

Hannah Arendt e os sentidos de ser do mundo: pertencimento e origem

Hannah Arendt and the meanings of being of the world: belonging and origin

Lucas Barreto DIAS

Doutor em Filosofia. Professor do IFCE e do PPGFil-UECE. Pesquisador visitante na Technische Universität Darmstadt com bolsa de Pós-doutorado no Exterior do CNPq
E-mail: lucas.dias@ifce.edu.br

RESUMO:

Em seu derradeiro livro, *A vida do espírito*, Hannah Arendt faz uso do conceito de “ser do mundo” como forma de interpretar nossa relação com a realidade, a aparência e sua pluralidade constitutiva. O conceito, contudo, não é ostensivamente desenvolvido. Frente a isso, o objetivo deste texto é examinar o que significa não apenas ser e estar no mundo, mas ser do mundo. O argumento se desenvolve ressaltando o caráter de pertencimento e estranhamento frente à situação de alienação do mundo e da Terra descrita por Arendt em *A condição humana*. A hipótese é a de que ser do mundo expressa tanto uma relação mais originária entre os seres humanos e a Terra, em sentido natural, quanto ao mundo artificial de coisas; bem como diz respeito a um sentido político de pertencer a uma comunidade e partilhar o mundo intersubjetivamente, assim como se afirma e realiza através da ação política. Por fim, o texto aponta para a tentativa de pensar uma reconciliação com o mundo sob o duplo signo de ser do mundo em uma crítica à alienação do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Ser do mundo, Ser da Terra, Mundo de coisas, Política, Pluralidade.

ABSTRACT:

In her final book, *The Life of the Mind*, Hannah Arendt uses the concept of “being-of-the-world” to interpret our relationship with reality, appearance, and its constitutive plurality. However, the concept is not extensively developed. The aim of this text is to examine what it means not only to be and exist in the world, but to be of the world. The argument unfolds by emphasizing the character of belonging and estrangement in the face of the alienation from the world and the Earth described by Arendt in *The Human Condition / Vita Activa*. The hypothesis is that being of the world expresses both a more original relation between human beings and the earth, in a natural sense, and a relation to the artificial world of things; as well as it concerns a political sense of belonging to a community and sharing the world intersubjectively, just as it is affirmed and realized through political action. Finally, the text points to an attempt to conceive of a reconciliation with the world under the sign of being-of-the-world in a critique of alienation from the world.

KEYWORDS: Being of the world, Being of the Earth, World of Things, Politics, Plurality.

INTRODUÇÃO

Pertencer a um mundo – um país, uma nação, enfim, uma comunidade – está diretamente relacionado ao modo como nós nos autocompreendemos e a como a própria realidade se apresenta a cada um de nós. As nossas experiências ocorrem sempre relativamente a um espaço e tempo específicos, geralmente envolvem outras pessoas, são expressas em uma determinada linguagem e dizem respeito a um modo de vida. Como então pensar que alguém pode não pertencer a um mundo?

Segundo dados da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR, 2025a), “Até o final de 2024, 123,2 milhões de pessoas em todo o mundo foram forçadas a se deslocar devido a perseguições, conflitos, violência, violações de direitos humanos e eventos que perturbaram seriamente a ordem pública”. Esse número, que dobrou nos últimos 10 anos, retrata uma das maiores calamidades da história da humanidade, negando a estas pessoas a dignidade própria de viver nos seus locais de origem. Alguns desses indivíduos deslocados podem encontrar abrigo em seus próprios países, mas diversos outros se transformam mais especificamente em refugiados, os quais em junho de 2024, segundo a ACNUR (2025b), já somavam 43,7 milhões em todo o mundo.

Nessa conjuntura, ainda, nos últimos anos estamos vendo o fenômeno do deslocamento em decorrência das mudanças climáticas. Segundo a ACNUR (2025c), os “impactos climáticos também podem acirrar tensões e conflitos sobre recursos vitais como água, combustível e terras aráveis, ameaçando a coexistência pacífica entre populações deslocadas e comunidades anfitriãs”. As mudanças climáticas, através de eventos cada vez mais extremos, nos legam condições ambientais que, por um lado, promovem destruições e engendram circunstâncias que forçam migrações internas de diversos grupos, sobretudo os mais vulneráveis economicamente, e, por outro, geram os refugiados climáticos, como no caso do arquipélago de Tuvalu que perdeu parte de seu território por conta do avanço das águas do mar e que se estima seu possível total desaparecimento até 2050, caso avanços ambientais a nível mundial não sejam alcançados.

Todo deslocamento forçado é traumático, e quando falamos dos refugiados coloca-se em destaque que muitos deles encontram refúgio em países de costumes e idiomas distintos dos seus, circunstância que costuma engendrar conflitos étnicos e fazer surgir movimentos contrários ao refúgio. A integração não é um processo fácil e por vezes ocorre em detrimento da identidade originária. Arendt escreve, por exemplo, em 1943 o texto *Nós, os refugiados*, no qual narra a experiência comum a diversos judeus, tornados apátridas, que fugiram em busca de uma nova vida nos EUA. Cito-a:

Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade nesse mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos. Deixamos nossos parentes nos guetos poloneses, e nossos

melhores amigos foram mortos em campos de concentração, e isso significa a ruptura de nossa vida privada (Arendt, 2016, p. 478; 2007, p. 264-265).

A perda do referencial representa um tipo de ruptura que podemos chamar pelo nome de desenraizamento, isto é, a perda brutal de um lugar na terra que sempre se reconheceu como origem e se estabeleceu como fonte da qual a vida de cada um que habitava o mesmo espaço pôde ser constituída. O exemplo arendtiano não é universal, mas lança luz para compreendermos este fenômeno do qual somos agora contemporâneos.

A experiência arendtiana de não pertencer a um mundo a conduziu a buscar formas de compreender o que tornou tudo aquilo possível. O resultado que se vê 1951 em *Origens do totalitarismo* (1989) mostra como o desenraizamento [*uprootlessness*] e o estranhamento [*homelessness*] foram capazes de engendrar uma perda da própria experiência, pois que tanto o mundo no qual suas experiências ocorriam, quanto a participação junto a uma pluralidade humana que compartilhava estas experiências, foi negada a diversos indivíduos. O não pertencimento a um mundo se revela, aqui, sob uma dupla face: é negado a tais pessoas um lugar físico onde possam habitar, um lar, um espaço privado; bem como é também negada a participação na esfera pública, os direitos não os atingem e eles se tornam tão somente animais laborans. É nesse sentido que, como nos revela Adriano Correia (2013), há três sentidos que se depreendem do conceito de animal laborans em Arendt, quais sejam, aquela mais fundamental, ligada à condição humana da vida e ao trabalho; a atomização social proveniente de um esvaziamento da esfera pública, capaz de produzir o desamparo [*loneliness; Verlassenheit*]; e a sua proveniente transformação em modo de vida que subsiste no mundo moderno, em que a existência se reduz ao ciclo de trabalho e consumo. Tais experiências nos são contemporâneas e se convertem em uma perda do mundo, em um modo de alienação que tensiona a dimensão natural do ser humano para toda a sua existência a partir de uma concepção econômica de crescimento ilimitado em um mundo de recursos finitos. Em última instância, há uma não-mundanidade que ataca inclusive a própria natureza a partir da qual o animal laborans é interpretado, assim como não garante a ele um mundo artificialável, pois que aos poucos a efemeridade se instala inclusive em produtos que outrora tinham uma alta durabilidade, e o afasta de quaisquer possibilidades de participar ativamente da esfera pública.

É, então, tendo em mente tanto a experiência totalitária quanto o advento do mundo moderno, que Arendt, no texto *Sócrates*¹, se põe a pensar esse problema a partir de duas questões interligadas: a) “Como o ser humano, se tem de viver numa pólis, pode viver fora da política [*politics*]”? e b) “como é possível viver sem pertencer a nenhuma política [*polity*], ou seja, em condições de apolitía [*apolity*] ou que

¹ A coletânea *A promessa da política* conta com o texto *Sócrates*. Trata-se basicamente do mesmo texto mais conhecido pelo título de *Filosofia e Política*, publicado no Brasil na coletânea *A dignidade da política*, originalmente publicado em inglês como *Philosophy and Politics* na revista *Social Research*.

hoje diríamos em condição de não-cidadania [*statelessness*]”? (2008, p. 46; 2005a, p. 6). Tais questionamentos ganham forma em *A condição humana*, onde Arendt designa a pluralidade humana como condição para a ação política, de modo que o espaço público é compreendido pelo signo da aparência e do mundo comum (2018, p. 61-71). Nesta obra, o fato de sermos sempre junto a uma pluralidade é o que possibilita a própria noção de singularidade [*uniqueness, Einzigartigkeit*], de modo que ser em um mundo junto a outras pessoas se converte no modo pelo qual podemos nos tornar seres únicos sem deixar de compartilhar um mundo comum e de ser parte de uma comunidade.

Esta discussão tem aqui um caráter introdutório, pois coloca em questão o problema mais amplo da alienação do mundo como contraponto ao ser do mundo, o qual aponta para a busca pela reconciliação com o mundo, ou, como ainda nos diz Arendt, em como podemos tentar nos sentir em casa no mundo (Arendt, 2005b). Nesse sentido, sobre o tema da alienação do mundo, Loidolt (2018, p. 100)² explica que nossa mundanidade – o fato de sermos seres-do-mundo – tem “contrapartes negativas”, “modos de deficiência de ‘alienação do mundo’ e ‘perda do mundo’” que se apresentam sob diferentes fenômenos: naturais, como o trabalho ou a dor, outros que ocorrem pelo amor ou pela fé, mas principalmente aqueles desenvolvidos “pela dinamização do capital e pela lógica da produção e do consumo”.

A fim de refletirmos sobre esses problemas que hoje são nossos, faço uso de um conceito tardio do pensamento arendtiano, a ideia de que somos do mundo. Esta noção designa um pertencimento originário de cada um de nós a uma realidade que nos é anterior e que compartilhamos com tantas outras pessoas. Este conceito, como aqui defendo, pode ser lido em quatro direções que, ao fim, se reencontram e que, por isso, não são concorrentes, mas, antes, estão intimamente imbricadas, quais sejam: a de que ser do mundo significa ser da Terra, em sentido natural, mas também significa ser pertencente a um mundo político; ademais, estas concepções colocam também em questão o pertencimento à pluralidade humana e a um mundo de coisas.

SER DO MUNDO COMO SER DA TERRA

Por mais que a formulação do conceito de ser do mundo apareça apenas em sua última e inacabada obra, *A vida do espírito*, o seu sentido pode ser apreendido no conjunto da obra arendtiana sob o signo da busca por compreender como podemos nos reconciliar com o mundo após as diversas formas pelas quais fomos dele alienados.

Um dos momentos, embora não o primeiro, em que podemos compreender este vínculo originário é em *A condição humana*. Nesta obra, Arendt nos fala da dupla alienação que marca o mundo

² As traduções em inglês de Loidolt (2018) são de minha responsabilidade.

moderno – isto é, nosso tempo que se desenrola após as explosões atômicas – como algo possibilitado pelas transformações da era moderna – a uma realidade que se inicia no século XVII e transcorre até a primeira metade do século XX –, quais sejam: “a fuga da Terra para o universo e a fuga do mundo para a autoconsciência [*self*]” (Arendt, 2023, p. 21; 1998, p. 6)³.

A alienação da Terra é ressaltada inicialmente por Arendt quanto ao sentimento de alívio do jornalista estadunidense ao dizer que o satélite soviético *Sputnik I* seria o primeiro passo dado pela humanidade para escapar da prisão terrestre, ou da frase de Konstantin Ziolkowski, o cientista Russo, de que “A humanidade não permanecerá para sempre acorrentada à Terra” (Arendt, 2018, p. 1; 2023, p. 13). Ora, o que espanta a autora é a perspectiva de que a Terra seja considerada uma prisão, algo do qual precisamos nos emancipar. De certa forma, o que isso nos revela é já a perspectiva que vê o ser humano como um habitante da Terra, mas não a ela necessariamente vinculado. O movimento reflexivo de Arendt, contudo, se baseia na dimensão existencial de pertencimento à Terra.

Na edição em língua inglesa de *A condição humana*, Arendt diz de modo enfático que “A Terra é a própria quintessência da condição humana” (2018, p. 6; 1998, p. 2), e explica de forma mais extensa na edição alemã que “a Terra e a natureza terrestre parecem ser [...] únicas no universo, na medida em que proporcionam a seres como os humanos as condições sob as quais eles podem viver, mover-se e respirar sem complicações e sem depender de meios por si próprios concebidos” (2023, p. 14). O desenvolvimento da Terra em seus estimados mais de 4 bilhões de anos proporcionou, ao mesmo tempo, tanto um desenvolvimento de seres biológicos e de um ecossistema no qual o *homo sapiens* pudesse vir a ser, quanto de uma atmosfera, gravidade, clima, disponibilidade de alimentos adequados e tantos outros elementos naturais que, se modificados, provocam mudanças significativas em como vivemos.

Até onde sabemos, mesmo que tenhamos criado diversas máquinas que se somam às nossas vidas a ponto de também condicionarem o modo pelo qual existimos, não conseguimos criar um ambiente exclusivamente artificial em que consigamos habitar por um longo período de tempo. Parece, inclusive, ser esse um dos grandes empecilhos para viagens espaciais mais ousadas. Ora, se observarmos o comportamento de homens e mulheres que voltam de missões espaciais, podemos verificar como eles se tornam tão acostumados às novas características do espaço, sobretudo a alteração na gravidade, que diversas circunstâncias que para nós são naturais, para eles se convertem em espanto. Condicionados pela

³ No decorrer do artigo, citarei por vezes as versões em alemão e em inglês de *A condição humana*. A escolha se deve pelo fato de, ao realizar a “tradução” para a edição alemã, Hannah Arendt não apenas voltou a utilizar um dos títulos inicialmente cogitados para sua obra, *Vita Activa*, mas também reescreveu diversas passagens e trouxe novas formulações e argumentos. Quando se tratar de uma passagem em comum, citarei ambas, quando se tratar de algo mais específico de uma ou de outra, citarei apenas a versão utilizada. Ademais, quando me referir ao título *A condição humana*, faço referência à obra em geral, quando fizer uso de *Vita activa*, trata-se da edição em língua alemã. Por fim, ao citar a edição alemã, a tradução será de minha autoria; ao citar a versão em inglês, utilizarei preferencialmente a tradução em língua portuguesa já estabelecida.

situação de gravidade próxima a zero, por exemplo, é comum derrubarem objetos por terem a expectativa que eles continuem flutuando à sua frente. Além disso, e muito mais sérias, são as alterações nos sistemas cardiovascular, musculoesquelético, neurovestibular, imunológico, além da microbiota intestinal e problemas mentais para se readaptar à vida na Terra.

O vir-a-ser em um mundo próprio ao *homo sapiens* não é o de um ente que por ventura chegou a esse ambiente, mas de uma gestação que se dá no interior do próprio planeta Terra e que permanece ligado a ela sob o modo do pertencimento. Só podemos estar nesse mundo porque somos provenientes dele. Os artifícios que criamos ao longo de nossa história têm a função de realizar ajustes às variações ambientais, buscando maior conforto e possibilitando uma maior adaptabilidade, criando um mundo próprio dentro da Terra que nos possibilite superarmos o mero ciclo biológico, mas sem dele necessariamente nos alienarmos.

O que está em questão, contudo, é aos poucos ter se gestado uma compreensão de que o mundo por nós produzido é tão distinto da natureza que pode subsistir em detrimento dela. Quem nos apresenta uma crítica desta concepção, por exemplo, é o pensador indígena brasileiro Ailton Krenak. Em seu *Ideias para adiar o fim do mundo*, ele nos lembra como “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra” (Krenak, 2020, p. 16). Ora, este modo de interpretar nossa relação com a natureza se orientou de tal forma que “nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios” (Krenak, 2020, p. 20). Essa maneira de estar no mundo, continua o filósofo indígena, provém de uma visão de mundo civilizatória própria do ocidente, na qual nos descolaríamos da terra em função de uma forma de vida artificialmente gestada e, por isso, mais própria para nossa existência. O que ela carrega, contudo, é uma colonização da própria existência, pois “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo o mundo” (Krenak, 2020, p. 22-23).

Ao olharmos novamente para Arendt, percebemos como o desenvolvimento da era moderna em torno, primeiro, da elevação do *homo faber* condicionou nossa situação contemporânea de vitória do *animal laborans*, pois que a exaltação da nossa capacidade de criar mundos aos poucos uniformizou-se em um “mundo ideal” e se consumou na forma de vida própria do processo de produção capitalista, qual seja, aquela que só pode subsistir através do consumo cada vez mais exacerbado. A uniformização dos seres humanos apenas à forma do *animal laborans* parece ir de encontro a uma concepção base do que também significa ser da Terra no pensamento arendtiano: a de que “nada do que é [...] existe no singular; tudo o que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens habitam este *planeta*. A pluralidade é a lei da *Terra*” (Arendt, 2010, p. 35, grifos meus).

Ser da Terra implica, nesse sentido, uma existência plural, não apenas da pluralidade humana, mas, inclusive, aquela que há entre os diversos entes que são também da Terra, em outros termos, sermos terráqueos é algo que está aí como uma existência plural em diversos e distintos níveis. Aquilo a que chamamos de alienação da Terra, portanto, implica na negação não apenas dessa origem e pertencimento, mas tudo que decorre dela. Reafirmar a originariedade humana a esse ecossistema é base, portanto, para repensarmos “o que estamos fazendo” (Arendt, 2018, p. 6) e põe em questão o que significa também ser do mundo em sentido político. Afinal, se a alienação da Terra parece advir dessa separação do ambiente natural, põe-se em discussão em que medida o ser do mundo político pode nos conduzir a um aprofundamento desta alienação, ou se há outras formas de encarar esse problema.

SER DO MUNDO COMO PERTENCIMENTO À PLURALIDADE HUMANA

Assim como nosso pertencimento à Terra coloca em questão o fato da pluralidade de forma mais ampla, afirmar a condição de ser da Terra evoca um pertencimento originário à pluralidade humana pelo qual podemos compreender o ser do mundo, não à toa Arendt falar que os seres humanos habitam este *planeta* e que essa pluralidade se afirma como a “lei da *Terra*”. Trata-se, aqui, de uma perspectiva mais específica de um surgimento originário de cada um de nós como parte da pluralidade humana, o que nos permitirá, mais à frente, pensar o ser do mundo junto a uma comunidade politicamente organizada.

Segundo Loidolt (2018, p. 64), “‘ser-do-mundo’ significa fundamental pertencer ao espaço da aparência”, de modo que se trata de perceber que “levar a sério nosso ser-do-mundo implica em reconhecer as fronteiras do pensamento e situar essa atividade como um todo” (Loidolt, 2018, p. 73). A descrição arendtiana, em *A condição humana*, sobre o significado do termo público põe em destaque os conceitos de aparência e de mundo comum, ambos dos quais evocam uma intrínseca relação com a pluralidade humana. Pertencer a um espaço de aparências que é comum àqueles que neles se encontram é uma das formas pelas quais podemos compreender o ser do mundo.

Também em *A vida do espírito*, Arendt nos fala sobre como o aparecer implica sempre a existência não apenas daquele que aparece, mas de um outro capaz de captar a aparência. Há uma primazia da aparência não apenas para os seres humanos para “todas as criaturas vivas perante as quais o mundo aparece sob a forma de um ‘parece-me’” (Arendt, 2010, p. 36); há um tipo de mundanidade, de ser do mundo, que faz com que não haja sujeito separado de um objeto, isto é, “A mundanidade das coisas vivas significa que não sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garanta sua realidade ‘objetiva’” (Arendt 2010, p. 36). Tal perspectiva conduz Arendt a uma posição fenomenológica através do que chama de uma intencionalidade das aparências. Arendt destaca:

A descoberta básica e mais importante de Husserl trata exaustivamente da intencionalidade de todos os atos da consciência, ou seja, do fato de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de

um objeto. Embora a árvore vista possa ser uma ilusão, para o ato de ver ela é um objeto. Da mesma forma, embora a paisagem sonhada seja visível apenas para o sonhador, ela é objeto de seu sonho. A objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade. Ao contrário, e com a mesma justeza, pode-se falar da intencionalidade das aparências e da sua subjetividade embutida. Exatamente porque aparecem, todos os objetos implicam um sujeito, e como todo ato subjetivo tem seu objeto intencional, também todo objeto que aparece tem seu sujeito intencional. [...] O que quer que apareça visa a alguém que o perceba, um sujeito potencial não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional (Arendt, 2010, p. 62-63).

A luz refletida em um objeto atinge nossa retina, a textura de uma rocha é transmitida à minha pele, as ondas sonoras são captadas pelos meus tímpanos, minha língua sente o sabor do alimento que chega a minha boca e minhas narinas são invadidas por moléculas traduzidas sob a forma do cheiro. Nossos sentidos são afetados. Claro, podemos direcioná-los de um modo determinado para encontrar um objeto, mas o movimento não é apenas dos órgãos sensoriais para os objetos, eles muitas vezes se apresentam aos nossos sentidos inclusive à nossa revelia. Não escolhi ouvir aquela canção, não quis sentir aquele odor, ainda assim eles são captados. Do mesmo modo, a consciência pode se dirigir de forma autônoma em direção a um objeto, mas, em outros momentos, são os objetos que aparecem à consciência. Claro está, a intencionalidade das aparências, pensando com Arendt, implica na própria capacidade que algo tem de aparecer e, no mesmo movimento, que cada um de nós tem de captar sua aparição.

A forma pela qual a aparência é captada por cada um de nós, contudo, é condicionada não só pelos nossos sentidos, mas também por um conjunto de experiências que se gestaram sempre em relação com outras pessoas. O olhar para determinado objeto pela primeira vez não é o mesmo para quem já tem com ele uma relação prévia – por exemplo, um médico radiologista não vê a mesma coisa que eu vejo ao olhar para um exame de raio X, um enólogo é capaz de decifrar sabores e odores que um indivíduo sem treinamento pode considerar absurdo –, pois aprendemos formas de direcionar os sentidos, além de os treinarmos em uma experiência cotidiana compartilhada. Além disso, aprendemos a partir das experiências de outras pessoas com as quais convivemos e dividimos um mundo em comum. Em *A vida do espírito*, Arendt nos diz que a aparência revela uma tríplice comunalidade [*commonness*] capaz de engendrar uma sensação de realidade:

Em um mundo de aparências, cheio de erros e semelâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunalidade: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca da sua identidade. É dessa tríplice comunalidade [*commonness*] que surge a sensação de realidade (Arendt, 2010, p. 67; 1978, p. 50).

A experiência do objeto visto, mas que não responde a outros sentidos, como em uma miragem, falha quando sua percepção é restrita a um de nossos órgãos. Aquilo que narro a outras pessoas, mas que apenas eu pude verificar, pode soar como dubitável. Quando, todavia, há uma pluralidade capaz de atestar essa experiência, tem-se a percepção de sua realidade de modo mais forte. A percepção da realidade, nesse raciocínio, não se dá na forma de um acesso imediato. A ingenuidade do indutivismo moderno – segundo o qual as proposições de observação são o início da ciência – não leva em consideração que as próprias observações são condicionadas por contextos compartilhados com outras pessoas.

As aparências que chegam a cada um de nós, nesse sentido, não são apreendidas sempre da mesma forma. O objeto que aparece pode e normalmente é percebido por uma pluralidade de espectadores. Através da capacidade que temos de falar sobre o que e como algo nos afeta podemos então apresentar nossa visão de mundo, nossa opinião sobre algo. Contudo, quando alguém comunica sua opinião, sua *doxa*, o que se revela não é somente uma perspectiva subjetiva sobre a pessoa, não se trata apenas de um ponto de vista subjetivo, mas, também, de como o mundo se apresenta àquela pessoa, como sua experiência transcorre e como a realidade aparece a ele. O parece-me, *dokei moi*, revela a experiência e o mundo que a condiciona. Em *Filosofia e política* [Philosophy and Politics], Arendt nos diz que

a virtude do estadista (...) consiste em compreender o maior número possível de realidades – não de pontos de vista subjetivos (...) – e como essas realidades abrem para eles as várias opiniões dos cidadãos; e, ao mesmo tempo, em ser capazes de se comunicar entre os cidadãos e suas opiniões de tal modo que a communalidade deste mundo se torne aparente (1990, p. 84).

A capacidade de compreender uma opinião pode se transformar em uma abertura de mundo, um acesso a um ângulo de visão que outrora era um ponto cego, uma experiência que passa a poder ser compreendida. Essa virtude, como chama Arendt, é política por excelência, na medida em que o que está em questão não é o conhecimento de uma subjetividade, mas a comunicação sobre um espaço que é ao mesmo tempo igual e diferente a cada um de nós. A pluralidade humana, aqui, nos torna aptos a compreender a pluralidade de formas pelas quais o mesmo mundo é experienciado, isto é, aquilo que é comum a nós, este mundo, revela faces que nem sempre são as mesmas. Como não temos acesso a todas elas, o mais próximo que podemos chegar é, através da comunicação, compartilhar o mundo que nos aparece.

A sensação de realidade, seguindo o pensamento arendtiano, não prescinde de um pertencimento originário à pluralidade humana, mas o coloca como condição inescapável. A existência não se dá no singular, mas está sempre vinculada a outras existências. A experiência que cada indivíduo tem do mundo perpassa o fato de, originariamente, haver na constituição da própria subjetividade uma inserção anterior junto à pluralidade humana. É nessa perspectiva que ecoa a frase de Arendt sobre a condição humana da

pluralidade: “não um ser humano, mas muitos seres humanos vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2023, p. 24; 2018, p. 9).⁴

O pertencimento originário à pluralidade humana ainda pode ser entrevisto, no pensamento arendtiano, quando ela circunscreve a diferença bíblica da criação dos seres humanos: há a versão 1) na qual Deus teria criado o homem e, em seguida, da costela dele, a mulher – o que Arendt vê como uma mera multiplicação e repetição; e há a versão 2) na qual Deus teria criado os seres humanos, isto é, uma criação da existência no plural. Em *Vita activa*, Arendt demarca esse pertencimento originário à pluralidade humana, quando nos diz que a segunda versão da criação, distintamente da primeira, fala de um “ser humano criado no plural” [*im Plural erschaffene Mensch*], de modo que na primeira versão “a pluralidade não é originariamente inerente ao ser humano” [*ist die Pluralität den Mensch nicht ursprünglich zu eigen*] (Arendt, 2023, p. 24).⁵

Ser do mundo aparece para nós, agora, sob a dimensão de ser parte da pluralidade humana, isto é, somos originariamente, enquanto seres humanos, integrantes de um mundo que se expressa pela irreduzibilidade à singularidade como fonte primária pela qual nos reconhecemos enquanto um, posto que é pela via da pluralidade e de nossa relação com outros indivíduos que nos mostramos aos outros e nos tornamos um para nós mesmos. Sobre isso, em *Vita activa*, Arendt demarca uma distinção de modo mais rigoroso do que em *The human condition*. Se, no início do capítulo V da edição em língua inglesa, Arendt distingue a alteridade da pluralidade, na versão alemã, por sua vez Arendt especifica: a alteridade [*Anderseit*] corresponde à particularidade [*Besonderheit*] de cada ente, ao seu ser outro, algo que o ser humano compartilha com todos os demais entes; a diferença [*Verschiedenheit*] diz respeito a uma distinção que os seres vivos já são capazes de realizar; por fim, o ser humano exprimiria ativamente esta diferença através da ação e do discurso junto a outros, transformação a distinção em singularidade [*uniqueness; Einzigartigkeit*].

Diferença e particularidade não são a mesma coisa. A particularidade ou alteridade – esta notável qualidade da ‘alteritas’ que pertence a todo ente como tal e que, por isso, foi contada pela filosofia medieval entre os universais – caracteriza, de fato, a pluralidade em geral e é a razão pela qual só podemos definir distinguindo, pelo que toda determinação enuncia também uma negação, um ‘diferente-de’. Mas esta particularidade universalíssima, que indica que só experimentamos os entes no plural, já se diferencia na multiplicidade da vida orgânica, cujas formas mais primitivas apresentam variações e diferenças que vão além do mero ser-outro. Entre estas, por sua vez, é peculiar ao ser humano exprimir ativamente esta diferença, distinguir-se dos outros e eventualmente destacar-se perante eles, comunicando assim ao mundo não apenas algo – fome e sede, afeto ou aversão, ou medo – mas, em tudo isso, sempre a si mesmo simultaneamente.

⁴ Optei pela tradução a partir da edição alemã para destacar o termo mais geral “seres humanos” no lugar do restritivo “homens”. No original alemão: „nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“.

⁵ Não se trata aqui, por certo, de uma discussão teológica, mas esse posicionamento de Arendt revela, ainda, um tipo de posicionamento político sobre a forma pela qual se dá ênfase a uma forma ou outra de se expor a criação. A diferença apareceria, ainda, nos posicionamentos de Jesus e de Paulo sobre o papel da mulher, a saber: se, para Paulo, a mulher provém da costela do homem, isso significaria sua subserviência a ele; ao passo que, para Jesus, “discutindo a relação entre marido e mulher” (Arendt, 2018, p. 10, nota 1), enfatiza-se que Deus os criou, o que parece supor uma certa igualdade.

No ser humano, a particularidade, que ele compartilha com todo ente, e a diferença, que compartilha com todo ser vivo, transformam-se em singularidade, e a pluralidade humana é uma multiplicidade que tem a propriedade paradoxal de ser, cada um dos seus membros, único em sua espécie (Arendt, 2023, p. 240).

O que é importante enfatizar, contudo, é que apenas dentro da pluralidade, de modo mais geral e de modo mais específico, que a alteridade, a particularidade e a singularidade são possíveis. Ademais, como veremos nas próximas seções, essa pluralidade só é possível em relação a um mundo de coisas e a um mundo político, um espaço no qual possa se abrigar e outro no qual possa ver e ser visto, ouvir e ser ouvido. A dimensão de objetividade do mundo perpassa, nesse sentido, uma dimensão existencial, enquanto se coloca como condição para a vida humana não redutível apenas à dimensão de *animal laborans*, e também fenomenológica, pois é onde os fenômenos são experienciados junto a outros indivíduos. Nesse sentido, ela se revela como política, pois não é capaz de prescindir do cuidado com o mundo enquanto espaço no qual podemos ser de forma autêntica. O ser do mundo revela, portanto, um pertencimento e uma originariedade a um espaço que nos antecede e ao qual tentamos continuar como parte integrante.

SER E TER UM LUGAR NO MUNDO: A MUNDANIDADE DA EXISTÊNCIA HUMANA

O pertencimento à Terra não garante uma compreensão de nossa relação com a realidade, mas expõe uma de suas faces e nos ajuda a colocar em relevo o sentido de sermos uma aparência entre aparências, bem como destaca a existência como sempre parte de uma pluralidade. Ser do mundo significa, portanto, tanto que o nosso modo de ser se dá sempre em um tempo-espacó compartilhado com outros, quanto que esse ser que somos é sempre um vir-a-ser a partir de um outro ser que nos condiciona, i.e., o mundo. Esse mundo se nos doa intencionalmente e condiciona nossas formas de ser.

A condicionalidade que marca a existência humana, i.e., o fato de que aquilo com o que entramos em contato se torna, em alguma medida, uma condição para a nossa existência, pode ser compreendida tanto pela perspectiva do ser da Terra, vinculada às características biológicas com as quais a vida nos foi legada, quanto da mundanidade proveniente da obra, ao produzirmos coisas que passam a nos condicionar. Essa condicionalidade pode também ser melhor compreendida a partir da intencionalidade das aparências discutida na seção anterior, na verdade, o movimento intencional pelo qual o *homo faber* constrói objetos úteis no mundo, por exemplo, cria o modo pelo qual cada um de nós passa a se relacionar com o mundo de coisas, pois que os instrumentos intencionalmente se doam para nós como um novo signo de acesso ao mundo e condicionam nossas formas de vida.

Apesar, portanto, de sermos seres biológicos com raízes naturais, nossa existência não se reduz apenas à naturalidade de seu ser. Em sua transformação da natureza, o ser humano, tal como os demais animais, interage com o seu entorno tendo em vista a manutenção da vida “individual” e da espécie. Esse

modo de atividade é chamado por Arendt de trabalho e é condicionado pela vida, isto é, dada minha origem natural enquanto ser orgânico, sou condicionado pela minha vida a encontrar na natureza os entes capazes de me manter vivo. A atividade do trabalho, portanto, põe como contraponto necessário o consumo.

O modo pelo qual os seres humanos interagem com a natureza, contudo, não se reduz tão somente à manutenção imediata da vida. A mundanidade – descrita por Arendt como a condição da atividade da obra – revela a não-naturalidade [*unnaturalness; Widernatürliche*] que nossa existência carrega consigo. Se com a chamada revolução neolítica o *homo sapiens* abandonou seu modo de vida derivado da caça e coleta para assumir uma existência baseada no manejo do ambiente, o que se destaca é o quanto a capacidade de criação de algo durável evolui de meras ferramentas para a criação de um mundo próprio. O mundo de coisas [*Dingwelt*] cria um espaço para a vida humana que lhe é próprio, sem, com isso, negar sua naturalidade. O desenvolvimento da atividade da obra é condicionado pela mundanidade da existência humana, pela busca de um lar no mundo, como nos diz Arendt (2023, p. 23-24):

Nesse mundo de coisas o ser humano tem a sua morada, pois, por natureza, ele é sem pátria na natureza; e o mundo oferece aos humanos um lar na medida em que sobrevive à vida humana, lhe resiste e lhe se apresenta como algo objetivo e tangível. A condição fundamental sob a qual a atividade de fabricar se realiza é a mundanidade, isto é, a dependência da existência humana em relação à objetualidade [*Gegenständlichkeit*] e à objetividade [*Objektivität*].

A designação do ser humano como “sem pátria na natureza” pode ser lida sob a ótica da busca por um espaço específico para a vida humana, pois que, como pensa Arendt, nosso ser não pode ser reduzido ao signo da natureza, motivo pelo qual se evita quaisquer definições sobre uma “natureza humana”, que operaria como uma essência capaz de indicar a verdade última e primeira sobre nosso ser. A recusa de uma natureza humana tem por função metodológica não reduzir o ser humano a um ente explicável por vias causais, isto é, por mais que haja uma natureza em sentido biológico, não é coerente julgar todas as atividades humanas pela via natural, pois cada um de nós é capaz de agir para além das expectativas, muito embora a maioria possa vir a ser comportar de forma semelhante. Isso, contudo, diz mais respeito a uma forma de vida gestada nos últimos séculos, da condicionalidade da existência humana, do que a uma natureza imutável.

A criação de um mundo de coisas capaz de nos abrigar demonstra que o *homo sapiens* se tornou mais que um caçador-coletor, ou um *animal laborans*. Ao se fixar em um local, ele cria o espaço da estabilidade, onde o ciclo da natureza não é inteiramente interrompido, mas onde ele consegue determinar melhor sua existência como algo também auto condicionável. A mundanidade da existência humana significa, portanto, ser de um mundo mais estável que o natural, pertencer também a uma realidade artificial em que as coisas surgem para nós tal como se fossem naturais, isto é, nos ligamos a esse mundo

‘como se’ ele nos fosse natural, pois nosso irromper e vir-a-ser se deu desde sempre no interior de um mundo.

Ao designar essa mundanidade como a “dependência da existência humana em relação à objetualidade e à objetividade”, Arendt coloca em destaque a condicionalidade humana quanto a uma realidade outra que não a natural e não autocentrada, mas voltada para o mundo, pois a objetualidade e objetividade nomeiam o ser que está diante de mim e que não se reduz ao meu ser, embora o condicione em certa medida; e a estabilidade descreve o modo de ser de que transcende o ciclo natural, que rompe a lógica do trabalho-consumo e que constrói um espaço capaz de perdurar no tempo. A mundanidade, traduzida como objetividade e materialidade, é uma das condições da existência humana não só por nos ajudar a compreender a sua relação com o mundo artificial criado, mas porque esse mundo oferece certa segurança e dá ao ser humano um espaço que se converte em lar.

Esse mundo, produto da obra, abriga tanto o espaço privado quanto o público. Surge, nesse sentido, uma dupla compreensão do que seja um lar: do ponto de vista da privatividade, um lar seria o local em que nos refugiamos, onde interagimos com nossa família e nos resguardamos da luz pública; do ponto de vista da publicidade, sentimos o mundo como nosso lar na medida em que nos reconhecemos como integrantes daquela comunidade, sentimos que compartilhamos um mundo comum que se traduz em linguagem, cultura, direitos e política. Ser do mundo, portanto, envolve uma relação com os espaços privado e público. É nesse sentido que podemos, por exemplo, ver a descrição arendtiana da sociedade de massa como aquela que “destrói o domínio privado tanto quanto o público; priva os homens não só de seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado” (Arendt, 2018, p. 72), o que se explica pela experiência do desamparo e da perda da sensação de realidade, sensação que provém de compartilhar um mundo com outros.

Embora muito se exalte o pensamento arendtiano pela sua apologia do espaço público grego, não se deve se perder de vista seu elogio ao povo romano, o qual, distintamente dos gregos, tinha um “extraordinário senso político” e “jamais sacrificou o privado ao público, mas, ao contrário, compreendeu que esses dois domínios somente podiam subsistir sob a forma da coexistência” (Arendt, 2018, p. 73; 2023, 87). Ora, a própria distinção entre riqueza e propriedade (ainda que atualmente possam se confundir, poder adquirir bens não é o mesmo que ter um lugar no mundo) mostra, em certa medida, a alienação moderna do mundo: possuir algum tipo de riqueza não garante um espaço no mundo, muito embora se possa tentar compra-lo; já a propriedade, nos diz Arendt, desde a antiguidade foi vista como algo sagrado, pois que significava que “o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político” (Arendt, 2018, p. 76; 2023, p. 90). Curiosamente, se olharmos para o mundo antigo, podemos ver como tanto escravos como estrangeiros podiam ter algum tipo de riqueza,

mas não uma propriedade. Ter um lugar no mundo, uma propriedade em que pudesse se resguardar, era visto como condição para a cidadania, para participar nas coisas públicas. Ser do mundo envolvia, nesse sentido, possuir um espaço privado e tomar partido junto aos outros em um espaço público compartilhado.

Hoje essas distinções são mais complexas e envolvem outros termos. O que importa, aqui, é perceber que pertencer a um mundo envolve ser parte dele, ainda que isso possa provir pela via da propriedade. O que expõe parte das contradições dessa relação é que ela possa ter sido tantas vezes experienciada negando a outros indivíduos a participação no mundo, que se tenha colocado como condição de possibilidade para uma vida pública a escravização de outros seres humanos, pois que seria preciso ver-se livre da necessidade de trabalhar – e sair o máximo possível do ciclo da natureza colocando outros para trabalhar em seu lugar – para poder ingressar no domínio público. Na verdade, mais que isso, como a própria Arendt atesta ao falar da antiguidade, não possuir um espaço privado e não participar do espaço público “significava deixar de ser humano” (Arendt, 2018, p. 79), ou, em *Vita Activa*, ter uma vida desumana (Arendt, 2023, p. 92).⁶

Sobre ter um espaço no mundo, por fim, em 1972, em um congresso organizado em Toronto sobre “A obra de Hannah Arendt”, a autora participou das discussões e, em certo momento, travando diálogo com Mary MacCarthy, Richard Bernstein, C.B. Macpherson e Allbrecht Wellmer sobre a distinção entre o social e o político, Arendt (2021, p. 513. Itálicos no original) diz:

Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia adequada significa integração ou não é *certamente* uma questão política. Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão. Não deveria haver qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente.

Embora a discussão seja, nesse contexto, a distinção entre o social e o político, além de Arendt falar mais especificamente de moradia, ela lança luz sobre a necessidade de se ter um espaço no mundo no qual cada um possa se abrigar, bem como põe em questão seu papel para uma integração, isto é, no sentido desenvolvido ao longo deste texto, sobre pertencer a um mundo.

Na medida em que somos seres condicionáveis, ter um espaço no mundo se torna condição para pertencer a ele, do contrário, continua-se refém de uma vida reduzida apenas à sua naturalidade, isto é, “Devido à sua segurança mundana, a propriedade mundana não reforça, mas antes mitiga a desvinculação do processo do trabalho em relação ao mundo” (Arendt, 2018, p. 142; 2023, p. 254). Deste modo, possuir

⁶ Embora não pretenda traçar paralelos entre mundos tão distintos como o antigo e o contemporâneo, chama a atenção que a designação de certos grupos humanos como inferiores continua a ser parte de uma retórica que os invisibiliza e que os nega uma existência digna. Mesmo quando observamos alguns de seus defensores, não é raro ver como justificativa para abrigar imigrantes e refugiados, por exemplo, a capacidade que eles têm para o trabalho, de que eles são importantes para a economia, não alguma dignidade humana.

um espaço no mundo é somar à existência, garantir à existência sua mundanidade sem negar seu ser da Terra. Em vez de permanecer na desmundanidade [*worldlessness; Weltlosigkeit*] do *animal laborans*, o ser humano ergue um mundo que passa, a cada geração, a anteceder e a suceder a própria existência humana. É o que permite seu modo de ser temporal distinto, em que o passado se transforma em memória e o futuro se lança como projeto.

A realidade do mundo de coisas [*Dingwelt*], portanto, passa a ser sentida como força condicionante, de modo que sua doação intencional condiciona o modo de ser do ser humano enquanto um habitante de um mundo artificial, além da própria Terra. A realidade desse mundo põe em questão a existência e só pode ser interpretada através da sua objetividade e do espaço do qual se experiencia o próprio mundo. Esta objetividade, por sua vez, só é objetiva como coisa condicionante para uma existência que a apreende como algo significativo e o interpreta em uma realidade. Por isso, Arendt entende que não há mundo sem uma existência que assim o signifique. Sem a existência humana, não há mundo, “as coisas seriam um amontoado de objetos desconectados, um não-mundo” (Arendt, 2023, p. 26; 2018, p. 12); sem a objetividade da realidade, não há existência, pois que ela sempre existe em um mundo.

Há, inclusive, um paralelismo na construção arendtiana: em *Vita Activa*, Arendt inicia uma frase com “A realidade do mundo...” [*Die Wirklichkeit der Welt...*] e a seguinte com “A objetividade do mundo...” [*Die Objektivität der Welt...*] (Arendt, 2023, p. 26). Em ambos os casos, ao assinalar a realidade do mundo e a sua objetividade, destaca-se que o caráter condicional que o mundo exerce sobre a existência humana provém deste ser outro distinto de mim e que aparece no mundo, o que implica ao mesmo tempo aparecer para alguém que capte esta aparição, e exercer um efeito condicionante sobre quem capta o aparecer. A realidade do mundo aparece e condiciona a existência humana e, no mesmo movimento, esse mundo se configura como uma existência objetiva a partir do ser que percebe e é impactado pela sua aparência. Eis aqui a existência humana sob o signo da mundanidade, de ser do mundo de coisas.

O SENTIDO POLÍTICO DE SER DO MUNDO: ESTRANHAMENTO, PERTENCIMENTO E AÇÃO

As três atividades básicas analisadas em *A condição humana*, estando também relacionadas com a natalidade e a mortalidade – condições mais gerais da existência humana –, têm “a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante fluxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos/estrangeiros [*Fremdlinge*]”⁷ (Arendt, 2018, p. 11; 2023, p. 25). Arendt nos apresenta, nesse

⁷ A passagem completa na edição alemã: „Auch an der Natalität sind alle Tätigkeiten gleicherweise orientiert, da sie immer auch die Aufgabe haben, für die Zukunft zu sorgen, bzw. dafür, daß das Leben und die Welt dem ständigen Zuffuß von

sentido, uma formulação que pode inicialmente soar dissonante, qual seja: a que, mesmo tendo descrito os seres humanos como *do mundo*, considera-os como estranhos a esse mundo no qual nascem. Concepção semelhante, ademais, pode ser entrevista em “Compreensão e política”, quando Arendt nos diz que “todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho”⁸ (Arendt, 2008a, p. 331; 2005b, p. 308). Aqui, o estranhamento não é apenas algo que vem no nascimento, de um ser estranho que adentra um mundo que é, para ele, também estranho, mas, diz Arendt, esse estranhamento sempre permanecerá. Desponta, assim, a questão: como ser estranho ao mundo e, ao mesmo tempo, ser do mundo?

O que pode sugerir um paradoxo, todavia, indica antes uma tensão constante na relação entre seres humanos e mundo. Ser do mundo e ser estranho ao mundo não são condições excludentes, mas dizem respeito à própria dimensão condicional da existência humana. Embora sejamos sempre provenientes de um mundo, não somos inteiramente determinados por ele, isto é, não nos confundimos com o próprio mundo. A resolução da tensão, na verdade, desponta como algo a ser evitado, tal como a crítica de Arendt aos regimes totalitários nos faz notar: 1) na medida em que são coordenados por uma lei do movimento, os governos totalitários se baseiam não em uma lei positiva para estabilizar o mundo, mas em uma lei do movimento [*Bewegungsgesetz*], deste modo, produzem um mundo que não é capaz de garantir aos seres humanos uma sensação de realidade, não possui mais uma objetividade estabilizadora;⁹ 2) concomitantemente, o regime totalitário, descreve Arendt, busca estabilizar a existência humana, i.e., reduzir os indivíduos unicamente à sua dimensão condicional, transformando-os em exemplares de uma mesma espécie, dirimindo sua capacidade de agir em favor do comportamento.¹⁰

Neuankömmlingen, die als Fremdlinge in sie hinein- geboren werden, gewachsen und auf ihn vorbereitet bleibt“ (Arendt, 2023, p. 25).

⁸ No original em inglês: “for every single person needs to be reconciled to a world into which he was born a stranger and in which, to the extent of his distinct uniqueness, he always remains a stranger”.

⁹ Em *Origens do totalitarismo*, Arendt diz: “Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento. (p. 515)” e “o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento” (p. 516). Na versão em alemã, encontramos essa passagem: „Im Gegensatz zu dieser Funktion der Stabilisierung, die Gesetze in allen normal funktionierenden Gemeinschaften haben, sind die totalitären Gesetze von vornherein als Bewegungsgesetze, als Gesetze, die einer Bewegung immanent sind, bestimmt“ (Arendt, 2017, p. 1137). Em tradução livre: “Em contraste com essa função estabilizadora que as leis têm em todas as comunidades que funcionam normalmente, as leis totalitárias são inherentemente concebidas como leis do movimento, como leis que são imanentes a um movimento.”

¹⁰ Em *Origens do totalitarismo*, lê-se: “O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana” (p. 508). Ademais, “Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana num simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado” (p. 488-489).

É justamente na tensão entre a estabilidade do mundo e a novidade da qual cada ser humano é capaz através da ação que se pode compreender o ser do mundo junto ao ser estranho ao mundo. Na verdade, é justamente por haver uma dimensão de estranhamento que a realidade não nos condiciona necessariamente da mesma forma, i.e., o mundo se apresenta intencionalmente para uma pluralidade de indivíduos capazes de o perceber, contudo, embora o mundo seja o mesmo para todos, a experiência que cada um tem do mesmo mundo não é estritamente a mesma. A mesmidade do mundo não garante a mesmidade da experiência. É justamente por que somos do mundo sem nos reduzirmos à mera facticidade do estar-aí das coisas que ele também nos é estranho e somos estranhos a ele, o que significa, também, sermos estranhos a outros que o habitam e com quem podemos vir a conviver. É nesse encontro constante com o mundo, com a pluralidade humana e com as diversas formas pelas quais a realidade aparece a outros indivíduos que se pode vir a compreender as distintas experiências que esse mundo proporciona, mesmo que eu próprio não as experiencia diretamente.

O conceito de ser do mundo, portanto, reafirma a existência em uma realidade pluralmente constituída. Contudo, como afirma Loidolt (2018, p. 2. Grifos da autora), a “Pluralidade não é algo que simplesmente é, mas essencialmente algo que precisamos assumir e *realizar*. Portanto, ela se manifesta apenas como uma *atualização da pluralidade no espaço de aparências*”. O ser plural só se manifesta e se torna efetivo na medida em que há um espaço da aparência que, por definição, é sempre compartilhado e que exige a atividade humana.

Não basta, portanto, a existência do estar junto para a formação de uma esfera política; é necessário, além, que esse estar junto possibilite o aparecimento daqueles que habitam esse espaço em comum. Arendt, em sua interpretação do *bíos politikós* grego (sobretudo aristotélico), descreve a forma de vida do cidadão como aquela “dedicada aos assuntos da *pólis*” (Arendt, 2018, p. 16) e que produz belos feitos. Essa forma de vida, compreendida por Aristóteles como a autenticamente humana – neste caso por realizar sua substância – põe em questão a vida junto a outros como necessária a tal fim. Na medida, todavia, em que Arendt não defende a atualização de uma substância, sua resposta deve ser interpretada à luz da condicionalidade humana: na medida em que somos sempre em e a partir da pluralidade, ela atua como condição de possibilidade de existirmos em um espaço que não se confunde com a natureza e, por isso, podemos ser mais que apenas representantes da espécie animal *homo sapiens*, revelando quem somos junto a outros através do agir e do falar. A pluralidade como condição não é um fim. Por mais que Arendt fale do “fato da pluralidade”, isto é, de que são muitos humanos que vivem neste planeta e que habitam um mundo, essa pluralidade não é por si política de antemão. Em *Vita activa* se lê: “justamente porque a organização é necessária à vida humana, um mero estar organizado não era, para eles [os gregos], ainda o mesmo que ser político” (Arendt, 2023, p. 31). Segundo Arendt (2023, p. 280), nesse sentido,

É um preconceito supor que este espaço propriamente político das aparências esteja sempre e em toda parte presente onde quer que os seres humanos convivam, apenas porque o homem é um ser capaz de ação e dotado de linguagem. [...] Em termos humanos e políticos, realidade e aparência são a mesma coisa, e uma vida que se desenrola fora do espaço no qual somente ela pode aparecer carece não do sentimento de vida, mas sim do sentimento de realidade, que só surge para o ser humano onde a realidade do mundo é garantida pela presença de um mundo compartilhado, no qual um único e mesmo mundo aparece nas mais diversas perspectivas.

A potência do vir a ser no espaço de aparências a partir da capacidade humana de agir e falar não pode ser reduzida à potência de uma substância que precisa ser atualizada. O ser político não é um dado que cada ser humano possui e que pode vir a realizar, antes, ele se baseia na inter-ação, naquilo que se estabelece entre as pessoas, na atualização de uma potência que surge do estar junto em um espaço de aparências. Ser em uma pluralidade demanda, assim, o agir e o falar, os modos pelos quais Arendt descreve a forma propriamente humana de aparecer àqueles que co-compartilham o espaço público, isto é, um espaço de aparências, um mundo comum.

O conceito de ser do mundo ganha, assim, uma dimensão política. Ser desse mundo político significa ser parte integrante da pluralidade humana e poder realizar sua própria aparição – revelando quem se é, sua autoapresentação – para os demais que também ingressam nesse mesmo espaço. De modo similar a como Loidolt explica a atualização da pluralidade no pensamento arendtiano, penso que tal dimensão significa também uma atualização do ser do mundo, da realização desse pertencimento originário sob a forma da ação política.

Atualizar o ser do mundo significa, nesse sentido, constituir um espaço no qual a pluralidade humana possa também se atualizar, isto é, a atualização da pluralidade atualiza, no mesmo movimento, a relação que cada um de nós tem com o mundo, torna efetivo o ser do mundo através de seu aparecimento e de ser parte integrante dele. Uma outra mundanidade se releva aqui, não mais apenas a da objetividade do mundo de coisas [*Dingwelt*], mas de um mundo compartilhado.

A relação entre esse mundo comum e a ação não é, contudo, reduzida a um efeito causal. Há, aqui, um sistema de biimplicação, o mundo aparece como condição para ação, mas que, por sua vez, só passa a existir enquanto mundo comum na medida em que a pluralidade humana atua nele. Segundo Arendt (2023, p. 43), “apenas a ação, enquanto atividade, não pode ocorrer de forma alguma sem a presença constante de um mundo compartilhado [*Mitwelt*]”. Essa mundanidade desponta, então, como condição para o agir, mas, ao mesmo, só pode vir a existir em razão do agir. Embora aparentemente paradoxal, podemos fugir desse aparente círculo vicioso caso não pensemos em termos de causa e efeito, mas, sim, a partir de um aparecer multifacetado.

O ser da Terra, o pertencimento ao mundo de aparências e, com isso, a uma pluralidade de entes que aparecem no mundo, bem como o ser do mundo de coisas, todas essas formas de compreender nossa relação com a realidade, não são meras etapas, mas, muitas vezes, ocorrem de modo síncrono.

Descobrir-se como integrante de uma pluralidade só é possível com sua própria realização, isto é, sou sempre parte da pluralidade humana porque só realizo minha própria identidade enquanto integrante dessa mesma pluralidade. De modo similar, é no agir junto a outros que o mundo compartilhado se revela para mim enquanto um mundo humano [*Menschenwelt*] que não se reduz à natureza ou ao artifício. A ação precisa desse mundo no mesmo movimento em que o realiza.

A realidade do mundo só é, portanto, assegurada porque cada um de nós a compartilha com outras pessoas, do contrário, nada me garantiria que os objetos vistos, de fato, estão dispostos no mundo ou que a experiência oculta em vez de revelar a realidade. A própria autocompreensão depende de uma certa confiança na realidade que advém da presença de outros que a compartilham. Nossa senso de realidade [*Realitätsgefühl*] depende da existência de aparências e de um espaço público, o qual, por definição, é o espaço da realização da pluralidade. É nesse espaço que não apenas confirmo, assim, o modo como experieciro o mundo como real, mas, ao apresenta-lo, ele revela aos demais a forma pela qual o mundo se apresenta a mim, proporcionando, inclusive, sua reprovação ou aprovação. É precisamente enquanto engajado em uma atividade que alguém se revela e possibilita que uma face do mundo também apareça a outros, o que implica, ao mesmo tempo, na autoapresentação da singularidade, no pertencimento à pluralidade e na realização do ser do mundo.

É na atualização do ser do mundo que o pertencimento e o estranhamento se revelam. Pertenço a um mundo que torna possível a existência da pluralidade humana e no qual posso vir a me sentir em casa. Esse mundo, todavia, nunca pode se reduzir à representação de um indivíduo, pois que ele só se revela em um contexto compartilhado, ele é plural por definição. Por isso sempre cada um que pertence a ele também lhe é, em alguma medida estranho. Esse estranhamento nunca é superado, sob o risco de se perder sua pluralidade constitutiva e tudo aquilo que advém da experiência intersubjetivamente mediada, isto é, a própria sensação de realidade. O ser estranho ao mundo e o ser do mundo são as duas faces de Jano, condicionam a experiência intersubjetivamente orientada que cada um de nós tem do mundo, o qual se torna, por sua vez, multifacetado. Essa mundanidade, o ser do mundo atualizado, carrega consigo a estranheza e condicionam o modo pelo qual somos.

Como afirma Arendt, as condições da existência humana não *explicam* o que ou quem é o ser humano, mas ajudam a compreendê-lo. Mesmo sendo do mundo, eles não são definidos essencialmente, mas se relacionam com ele sob perspectivas plurais. Os seres humanos não nascem como dados prontos, assim como não atingem um estágio de plenitude no decorrer da existência; são estranhos ao mundo na mesma medida em que são do mundo, são a cada momento condicionados existencialmente sem que com isso passem a coincidir uns com os outros ou mesmo com o mundo. Nesse sentido, a seguinte passagem – “chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do

mundo” (Arendt, 2010, p. 39) – fortalece a ideia de que ser do mundo é justamente a cada momento se imiscuir em seus eventos, nas situações que aparecem a cada um que o habita e que temos condições de apreendê-lo, ainda que não se possa prescindir da pluralidade humana e da contingência própria à realidade.

A ideia de Arendt de que somos estranhos ao mundo, no entanto, tem sua raiz não só em questões provenientes sobre a condição humana, ela diz respeito, mais que tudo, à ruptura criada pelos governos totalitários, ao fato de um mundo ter se tornado inabitável para tantos indivíduos, aos problemas de conseguir compreender como fora possível a ascensão desta nova forma de governo. É aqui que se põe a ideia de que a compreensão pode proporcionar algum tipo de reconciliação. A ruptura separa mais ainda os seres humanos do mundo, provoca um estranhamento ainda mais radical, pois atenta contra a mundanidade, com o sentir-se em casa no mundo. A ela, Arendt chama de alienação do mundo [*Weltentfremdung*]. O seu pressuposto é, nesse sentido, o pertencimento ao mundo, pois que só posso ser dele alienado se, antes, possuía com ele algum vínculo.

Essa alienação do mundo representa, de certo modo, o fim da tensão entre pertencimento e estranhamento, no qual o estranhamento passa a ser a base pela qual seexpérience o mundo. Poder-se-ia dizer que grande parte da obra arendtiana se dá na tentativa de compreender essa alienação (Alves Neto, 2009), suas origens e desdobramentos na forma pela qual existimos no mundo. Por sua vez, penso também que a preocupação arendtiana envolva tentar dar algum tipo de resposta para isso sob a tentativa de compreender como tudo isso foi possível, o que, para a autora, representava também uma forma de pensar como poderíamos nos reconciliar com o mundo.

A reconciliação, tal como a alienação, põe em questão também o ser do mundo, pois só posso me reconciliar com algo ou alguém com o qual já possuía outrora algum vínculo que agora se encontra ou rompido ou, pelo menos, desvinculado. Reconciliar-se com o mundo, nesse sentido, envolve tanto uma atitude espiritual pela qual se tenta compreender os eventos e a própria realidade, quanto, poder-se-ia dizer, coloca em questão o modo pelo qual vivemos, isto é, as atividades humanas.

Pensar o ser do mundo implica colocar em questão as formas pelas quais nos relacionamos com nossa realidade. A partir disso, penso que podemos compreender melhor as experiências que nos afastam da sensação de pertencer ao mundo em todas as suas concepções e, seguindo o movimento reflexivo, compreender como podemos voltar a sentir o mundo como nossa casa, como criar espaços de ação que possam fortalecer o que significa pertencer à Terra, a uma cidade, a uma comunidade.

CONCLUSÃO

O ocidente agora se preocupa, ainda que timidamente, com o fim do mundo. Contudo, dizemos no Brasil que para compreender o que é o fim do mundo e como sobreviver a ele, temos que perguntar para os povos originários das américas, pois eles sabem bem o que isso significa. Desde 1500 os indígenas da América do Sul conhecem o apocalipse. Nesses últimos cinco séculos eles foram praticamente dizimados, sobrando poucos para manter parte de uma memória ancestral. Eles tiveram seu habitat invadido, dominado e destruído. Seus costumes foram ridicularizados. Hoje olhamos para eles e podemos ver que talvez ridículos sejamos nós. O mundo do qual eles foram teve um fim, seja como Terra, seja como espaço de convivência.

Por outro lado, o sonho espacial de colonização de Marte faz ecoar a alienação da Terra mencionada por Arendt em *A condição humana*. Por mais que o ser da Terra não explique toda a existência humana, ele demarca uma condição existencial para a própria vida que, por sua vez, é condição básica do trabalho e do consumo. Olhar para a vitória do *animal laborans* sob a perspectiva do ser da Terra revela como a extração de seu modo de vida se converte em risco para a própria Terra. Essa é a contradição do que ultimamente se passou a chamar de Antropoceno e que outros denominam de Capitaloceno, isto é, em poucas palavras, uma nova era geológica inaugurada não pela existência humana *per si*, mas por um modo de ser no mundo que consome a Terra e produz lixo em uma escala nunca antes imaginada.

O crescimento econômico perseguido por todos os governos e grandes capitalistas não tem mais como pressuposto a manutenção da vida e a criação de um mundo de coisas que possa nos abrigar, mas visa a acumulação de capital através da precarização do trabalho, do estímulo ao consumo extremo e da exploração contínua da natureza. O domínio da natureza nos legou uma forma de vida que não apenas cria para nós um espaço próprio que possamos habitar, mas que a explora como se fôssemos nós os seus senhores. A imagem que a cada momento se desenha não é a da criação de um lugar mundo para nós, mas, a cada vez, da criação de um mundo que seja inteiramente nosso. Em vez de pertencermos a ele, que ele nos pertença; no lugar de sermos da Terra, que a Terra seja nossa.

Essa mesma vitória do *animal laborans* demonstra nossa alienação do ser do mundo no sentido político e revela, também, a alienação do mundo de coisas. Com a existência reduzida a garantir as condições materiais de se manter vivo, participar da vida política não se apresenta como opção, mas como privilégio ou, frente a certo desencanto com os políticos profissionais, visto como inútil. Em circunstâncias ainda mais complexas, deve-se também colocar em questão o pertencimento a um mundo de coisas, a uma cidade, a um país, quando guerras civis, ocupações estrangeiras, deslocamentos étnicos e genocídios são vivenciados por tantas pessoas ao redor do planeta.

Pensar a atualização do ser do mundo é pensar também como podemos agir frente aos diversos fenômenos que aprofundam a alienação da Terra e do mundo. O estranhamento perene, nesse sentido,

conduz ao reconhecimento das múltiplas experiências de mundo, das diversas formas de vida; para reconhecer é necessário a abertura ao novo, mas, também, o exercício do juízo como atividade no qual se pode avaliar o que estamos fazendo em nossa contemporaneidade. Por sua vez, pertencer a um mundo implica não ser apenas parte passiva, mas realizar-se como parte, o que implica em tomar responsabilidade pelo mundo.

Uma tríplice normatividade desponta: 1) ser da Terra, em nosso atual contexto, nos demanda um cuidado ecológico através de ações políticas; 2) ser do mundo artificial demanda um espaço físico digno para todos os indivíduos; 3) ser do mundo político demanda a abertura a uma vida cidadã à pluralidade, como no caso do direito a ter direitos. Essa normatividade, contudo, pode ser descrita como “fraca”, pois que ela identifica problemas que precisam ser resolvidos, mas não explicita os modos pelos quais eles o devem ser. O motivo pelo qual Arendt não nos fornece resposta definitiva é dada por ela em diversos momentos da sua obra, mas em *Vita activa* há uma passagem significativa:

A todas estas questões, preocupações e problemas, este livro não sabe a resposta. As respostas que existem são dadas factualmente todos os dias e em toda a parte pelos seres humanos, e na medida em que se trate de soluções para problemas, estas são uma questão de política prática, que depende e deve depender do acordo de muitas pessoas (Arendt, 2023, p. 19).

Na medida, em que são problemas políticos, não há uma resposta técnica definitiva que possamos apenas aplicar, não há uma norma forte à qual possamos chegar dedutivamente ou indutivamente; cabe, a cada um de nós, tomar parte do debate e, a partir das experiências plurais e dos fatos políticos e científicos, buscar soluções para os nossos problemas contemporâneos. Também, nesse sentido, eu não trouxe aqui as respostas, mas tentei apontar para os problemas que são – ou, na normatividade fraca, deveriam ser – temas inalienáveis da discussão pública sobre nossa relação com o mundo e a Terra.

REFERÊNCIAS

ACNUR. *Dados: refugiados no Brasil e no mundo*. Disponível em: <https://www.acnur.org.br/dados-refugiados-no-brasil-e-no-mundo> . Acesso em: 07 de out. 2025a.

ACNUR. *Mudanças climáticas e deslocamento*. Disponível em: www.acnur.org.br/o-que-fazemos/temas-específicos/mudanças-climáticas-e-deslocamento. Acesso em: 07 de out. 2025b.

ACNUR. *Refugiados*. Disponível em: <https://www.acnur.org.br/sobre-o-acnur/quem-ajudamos/refugiados> . Acesso em: 07 de out. 2025c.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (as dificuldades da compreensão)”. In: *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Br. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

ARENDT, Hannah. *Denktagebuch*. München: Piper, 2022.

ARENDT, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft : Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper, 2017.

ARENDT, Hannah. “Hannah Arendt sobre Hannah Arendt”. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”. In: *Thinking without banister: essays in understanding 1953-1975*. New York: Schoken Books, 2018b.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. New York: Harcourt, 1978.

ARENDT, Hannah. “Nós, os refugiados”. In: ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. br.: Laura Degaspare Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarylis, 2016.

ARENDT, Hannah. “Philosophy and Politics”. In: *SOCIAL RESEARCH*, Vol. 57, No. 1 (Spring 1990), p. 73-103.

ARENDT, Hannah. “Sócrates”. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. br. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010b.

ARENDT, Hannah. “Socrates”. In: ARENDT, Hannah. *The promise of politics*. New York: Schoken Books, 2005a.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abrantes e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010a.

ARENDT, Hannah. “Understanding and politics (the difficulties of understanding)”. In: *Essays in understanding: 1934-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005b.

ARENDT, Hannah. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper, 2023.

CORREIA, Adriano. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt?. In: *Revista de Filosofia Aurora*, [S. l.], v. 25, n. 37, p. 199–222, 2013. DOI: 10.7213/aurora.25.037.DS09. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/679>. Acesso em: 4 dez. 2025.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality*: Hannah Arendt on political intersubjectivity. New York: Routledge, 2018. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315208565>



DIAS, Lucas Barreto. Hannah Arendt e os sentidos de ser do mundo: pertencimento e origem. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.1, 2026, eK26011, p. 01-24.

Recebido: 12/2025

Aprovado: 01/2026