



AS FORMAS DE ALIENAÇÃO DO MUNDO E A EXPERIÊNCIA DA AMIZADE COMO RESISTÊNCIA EM HANNAH ARENDT

THE FORMS OF ALIENATION FROM THE WORLD AND THE
EXPERIENCE OF FRIENDSHIP AS RESISTANCE IN HANNAH
ARENDT

Heloisa Helena Ribeiro Barbosa Schmaedecke¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

¹ Doutoranda da linha de pesquisa Ética e Filosofia Política da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

E-mail: schmaedeckepucheloisa@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4235039681562042>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5718-1007>.



Resumo: O propósito do presente artigo é investigar as formas pelas quais se manifestam a alienação do mundo e da Terra e suas respectivas relações com as atividades da *vita activa*: trabalho, fabricação e ação. Cada uma das atividades humanas cuja função é suportar, construir e constituir o mundo carrega uma ambiguidade que, em face das articulações e transfigurações sofridas a partir da modernidade, acaba por conduzir ao estado de abandono, desenraizamento do mundo, solidão. Com esta investigação, procura-se compreender a solidão (loneliness) não como estado psicológico, mas como forma do estar-no-mundo específica da modernidade. Tal estado humano básico é, segundo Arendt, o solo fértil para o surgimento de movimentos totalitários. Como resistência à solidão, evocamos a experiência da amizade arendtiana pensada que, diferentemente do sentimento íntimo, faz referência ao mundo, contribuindo para o fortalecimento do senso comum e convidando à responsabilidade e ao cuidado com o mundo comum e com a Terra – o lar e a morada que deverão sobreviver ao influxo das próximas gerações.

Palavras-chave: Alienação do mundo. Solidão. Totalitarismo. Amizade. Hannah Arendt.

Abstract: The purpose of this article is to investigate the ways in which world alienation manifests itself in modernity and its respective relationships with the activities of the *vita activa*: labor, work, action. Each of the human activities whose function is to support, construct and constitute the world carries an ambiguity which, given the articulations and transfigurations undergone since modernity, ends up leading to a state of abandonment and uprooting from the world. The aim of this research is to understand loneliness not as a psychological state, but as a form of being-in-the-world that is specific to modernity. According to Arendt, such basic human experience is the breeding ground for totalitarian movements. As a resistance to loneliness, we evoke the experience of Arendtian friendship which, unlike intimate feelings, refers to the world, contributing to the strengthening of common sense and inviting responsibility and care for the common world and the Earth - the home and dwelling place that must survive the influx of the next generations.

Keywords: World alienation. Loneliness. Totalitarianism. Friendship. Hannah Arendt.

Introdução

No capítulo final d'*A Condição Humana* (1958), Hannah Arendt traz para o centro de suas reflexões políticas o fenômeno da alienação do mundo – o modo de existência vigente na modernidade. Ela diagnostica na idade moderna o esvanecimento progressivo do sentido público e comum do mundo a ponto de seres humanos tornarem-se seres eminentemente privados, presos em suas subjetividades e, a um só tempo, enclausurados no cíclico processo de produção e consumo. A atitude de indiferença diante do mundo humano, de rebelião contra as condições mesmas de existência humana, Arendt conceitua sob o termo alienação do mundo, definido como “a dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o eu” (Arendt, 2004, p. 14). A alienação do mundo é no presente

[o] estado básico de toda a nossa vida porque dela e, pelo menos em parte, de seu desespero, surgiu a tremenda estrutura do edifício humano em que hoje vivemos e em cujo âmbito descobrimos até mesmo os meios de destruí-lo juntamente com todas as coisas não-produzidas-pelo-homem existentes sobre a Terra (Arendt, 2005, p. 84).

São três os eventos apontados pela autora cujas cristalizações deflagraram o processo de estranhamento do mundo: a descoberta da América, cuja consequência foi o apequenamento do globo; a Reforma Protestante, que resultou na expropriação das terras eclesiásticas e, por conseguinte, na perda de um lugar no mundo para uma imensa camada de pessoas; a invenção do telescópio e da ciência moderna². Trataremos aqui do último evento mencionado: a invenção do telescópio, “o primeiro passo experimental do homem na direção da descoberta do Universo” (Arendt, 2004, p. 262). Esse evento marca a forma mais extrema de alienação do mundo – a alienação da Terra – “a fuga da Terra para o Universo” e seu duplo especular a “fuga do mundo para dentro de si” (Arendt, 2004, p. 14).

A partir da revelação de Galileu propiciada por um instrumento técnico que inaugura a idade moderna e a ciência moderna, os segredos do universo tornaram-se acessíveis “à cognição humana”. Os seres humanos presos à condição terrestre passaram a observar a Terra como se estivessem fora dela, de um “ponto de vista arquimediano” (Arendt, 2004, p. 275), tratando-a como se pudessem analisá-la e atuar sobre ela com base em leis universais³. A partir do momento em que o telescópio

² No presente trabalho trataremos apenas de dois dos eventos mencionados por Arendt: a invenção do telescópio e a Reforma Protestante.

³ Tal atitude diante da Terra chega ao paroxismo cristalizado no evento descrito por Arendt no prólogo d'*A Condição Humana* – o lançamento do satélite artificial em 1957. A reação imediata, diz-nos Arendt diante de tal façanha, foi não assombro diante da magnitude humana, mas “alívio ante o primeiro passo para libertar o homem em sua prisão da Terra” (Arendt, 2004, p. 8).

demonstrou factualmente que os sentidos são incapazes de perceber a realidade das coisas, todas as percepções humanas foram postas sob o signo da dúvida. A reação imediata da filosofia deflagrada pela nova ciência foi a dúvida cartesiana – uma vez que nada escapa à dúvida, então a única coisa real é o próprio processo de dúvida que ocorre na mente humana. Se a verdade não é alcançada por meio daquilo que aparece aos sentidos, então o único modo de não sucumbir à dúvida é retirar-se do mundo e voltar-se para a introspecção. Entretanto, o que o homem acessa na sua interioridade não é a realidade mundana, mas os próprios processos mentais.

Diante do solipsismo moderno – esse mergulho em um si mesmo de representações mentais e processos lógicos – tem-se a perda daquilo que “nos une com outros homens, o que indica que estamos com outros homens [...] nosso senso comum, nosso autêntico sentido político” (Arendt, 2018, p. 325).

1 As atividades humanas e o enraizamento no mundo e na Terra

As atividades humanas, a saber: ação, fabricação e trabalho, estabelecem um modo de relação específico entre os seres humanos, o mundo e a Terra. Cabe ressaltar que, no prólogo d’*A Condição humana*, Arendt efetua uma distinção precisa entre a Terra e o mundo:

A Terra é a própria quintessência da condição humana, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no Universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem artifício e esforço. O mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida, o homem permanece ligado aos outros organismos vivos (Arendt, 2004, p 10).

Tal distinção é uma distinção relacional e não a afirmação do primado do mundo sobre a Terra e a natureza. Sem um mundo capaz de relacionar seus habitantes, servir-lhes de morada e abrigo, a vida humana na Terra seria impossível. De outro modo, sem o cuidado do mundo para com a Terra – a Terra, os seres vivos, a existência humana e o mundo correm o risco de extinguir-se⁴. As atividades da *vita activa* suprem, cuidam, constroem, instauram o mundo; elas correspondem às condições de possibilidade pelas quais a vida humana nos foi dada na Terra: vida e morte, natalidade e mortalidade, mundaneidade e pluralidade. Trabalho, fabricação e ação são atividades fundamentais porque estão ao

⁴ Ao apontarmos o caráter relacional da distinção arendtiana queremos evidenciar que a preocupação de Arendt com o mundo de modo algum encerra uma atitude hostil para com a Terra, a vida e a natureza ou interdita a interdependência entre os dois âmbitos. Mundo e natureza podem ser compreendidos em sua relação diferencial – o limite que separa duas entidades pode ser pensado “como divisão, mas ao mesmo tempo, [como] união entre o que separa” (Duarte, 2009, p. 135).



alcance de qualquer pessoa e porque sem elas a vida na Terra seria impossível. As atividades humanas estão enraizadas no mundo que, por sua vez, deve a elas sua existência: “o mundo ao qual viemos não existiria sem a atividade que o produziu, como no caso das coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo, ou o que o estabeleceu através da organização, como no caso do corpo político” (Arendt, 2004, p. 31).

A atividade do trabalho diz respeito à manutenção da vida em seu sentido biológico e, portanto, relaciona a vida humana à natureza; a fabricação se destina a construir o artifício humano – o mundo de coisas duráveis e palpáveis – que empresta permanência à existência humana sobre a Terra; a ação – a atividade mais própria dos seres humanos que cria um espaço *inter-esse* – o mundo das relações humanas. Assim, o mundo como artifício humano responde à necessidade humana de tangibilidade e objetividade – é o lar, o abrigo feito pelas mãos humanas com o material providenciado pela natureza. O artifício humano é erigido pelo *homo faber*, isto é, depende da capacidade humana da fabricação. Concomitantemente ao aspecto tangível do mundo, há uma mediação intangível tão real quanto o mundo objetivo de coisas – o resultado dos negócios realizados entre os habitantes do mundo, assunto da pluralidade instaurado pela ação e pelo discurso.

Ademais, Arendt enfatiza que a atividade da ação é a única capaz de constituir o lado público do mundo. O mundo é identificado em sentido estrito com a esfera pública e, portanto, diz respeito a tudo aquilo que pode ser visto e ouvido por todos – o que aparece, que tem expressão fenomênica e constitui a realidade. A realidade depende de que algo seja visto e discutido por uma pluralidade, ou seja, depende do espaço da aparência que é constituído pela presença de outros “que veem o que vemos, e ouvem o que ouvimos” (Arendt, 2004, p. 60).

Segundo a autora, a articulação das atividades dentro da *vita activa* se transformou ao longo da história: na antiguidade clássica, a filosofia platônica elevou a contemplação ao mais alto modo de vida, patamar ocupado pela ação no mundo pré-filosófico. A fabricação – e não a ação – ocupava o topo na hierarquia da *vita activa*, uma vez que a ação e a contemplação eram vistas como modos opostos de vida enquanto era percebida uma afinidade interna entre contemplação e fabricação. O trabalho manteve-se relegado ao nível mais baixo da hierarquia, mas a ação foi degradada na medida em que se transformou em mero meio para tornar a contemplação possível. Essas distinções e articulações continuaram encobertas mesmo “após a ruptura moderna com a tradição e a inversão final de sua ordem hierárquica [realizada por] Marx e Nietzsche” (Arendt, 2004, p. 25). Para Arendt, com a inversão moderna, a *vita activa* deixou de ser julgada a partir da contemplação, porém a atividade da ação jamais recuperou a sua dignidade.

A atividade da fabricação teve primazia durante toda a era moderna, mas foi o trabalho que surpreendentemente alcançou um *status* nunca antes concebido: o trabalho foi glorificado e todas as



outras atividades passaram a ser interpretadas no modo do trabalho. Essas reviravoltas e inversões das atividades humanas, suas articulações e constelações, constituem os modos pelos quais a pluralidade habita o mundo e a Terra. A localização de uma atividade (âmbito privado ou público) altera tanto o espaço em que ela se realiza quanto muda a natureza da própria atividade, impactando e condicionando a existência.

2 As ambiguidades das atividades humanas e as formas de alienação do mundo

A constelação na qual as atividades humanas se ordenam varia em cada tempo histórico alterando as feições do mundo e, por conseguinte, as relações nele estabelecidas (Arendt, 2005, p. 94). Cada uma das atividades humanas também encerra uma dualidade ou ambiguidade que, em face das inversões e transfigurações sofridas na idade moderna, são capazes de alienar os homens do mundo e da Terra. A seguir, passaremos a investigar essas ambiguidades e esses modos de alienação do mundo.

2.1 Da dualidade da fabricação à alienação tecnopoietica⁵

Arendt faz questão de trazer à luz a distinção obscurecida pela tradição de pensamento ocidental entre a atividade da fabricação responsável pelo caráter artificial, objetivo e durável do mundo; e a atividade do trabalho marcada pelo aspecto cíclico, repetitivo e pelo caráter efêmero de seus produtos cujo destino é o consumo. *O homo faber* diferentemente do *animal laborans* não se mistura aos materiais, opera sobre eles produzindo coisas que são destinadas ao uso e não ao consumo, duráveis e independentes daquele que as fabricou.

A atividade da fabricação corresponde à condição humana da mundanidade e, portanto, responde pela permanência das coisas e do próprio mundo. As preocupações do *homo faber* voltam-se para a construção do mundo e não para a vida. O mundo, como constructo humano, difere da Terra ou da natureza, ele é uma barreira artificial criada pelas mãos humanas que se interpõe entre os homens, e entre eles e o ambiente natural.

Diante do caráter cíclico de permanente movimento da natureza e da subjetividade e transitoriedade humana, coloca-se a objetividade, durabilidade e estabilidade do mundo de coisas que

⁵ Étienne Tassin destaca a alienação tecnopoietica do mundo no seu entrecruzamento com a alienação totalitária e tecnocientífica em *Un monde Commun: pour une cosmo-politique des conflits* (2003).



compõem o artifício humano. Tais objetos respondem pela solidez e familiaridade do mundo, na medida em que, ao usá-los, nos habituamos, reavemos nossa identidade cotidianamente e reconhecemos o mundo a nossa volta como algo real e confiável. Entretanto, a durabilidade, solidez e objetividade que caracterizam a fabricação implicam necessariamente a transformação da matéria em material, sua reificação. O elemento de violência é, pois, inerente a todo o fabricar: na lógica utilitarista do *homo faber*, os fins sempre justificam os meios – “a madeira justifica matar a árvore; a mesa justifica a destruição da madeira” (Arendt, 2006b, p. 358). Embora a fabricação tenha um fim determinado, tal fim nunca é um fim em si mesmo – um objeto de uso “ocupa imediatamente seu lugar em uma outra cadeia de meios e fins, em virtude de sua própria utilidade” (Arendt, 2006b, p. 358). Arendt adverte sobre os perigos trazidos pela “generalização” dessa mentalidade utilitária que impõe a utilidade como critério último para o mundo e os seres humanos que nele habitam.

O *homo faber* produz outra categoria de coisas que não se caracteriza pelo uso. A atividade fabricadora responde pela tarefa de transformar o intangível em tangível, condição indispensável à lembrança e à preservação da dimensão de profundidade humana. A fabricação materializa aquilo que nasce do espírito vivo em obras de arte – em poemas, músicas, pinturas e esculturas –, bem como em documentos e monumentos. Estes são os produtos mais nobres (“as coisas-pensamento”) que o fabricante lega ao mundo humano, mas a tarefa de tornar o efêmero e intangível em permanente e tangível guarda uma perplexidade: se por um lado, a materialização de algo que nasceu do espírito vivo é imprescindível para conferir-lhe realidade e existência, para torná-lo parte do mundo ligando as gerações passadas às vindouras; por outro, tal materialização, pode ser aquilo mesmo que transforma em letra morta o que existiu como espírito vivo.

Segundo o diagnóstico arendtiano, a era moderna foi marcada por uma das características constitutivas do fabricante: a soberania e controle de si, do mundo e da natureza. A mentalidade fabricadora pode ser exemplificada na certeza de que é possível fazer um corpo político como se faz uma mesa, forjar um novo homem como se o novo já existisse, controlar e submeter a natureza chegando ao ponto de forçar os processos naturais a se ajustarem a padrões criados pelos próprios homens. Se intensificou, portanto, na modernidade, “a esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer material” (Arendt, 2004, p. 201). Arendt chama a atenção para a expressão “material humano”, que não é uma simples metáfora inofensiva como revelam os inúmeros exemplos de nossa trajetória política e de nossas concepções científicas. A autora adverte que toda a tentativa de moldar, fabricar, modelar os seres humanos implica a “morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas enquanto homem” (Arendt, 2006, p. 322) em sua singularidade e unicidade.



Aproximando-se das preocupações que instaram o pensamento de seu amigo de longa data Hans Jonas (especialmente em *Técnica, medicina e ética*), Hannah Arendt compreende que a fabricação desse “homem futuro” criado pela ciência moderna é mais uma demonstração do afã pela ruptura com a condição humana, nas suas palavras, “uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada - um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo” (Arendt, 2004, p. 10)⁶.

Em síntese, a atividade da fabricação é responsável pela mundanização do espaço natural, pela construção de um mundo artificial capaz de tornar a vida humana possível na Terra. Contudo, a *hybris poiética* do *homo faber* potencializada na modernidade - a ambição fabricadora de forjar um novo homem, fabricar uma República e, mais tarde, artificializar a própria vida, põe em xeque o sentido mesmo do mundo:

Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser - uma morada para os homens durante sua vida na Terra - o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos (Arendt, 2004, p. 187).

Ocorre uma inesperada e crucial mudança no cenário da modernidade tardia: o triunfo do *animal laborans* sobre o *homo faber* e, por conseguinte, a promoção do trabalho ao topo das atividades da *vita activa*. Tal inversão está diretamente ligada à centralidade que o conceito de processo assumiu na modernidade: a ênfase desloca-se da utilidade para “como” algo é produzido - a coisa produzida deixa de ser um “fim verdadeiro” e passa a ser considerada na medida em que gera novos processos. Assim, o princípio de utilidade que sempre havia sido a referência da mentalidade do *homo faber* deixou de destinar-se a objetos *de* uso e *ao* uso e passou a aplicar-se ao processo de produção, ou seja, as coisas mundanas deixaram de ser consideradas em sua utilidade e passaram a ser julgadas “como resultados mais ou menos acidentais do processo de produção que lhes deu existência” (Arendt, 2004, p. 321), ou seja, perderam o seu valor. A perda de estabilidade e de segurança implicada no conceito de processo que contaminou a mentalidade do *homo faber* destruiu o objetivo último da sua atividade - a construção do mundo estável e duradouro. *O homo faber*, cujo isolamento é necessário para a realização da atividade de produção de coisas duráveis, torna-se solitário quando passa a ser tratado como *animal laborans*. Isso ocorre quando todas as atividades humanas são transformadas em trabalho

⁶ Note-se como, nesse ponto, Arendt e Jonas se aproximam da crítica ao melhorismo que, em nossos dias, é anunciado pelo programa transumanista. Sobre esse tema ver: Oliveira, Jelson. *Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.

e os homens não se relacionam mais com o mundo como criadores, ou seja, quando não são mais capazes de acrescentar algo de si ao mundo.

2.2 Da dualidade da ação à alienação tecnocientífica

A atividade da ação, cuja produtividade específica é estabelecer relações, é a única atividade capaz de instaurar o lado público do mundo, o espaço de aparição de um “quem” singular. Para melhor descrever esse espaço, Arendt se vale da metáfora da teia de relações destacando o caráter sutil, frágil e fugaz das interações que ocorrem entre os que juntos habitam o mundo em comparação à solidez das coisas fabricadas. A ação em sua dinâmica móvel tem a capacidade de desencadear novas ações e reações entretecendo um espaço que, como a metáfora da teia indica, se caracteriza pela intangibilidade, mas que é tão real quanto o mundo objetivo das coisas. A ação conjunta gera poder – uma potencialidade da convivência –, que vivifica a teia de relações e a mantém em existência somente enquanto os atores estiverem reunidos em atos e palavras vivas e que se dissipa quando eles se separam. A autora adverte que “todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões” (Arendt, 2004, p. 213).

A ação é a única atividade que “depende inteiramente da constante presença de outros” (Arendt, 2004, p. 31) – estar isolado é estar privado da capacidade de agir. Portanto, a pluralidade, além da condição “*per cam*” da ação política, é também aquilo que deve resultar e ser mantido pelo atuar conjunto. A pluralidade, diz-nos Arendt, se funda não em um necessitar do outro, mas em estar desde sempre “remetido uns aos outros”, isto é, em reconhecer que “tudo é recíproco, mútuo” e, portanto, “há que se contar com o inadequado, estranho, diferente” (Arendt, 2018, p. 37).

Há um elemento anárquico, insurrecto da ação que se consubstancia na sua dupla ilimitação: a primeira concerne ao fato da pluralidade humana e à noção de que toda a ação ocorre entre seres atuantes com vontades e intensões conflitantes, ou seja, que não é possível circunscrever a ação ou mantê-la confinada a um conjunto de agentes e circunstâncias, pois “basta um ato e, às vezes uma palavra para mudar todo um conjunto” (Arendt, 2004, p. 203) deflagrando novas relações; a segunda, podemos chamar de ilimitação ontológica e está diretamente ligada à condição humana da natalidade e à potência ilimitada de começar que cada ser singular porta não como uma propriedade, mas como um ímpeto que só se manifesta no mundo entre outros seres atuantes e que, à revelia de qualquer quadro estável, traz ao mundo a radical novidade.

À imprevisibilidade e à ilimitação constitutiva da ação juntam-se outra de suas calamidades: a irreversibilidade dos resultados, ou seja, o fato de que o agente jamais poderá voltar atrás uma vez



iniciado o empreendimento. Diferentemente das coisas fabricadas pelas mãos humanas que podem também ser destruídas pelas mesmas mãos que as criou, o processo deflagrado por um ato desdobra-se em uma infinidade de outros processos capazes de afetar a dinâmica sempre contingente dos negócios inter-humanos.

Se por um lado, a ação é a única atividade capaz de instaurar o mundo, de criar novas realidades e de deter o seu ocaso trazendo à luz o inesperado, por outro, os riscos inerentes à ação, suas calamidades e malogros, expõem uma dualidade ou ambivalência constitutiva do agir humano que aponta para sua dimensão acósmica. Étienne Tassin (2003) nomeia esse acosmismo de *acosmismo existencial* – ele está inscrito na própria dinâmica da ação e diz respeito a sua capacidade de ilimitação. A ação, segundo ele, carrega em seu âmago uma potência de destruição.

Arendt, diferentemente da grande tradição de pensamento ocidental, não condena o caráter intempestivo e espontâneo da ação. Ela jamais cede à tentação de introduzir categorias exteriores à ação que possam conferir solidez aos negócios humanos, como a instrumentalidade e violência, sob o pretexto de anular os riscos dissolutivos da pluralidade humana. Pelo contrário, a autora preserva a potência plural da ação ao evocar as potencialidades que lhe são inerentes – os remédios providenciados pela própria atividade contra seus malogros: a faculdade do perdão que se volta para o passado agindo como o “corretivo necessário aos danos inevitáveis causados pela ação” (Arendt, 2004, p. 250) desfazendo aquilo que outrora foi feito e a faculdade da promessa que “permite dispor do futuro como se fosse o presente” criando “ilhas de segurança” em meio a um oceano de incertezas vindouras (Arendt, 2004, p. 250).

Assim, Arendt coloca em evidência a estatura da ação e, por conseguinte, a magnitude de seus riscos fora do âmbito da pluralidade. Sem o perdão e a promessa “a grandeza do poder humano decorrente da capacidade de agir [...] passa inevitavelmente a subverter e a destruir, não o próprio homem, mas as condições nas quais a vida lhe foi dada (Arendt, 2004, p. 250). Nos capítulos finais d’*A Condição Humana*, a autora constata o ocaso da ação: diante de um espaço público sobredeterminado pelos interesses econômicos e contaminado pela instrumentalidade, utilidade e violência, as possibilidades do agir são solapadas. Entretanto, pondera Arendt, “retemos ainda a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processos, muito embora essa capacidade tenha se tornado prerrogativa dos cientistas” (Arendt, 2004, p. 337). A tecnologia e a ciência moderna, consumadas na segunda metade do século XX, introduziram a ação com sua fragilidade, ilimitação e imprevisibilidade no reino da natureza “onde não há remédio para desfazer o que foi feito” (Arendt, 2004, p. 258). Ademais, a ação meramente como capacidade de iniciar processos perde sua potencialidade de revelar um quem singular e de entretecer a teia plural de relações humanas:



A ação dos cientistas, que intervêm com a natureza do ponto de vista do universo e não com a textura das relações humanas, não tem o caráter revelador da ação nem a capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica – caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte de sentido que ilumina a existência humana (Arendt, 2004, p. 337).

Em síntese, a perda do espaço público e a migração da categoria da ação com sua imprevisibilidade para o domínio da natureza, cujas forças são por si só incontroláveis, encerra riscos de destruição com os quais a humanidade jamais se defrontou. A ação humana tem a potencialidade de iniciar processos, o resultado de atuar no domínio natural é transformar a natureza em um processo desencadeado pelos próprios homens. O diagnóstico arendtiano da modernidade chama atenção para os perigos implicados nessa, por assim dizer, “ampliação” do ímpeto de agir que “extingue a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano”⁷ (Arendt, 2004, p. 337).

No mundo moderno, como bem observa Tassin (2003) em consonância com Arendt, há o entrecruzamento entre a ilimitação da ação e as categorias do *homo faber*: instrumentalidade, violência e domínio da natureza. A *hybris* tecnopoiética aliada à tecnocientífica presente nas duas guerras mundiais e nas experiências totalitárias dos campos de concentração – os laboratórios de cadáveres vivos – perdura nos fenômenos que marcaram a segunda metade do século XX e em seus desdobramentos no presente revelando um poder sobre-humano de destruição da morada terrena e da vida humana:

a supremacia do átomo, que torna o homem capaz de uma autonomia energética e o dota ao mesmo tempo de uma pujança de destruição total, o desenvolvimento de uma robótica que deve permitir uma automação no trabalho que livrará os homens da condição vital de trabalhadores; a conquista do espaço que significa ilusoriamente para os seres humanos escapar de sua prisão na terra e de recriar artificialmente as condições de sua sobrevivência, o controle do nascimento pela procriação artificial e do fim da vida pelas técnicas e produtos sintéticos que significam perigosamente que os homens se imaginam no lugar do Deus criador. Cada um desses aspectos revela que os seres humanos dispõem de um poder de se libertar das condições que os faz humanos e que ao mesmo tempo os mantem em uma posição determinada e modesta de serem condicionados ao sistema do Universo (Tassin, 2003, p. 149).

⁷ Por mundo moderno, Arendt entende o mundo em que vivemos e que surgiu com as primeiras explosões atômicas.



2.3 Da dualidade do trabalho (labor) à alienação fusional dos indiferentes

O trabalho corresponde à condição humana da vida em seu sentido biológico e, portanto, responde às necessidades inexoráveis do processo vital, garantindo assim não só a vida individual, mas a vida da espécie. As coisas produzidas pelo trabalho, ou seja, as coisas necessárias à manutenção da vida, são as “menos mundanas” e “mais naturais” (Arendt, 2004, p. 108). O trabalho, diferentemente da fabricação, não produz bens duráveis e seus produtos não permanecem em existência tempo suficiente para compor o mundo. Contudo, por estar enraizado na condição humana da natalidade⁸ e, por conseguinte, portar um elemento de iniciativa, o trabalho em alguma medida partilha com a fabricação e a ação a tarefa de suprir e preservar um mundo que deve suportar o influxo das gerações vindouras que nele chegam como estranhas.

Se, por um lado, *o animal laborans* está constitutivamente alheio à dimensão pública do mundo, por outro, Arendt reconhece que o trabalho vincula a espécie humana à natureza e, embora o seu resultado final se esgote no próprio processo vital de produzir e consumir, esforçar-se e descansar, ele gera uma felicidade genuína:

na medida em que nós também somos [...] criaturas vivas, [...] é o único modo de podermos [...] permanecer [...] de maneira satisfeita no ciclo prescrito pela natureza, esforçando-nos e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e desprovida de finalidade com a qual dia e noite, vida e morte, seguem-se um ao outro. A recompensa pelo esforço e preocupação, embora não deixe nada atrás de si, é ainda mais real e menos fútil do que qualquer outra forma de felicidade (Arendt, 2006b, p. 351).

Cabe ao trabalho a luta implacável e permanente, portanto, pouco produtiva, contra os processos devoradores da natureza que ameaçam a durabilidade do mundo. Ademais, não podemos esquecer que os seres humanos também são criaturas naturais cujo equilíbrio com o ciclo da vida dá-se através da atividade do trabalho. Tal equilíbrio é perturbado pela miséria e pela pobreza, mas também pela riqueza e pela abundância. No primeiro caso, à exaustão não se segue o descanso e a recompensa, mas o contínuo sacrifício que não conhece redenção; no segundo caso, uma vida sem esforço é dominada pelo tédio e tragada pelos processos metabólicos.

Nesse ponto da argumentação, é oportuno trazer à luz o segundo evento citado pela autora: a Reforma Protestante e sua consequência imprevista - a expropriação das terras eclesiásticas que

⁸ A natalidade, conforme Arendt a concebe, não é o mesmo que o nascimento – o mero aparecimento físico de um novo ser na vida que é comum a plantas e animais – ela diz respeito à inserção de uma nova singularidade humana em um mundo preexistente.



deflagraram “o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social” (Arendt, 2004, p. 260). Tal evento impactou profundamente a natureza própria da atividade do trabalho e, por conseguinte, levou ao declínio do mundo público e comum. Com a expropriação deflagrada pela Reforma, grandes camadas da população perderam suas propriedades, ou seja, foram “despojadas de seu lugar no mundo e expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida” (Arendt, 2004, p. 267)⁹. A expropriação engendrou o processo de acúmulo de riquezas e a concomitante capacidade de transformar a riqueza em capital através do trabalho e de sua exploração. Entretanto, a expropriação e o acúmulo econômico não cessaram com a satisfação das necessidades ou desejos de uma classe, mas alimentaram um fluxo contínuo de “mais expropriações, maior produtividade e mais apropriações” (Arendt, 2004, p. 267), ao qual se seguiu um crescente processo de produção e consumo. Tal ciclo, cuja produtividade é comparada à fertilidade dos ciclos naturais, depende de que a “durabilidade mundana e a estabilidade não [interfiram] e [de que] todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior” (Arendt, 2004, p. 268). Tal processo, que Marx denominou de processo vital da sociedade está, pois, inexoravelmente ligado à alienação do mundo que o engendrou. Para mantê-lo, o homem reduz-se ao *animal laborans* e, como vimos, todas as atividades humanas passam a ter por objetivo último a manutenção do processo vital individual e da sociedade, ou seja, transformam-se em trabalho. A preocupação da sociedade não é com o mundo comum, mas com a garantia da continuidade do ciclo de trabalho e consumo. A fim de impedir que esse ciclo seja interrompido, a sociedade exige que os homens aquiesçam “num tipo funcional de conduta entorpecida e tranquilizada” (Arendt, 2004, p. 335).

A alienação econômica do mundo pode ser descrita em duas etapas: a primeira foi marcada pela extrema pobreza, pela crueldade da expropriação e do despojamento em sua dupla face: da família e da propriedade; a segunda se materializou quando a sociedade se tornou o sujeito do processo vital, fornecendo o pertencimento a uma classe social como substituto daquele oferecido pela família como unidade que detinha um pedaço próprio do mundo. Ademais, a sociedade alçou o status de “propriedade tangível” e foi identificada com o Estado-nação. Arendt constata que “a homogeneidade da população e seu arraigamento ao solo passam a ser os requisitos do estado nacional em toda a parte” (Arendt, 2004, p. 269). Contudo, o Estado-nação não foi capaz de fazer frente à alienação do mundo, uma vez perdido aquele pertencimento que a propriedade de um pedaço do mundo é capaz de conferir.

⁹ Para Arendt, riqueza e propriedade são coisas distintas: a propriedade é “uma parte do mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem” (Arendt, 2004, p. 265).



Dessa forma, podemos concluir que o eclipse do mundo comum se inicia com a perda de um lugar próprio no mundo. Tal perda é um “fator [...] crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade, alienada de mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas” (Arendt, 2004, p. 269). Dois são os fenômenos que propiciaram o surgimento das massas desarraigadas e, por conseguinte, dos movimentos totalitários: o imenso contingente humano de deslocados, sem lugar no mundo – o refugio da terra – e o colapso do sistema de classes que deixa de fornecer um sentido de compartilhamento de interesses e vínculos mundanos.

A condição de possibilidade do totalitarismo é, portanto, a quantidade quase inesgotável de material humano aliada ao sentimento de solidão e superfluidade que se consubstancia no desprezo pela vida humana – o fenômeno das massas:

o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número ou à sua indiferença, não se podem integrar em uma organização baseada no interesse comum (agregações, sindicatos), pessoas neutras e politicamente indiferentes (Arendt, 2006, p. 361).

Diante da perda de um mundo comum que reúna e separe seus habitantes, da perda da experiência da ação como participação ativa e conjunta nos negócios de interesse público, emerge um ativismo da “massa de pessoas para as quais a cena pública não desperta interesse” (Dias, 2019, p. 2). Arendt adverte que os indiferentes, uma vez mobilizados, adquirem “apetite por organização política” (Arendt, 2006, p. 381), a fim de substituir a perda de vínculo com o mundo. O terror totalitário prospera precisamente ali onde os vínculos com o mundo estão devastados impossibilitando qualquer recomposição das relações e a ideologia funciona como uma prótese que produz um mundo completamente “coerente” no lugar de um “mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma” (Arendt, 2006, p. 530) acomodando os seres humanos ao papel de habitantes perpétuos do deserto que passam a pairar fantasmagoricamente, sem raízes, sem profundidade.

Arendt refere-se em *Origens do Totalitarismo* (1951) aos indiferentes facilmente recrutáveis e organizáveis dos anos 20 pelos movimentos totalitários, mas podemos constatar que esse modo de alienação fusional é a marca do mundo contemporâneo. Dias (2019) identifica no ativismo digital (a capacidade ilimitada de se propagar discursos de ódio e narrativas conspiratórias) o palco que dá expressão às frustrações da massa de indiferentes no presente. Os indiferentes ao comum do mundo experimentam cotidianamente a sensação de solidão buscando amparo em um mundo fictício que os afasta progressivamente da realidade compartilhada. Entretanto, a verdade factual (tão ameaçada em nosso tempo) depende da convivência – de vínculos entre as pessoas e entre elas e o mundo que

possibilitem o testemunho de uma pluralidade de vozes interessadas no mesmo objeto – o mundo. A solidão (*loneliness*), o solo fértil para o domínio totalitário, ocorre de forma mais radical não quando os indivíduos estão apartados fisicamente dos demais, mas quando, rodeados por muitos, negam a condição humana da pluralidade e transformam-se em réplicas de um mesmo modelo.

3 A experiência da amizade como resistência à alienação do mundo e à solidão (*loneliness*)

A alienação do mundo – o estado básico em que transcorre a vida humana na modernidade – tem como seu correlato o fenômeno da solidão (*loneliness*), a experiência de abandono e desolação – abandono não só de toda a companhia humana, mas da própria companhia, uma incapacidade de pensar e de sentir. Ela é precedida pelo isolamento – quando a possibilidade de agir em conjunto, de dialogar com seus pares na esfera pública é bloqueada. Se as formas de relação com os outros em sua singularidade e com o mundo foram minadas, a tentação em buscar abrigo nas relações fusionais, no calor fraterno, na migração interior e, por fim, nos movimentos de massa torna-se irresistível. Em uma sociedade de massas, os indivíduos estão enclausurados em suas subjetividades, ou seja, o centro de suas preocupações não é o mundo, mas sim suas vidas privadas. Voltados para si mesmos carecem de uma relação de profundidade com os outros e com o mundo, vivendo como que pairando sob a superfície da realidade. O mundo deixa de ser humano porque não é mais objeto do diálogo; a Terra e todos os seus habitantes passam a ser supérfluos, mero material a ser consumido e descartado. Perde-se aquele senso de comunidade (*senso communis*), de orientação, de partilha, que nos permite estar no mundo e caminhar entre seres que coabitam a mesma morada sem colidir com eles.

Como resistência à solidão, à perda do sentimento do comum, encontramos em Arendt uma experiência potente: a amizade – uma abertura ao mundo, um vínculo entre os seres humanos e o mundo e entre eles e a Terra, um vínculo que não é homogeneizante (étnico, racial, religioso, ideológico), mas sim relacional. Nas palavras de Arendt, a amizade “não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva as referências ao mundo” (Arendt, 2021, p. 34). O que a autora faz questão de destacar com essas considerações é que a amizade não é um sentimento íntimo, subjetivo, mas leva em conta o mundo e, portanto, é capaz de criar espaços de aparência nos quais seres singulares e plurais podem partilhar o modo como o mundo lhes aparece entretecendo a teia de relações humanas. Tais exigências políticas dizem respeito à durabilidade do mundo – o lar, a morada humana, construída pelas mãos humanas e constituída pela ação e pelo discurso. A amizade é um modo



privilegiado de *amor mundi*, uma disposição “em partilhar o mundo com outros homens” (Arendt, 2021, p. 34) que são diferentes, únicos e irrepetíveis. Estar disposto a partilhar o mundo implica a responsabilidade pelos outros, pelo mundo e pela Terra, uma responsabilidade pela preservação e cuidado por um mundo que deverá abrigar as gerações vindouras. A amizade como disposição de viver em comum exige coragem para deixar o solipsismo, a intimidade, os interesses meramente privados. Essa disposição em partilhar o mundo com os outros é antecipada na esfera do pensamento quando o eu desdobra-se em dois – o outro eu, o amigo, representa todas as outras pessoas com quem potencialmente convivo. Eis que o pensamento não é um diálogo solitário, mas “o diálogo antecipado com os outros” (Arendt, 2021, p. 17), um diálogo propriamente político, ou seja, em que se vê o mundo do ponto de vista do outro, sem perder a identidade, “sem adotar cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em outro lugar” (Arendt, 2005, p. 299).

Em *Filosofia e Política* (1990), Arendt afirma que a amizade consiste no falar sobre aquilo que os amigos têm em comum” (Arendt, 2002, p. 98) ou seja, a essência da amizade consiste no diálogo – nesse intercâmbio aquilo que é objeto do discurso, que está entre eles, torna-se cada vez mais comum aos amigos e, com o tempo transcorrido, acaba por constituir um mundo em miniatura. Arendt extrai daí o componente político inscrito na amizade: somente um amigo compreende como o mundo comum se abre ao outro, ou seja, um amigo consegue compreender como a realidade aparece para o outro sem que, para isso, os amigos tenham que ser iguais. Não se trata de pontos de vista subjetivos, mas de aspectos singulares da realidade que se revelam e passam a ser comunicáveis. Eis que o exercício político contínuo da amizade é capaz de fortalecer nosso sentido de comunidade, nosso senso comum (*sensu communis*). Nessa direção, afirma Roviello: “o senso comum é o horizonte indeterminado de uma comunidade de sentido para o qual se abre cada perspectiva singular, mas estas diferenças não são redutíveis a um denominador comum” (1987, p. 116). Logo, a amizade arendtianamente pensada não exige concordância unânime¹⁰, pelo contrário, o dissenso e até mesmo o conflito fazem parte dessa experiência cuja marca distintiva é a pluralidade. À amizade basta a decência respeitosa, o que impede a demonização do outro e, por sua vez, obsta a destruição do comum do mundo. Em verdade, a autora compreende a amizade política sob a forma do respeito: “uma espécie de amizade sem intimidade ou proximidade; [...] uma consideração pela pessoa nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós” (Arendt, 2004, pp. 254-255). Por fim, podemos considerar a amizade um elo entre pensamento e ação em Arendt: o pensamento na forma da amizade capaz de se mover em liberdade, de sair em visitação às diversas posições e opiniões dos outros com quem potencialmente vivemos em

¹⁰ Arendt afirma que a unanimidade, a consideração do mundo sob um único aspecto decreta o ocaso do mundo comum. Em suas palavras “Isso pode ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma mesma família, cada um a [...] prolongar a perspectiva do vizinho” (Arendt, 2004, p. 67).



comum e a amizade em forma de ação: a disposição ativa e corajosa de partilhar e construir o mundo com outros que são diferentes. Desse modo, o estar a sós do pensamento não é solidão, mas *solitude* - a condição para que se possa estar entre outros no mundo, é um abrir-se à presença dos outros e reafirmar a condição humana da pluralidade inscrita em cada um de nós.

Considerações finais

No decorrer destas reflexões, identificamos os modos pelos quais a alienação do mundo se manifesta no presente, a saber: na forma tecnopoiética, tecnocientífica e fusional dos indiferentes. As três formas se interconectam e se recobrem operando sob a égide da ânsia homogeneizante (seja ela étnica, religiosa ou ideológica) ameaçando a convivência plural e a existência terrena. Em todas as formas de manifestação da alienação, o mundo tanto como espaço público de aparição de singularidades como morada digna e estável construída e compartilhada é recusado, vilipendiado, desertificado. Trata-se de uma crise do pertencimento não só ao mundo, mas à Terra, alimentada por um poder tecnocientífico capaz de tornar a ruptura entre os seres humanos e o único habitat capaz de lhes fornecer as condições de existência incontornável. A alienação do mundo e o fenômeno da solidão (*loneliness*) estão intrinsecamente relacionados. Para Arendt, a solidão não é um fenômeno psicológico, mas a experiência diária das massas desenraizadas e supérfluas. A solidão, portanto, consiste em um estado de desolação que abarca todas as dimensões da vida, ou seja, um estado de estranhamento, superficialidade e ausência de mundo, o solo fértil para alastramento de formas totalitárias de governo. Como antídoto ao estado de solidão, Arendt convida à amizade - o estar-em-companhia: a companhia do outro eu na esfera do pensamento - aquele que representa todos os outros com quem potencialmente convivo - ou seja, o pensamento na forma de amizade e a amizade na forma de ação - a coragem de deixar a privatividade e estar-com-outros seres plurais construindo e preservando um mundo comum que deve sobreviver ao influxo de recém-chegados e durar para as gerações futuras.

Recebido em: 02/06/2024

Aceito em: 23/09/2024

Publicado em: 28/10/2024



REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. *In: A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 91-115.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Diário Filosófico, 1950-1973*. Trad. R. Gabás, prólogo de Fina Birulés. Barcelona: Herder, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Sobre Hannah Arendt*. Trad. Adriano Correia. Revista Inquietude, Goiânia, v. 1, n. 2, 2010. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B4AeuuKw4oJnblBFTFVObTlObGM/view?resourcekey=0-pUJUXi-Oo5EMTWiDnWq-sw>. Acesso em: 08 fev. 2024.
- DIAS, Thiago. Hannah Arendt e o ativismo dos indiferentes. *Revista Cult*, abril, 2019. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/hannah-arendt-bolsonarismo/>. Acesso em: 10 fev. 2024.
- DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. *In: ARENDT, H. Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 131-167.
- OLIVEIRA, Jelson. *Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Bénédicte Houart; João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.
- TASSIN, Etienne. *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Suil, 2003.