



<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2024.1.45547>

SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Condicionalidade e intencionalidade em Hannah Arendt

Conditionality and intentionality in Hannah Arendt

Condicionalidad y intencionalidad en Hannah Arendt

Lucas Barreto Dias¹

orcid.org/0000-0002-1892-9171

lucas.noglb@gmail.com

Recebido: 12 dez. 2023.

Aprovado: 11 mai. 2024.

Publicado: 30 jul. 2024.

Resumo: Desenvolvo neste artigo uma interpretação sobre o conceito de condição humana no pensamento de Hannah Arendt. Para tanto, é explicitado o método da desnaturalização: rejeita-se o critério da natureza humana para, em seu lugar, elaborar o que seria a condição humana. A partir disso, o argumento central busca descrever os ganhos teóricos advindos dos conceitos de condicionalidade e intencionalidade. O primeiro diz respeito a uma situação existencial pela qual se é afetado pelo mundo. Já o segundo se relaciona tanto com o modo pelo qual os seres humanos são sempre vinculados a um mundo que os afeta intencionalmente, quanto ao movimento intencional que cada ser humano realiza ao agir. A condição humana se desvela, portanto, por uma situação existencial de pertencimento e estranhamento ao mundo, bem como por meio de uma dupla intencionalidade entre pluralidade humana e mundo comum.

Palavras-chave: Hannah Arendt; desnaturalização; condicionalidade; intencionalidade; mundo.

Abstract: This article interprets the human condition concept in Hannah Arendt's thoughts. To this end, the method of denaturalization is explained: the criterion of human nature is rejected to, instead, elaborate what the human condition would be. From this, the central argument seeks to describe the theoretical gains arising from the concepts of conditionality and intentionality. The first concerns an existential situation in which one is affected by the world. The second relates to how human beings are invariably linked to a world that intentionally affects them and to the intentional movement that each human being carries out when acting. Therefore, the human condition is revealed through an existential situation of belonging and estrangement from the world and a double intentionality between human plurality and the common world.

Keywords: Hannah Arendt, denaturalization, conditionality, intentionality, world

Resumen: En este artículo desarrollo una interpretación del concepto de condición humana en el pensamiento de Hannah Arendt. Para ello se explica el método de la desnaturalización: se rechaza el criterio de la naturaleza humana para, en cambio, elaborar cuál sería la condición humana. A partir de esto, el argumento central busca describir los beneficios teóricos que surgen de los conceptos de condicionalidad e intencionalidad. La primera se refiere a una situación existencial en la que uno se ve afectado por el mundo. El segundo se relaciona tanto con la forma en que los seres humanos están siempre vinculados a un mundo que los afecta intencionalmente, como con el movimiento intencional que cada ser humano realiza al actuar. La condición humana se revela, por tanto, a través de una situación existencial de pertenencia y extrañamiento del mundo, así como a través de una doble intencionalidad entre la pluralidad humana y el mundo común.

Palabras clave: Hannah Arendt; desnaturalización; condicionalidad; intencionalidad; mundo.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE), Fortaleza, Ceará, Brasil. Universidade Estadual do Ceará (UECE), Itaperi, Ceará, Brasil.

Eu sei que gente se acostuma, mas não devia.
Marina Colasanti

Introdução

Em abril de 1955, três anos antes da publicação de *A condição humana*, Hannah Arendt (1906-1975) se perguntava em seu *Diário Filosófico*: "O que há na Condição Humana que torna a política possível e necessária? Ou: por que há alguém e não, antes, ninguém? (A dupla ameaça da nadaidade [*nothingness*] e da ninguém-dade [*nobody-ness*]). Ou: por que nós somos no plural e não no singular?" (ARENDR, 2006, p. 507). A questão arendtiana acerca da pluralidade e da condição humana, que a conduz até o texto de 1958, não apenas não se esgotaria com suas reflexões acerca da *vita activa*, como se tornaria tema central também de *A vida do espírito* ao afirmar desde o início da obra seu elemento orientador: a pluralidade como lei da Terra, o homem² como ser do mundo.

A referência a Heidegger (1889-1976), na citação acima, desponta aos seus leitores, sobretudo àqueles que têm em mente seu *Introdução à metafísica*, quando o filósofo atualiza o questionamento de Leibniz (1646-1716), "Por que há o Ser e não antes o nada?", sob sua ótica: "Por que há simplesmente o ente e não antes o nada" (HEIDEGGER, 1999, p. 33). Na medida em que o compromisso de Arendt não é com a metafísica, mas com "o que estamos fazendo quando estamos ativos"³ (ARENDR, 1994, p.12), sua pergunta é reformulada sob outro aspecto, centralizando sua preocupação com a pluralidade humana e a política. Arendt, portanto, realiza também um

deslocamento: não se trata de uma pergunta pelo Ser – ou do ente enquanto ente –, mas pelos homens, pelo fato da pluralidade humana: por que somos no plural? Seu esforço é para mostrar que nossa existência, na linha de Jaspers (ARENDR, 2008, p. 210-216), só é possível sob este aspecto, não há existência possível no singular, somos sempre constitutivos e constituintes da humanidade. A pluralidade é um existencial de primeira instância no pensamento arendtiano, elemento que faz com que ela afirme, fazendo aqui seu segundo deslocamento de Heidegger, que "somos do mundo, e não apenas estamos nele" (ARENDR, 2010, p. 89), isto é, os seres humanos devem ser considerados pluralmente e pelo existencial 'ser do mundo', e não meramente *no mundo*.

Seu questionamento acerca da pluralidade é avaliado segundo uma mudança de paradigma quanto à existência humana. Arendt evita designar alguma substância humana específica, o que a conduz a uma mudança conceitual: no lugar de buscar definir a natureza humana, cabe compreender as condições pelas quais a existência humana é possível. Nesse sentido, dedico-me a analisar a noção de *condição* presente em *A condição humana* a fim de pensar elementos teórico-metodológicos presentes no pensamento de Arendt.

O que será possível verificar está vinculado a uma concepção de que não apenas se abandona metodologicamente a pergunta sobre a natureza humana, mas se ergue o questionamento acerca daquilo que cerca a existência humana, que a influencia e a condiciona, ao mesmo tempo que

² Hannah Arendt utiliza, em geral, o termo "homem" ou "homens" como sinônimo de "ser humano" ou "seres humano". Apesar de considerar inadequado, mantivei nas citações diretas e indiretas o termo em respeito ao texto original, contudo, em outras passagens terei preferência pela terminologia mais abrangente de "ser humano" ou "seres humanos"

³ Neste artigo utilizarei tanto a edição alemã (original de 1961) quanto a estadunidense (de 1958) e a brasileira (tradução da edição de 1958) de *A condição humana*. Isso ocorre pelo fato de Arendt, ao verter *The human condition* para o alemão *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, não ter feito tão somente a tradução, como também ter ampliado a sua própria obra. Ademais, dado ser a língua materna aquilo que a autora guarda consigo, encontra-se em seu *Denktagebuch* muitas passagens de *The human condition* escritas originalmente em alemão. Nesse sentido, quando verificar uma variação relevante na alemã, farei referência a ela, quando não, referenciarei a tradução brasileira cotejada com a estadunidense. Nesta passagem, por exemplo, se encontra uma ampliação na versão alemã frente às estadunidense e brasileira. Enquanto a autora, em inglês, diria simplesmente que o tema central do livro seria "What we are doing" ("O que estamos fazendo"), em alemão ela complementa com a frase subordinada "quando estamos ativos" ("Was wir tun, wenn wir tätig sind"). Penso que essa explicitação adicional nos revela de modo ainda mais latente a preocupação de Arendt com as atividades humanas, alvos de sua fenomenologia: o trabalho, a obra e a ação. Embora o tema do pensamento também desponte em alguns momentos em sua reflexão, sua preocupação se move tendo em vista compreender como atuamos no mundo frente às condições que se apresentam a nós, isto é, qual é a nossa situação contemporânea frente ao que a era moderna nos legou, ou, ainda, como se revela no título da tradução francesa – *Condition de l'homme moderne* –, qual a condição na qual se encontram os seres humanos do mundo moderno (após as explosões atômicas) frente o que lhe legou a era moderna (do século XVII ao início do XX) (ARENDR, 2018).

não elimina nela a espontaneidade. A *condição*, isto é, a condicionalidade da existência humana, desponta como elemento existencial que dá suporte a outros existenciais, sejam as demais condições humanas – tais como as diretamente ditas por Arendt: “a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra” (ARENDR, 2018, p. 13) – sejam outras atividades e elementos com os quais os seres humanos se vinculam e que passam, por sua vez, a se constituírem também como condições para a existência humana.

Argumento que este modelo pelo qual Arendt constrói seu pensamento político provém de um afastamento da moldura tradicional da filosofia política em que as atividades humanas seriam, segundo a autora, sempre fundamentadas a partir de elementos extrínsecos ao mundo público. Esta compreensão filosófica clássica operaria seja recorrendo a critérios metafísicos clássicos que buscam normatizar a ação humana segundo uma definição pré-estabelecida, reduzindo a vida política à simples fabricação de um mundo já visualizado pela razão; seja partindo dos modelos não-políticos provenientes da vida privada em que historicamente a pluralidade foi negada e não há um intercâmbio de opiniões sobre a vida política, mas tão somente a dominação de uns sobre outros.

A ressignificação do pensamento político empreendido por Arendt abre a possibilidade para que pensemos a vida pública não com métodos, critérios e valores extrínsecos que a normatizam em absoluto, mas, também, por elementos intrínsecos à política, compreendendo sua dignidade própria. Para tanto, explícito, de início, como o método da desnaturalização leva Arendt a uma compreensão da condição humana; em seguida, demonstro que a condicionalidade da existência humana está vinculada à designação de que somos *do* mundo – e não meramente que somos nele –, perspectiva constituída sob um

‘pano de fundo’ fenomenológico, principalmente através do conceito de intencionalidade, o qual é ressignificado por Arendt em seu texto *A vida do espírito* pela noção de ‘intencionalidade das aparências’. Por fim, exponho como esse modelo de pensamento está vinculado a uma outra maneira de pensar a vida política sem a submeter a critérios de dominação.

O abandono da natureza humana: a desnaturalização

Neste tópico, desenvolvo o argumento de que Arendt faz o seguinte deslocamento conceitual: no lugar da questão ontológica sobre a natureza humana, erige-se a questão existencial sobre aquilo que condiciona a existência humana, sobre *as condições* com as quais cada um de nós se relaciona e que, em certa medida, orienta o modo de ser dos homens e mulheres. Contudo, para a pensadora, “a condição humana compreende mais do que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (ARENDR, 2018, p. 11). Nesse sentido, em vez de discutir em que medida as *condições* específicas podem ser compreendidas como existenciais, argumento que a própria noção de uma *condicionalidade* é pressuposta para o pensamento arendtiano, o que coloca a questão sobre se, e em que medida, seria possível afirmar que este é ainda um traço ontológico presente na tese de Arendt.

Posiciono-me, neste aspecto, afirmando que se trata precisamente do abandono da ontologia metafisicamente orientada⁴, bem como de uma antropologia filosófica⁵ que designe quaisquer aspectos essenciais constituintes do ser humano, isso porque, tanto a ontologia quanto a antropologia desenvolvem seus argumentos com base em certa concepção de uma natureza, ao passo que, em Arendt, vemos a desnaturalização como método de pensamento. Cabe, então, perceber que a noção de condicionalidade é mais bem

⁴ Penso que seria possível indicar, quando muito, que o termo *condição* possui uma função ontológica desprovida de qualquer substancialidade, referindo-se à estrutura pela qual os homens – no plural – se relacionam entre si e com o mundo. Uma natureza desnaturada, por assim dizer, que não impõe quaisquer conteúdos quiditativos, mas funciona como abertura ao mundo e aos homens e, em contrapartida, uma abertura a partir do mundo e dos outros a si mesmo.

⁵ Aproximo-me, então, sob este aspecto, mais de Marc Le Ny (2013), ao criticar uma antropologia em Arendt, do que de Marieke Borren (2009), que tenta circunscrever uma dimensão antropológica na fenomenologia arendtiana.

compreendida como um existencial primário de raiz fenomenológica, na medida em que abre espaço para ambas as intencionalidades: aquela relativamente à abertura dos homens ao mundo, a intencionalidade da consciência constituída pluralmente, e aquela que entende o mundo como objetividade que se mostra à pluralidade humana, a intencionalidade das aparências (ARENDT, 2010).⁶

Em junho de 1951, Arendt escreve em seus *Diários de pensamento* ser por meio da “desnaturalização dos fenômenos históricos” que se é possível chegar em uma melhor compreensão da “teoria do evento e dos elementos que confluem nele”. O meio pelo qual essa atividade compreensiva se realiza, todavia, é através da “negação da resposta adequada (miséria, indignação, etc.)” (ARENDT, 2006, p. 102-103). O ato de desnaturalizar desponta como método para o pensamento político. Sua estrutura, expõe Arendt ainda de maneira embrionária, recusa determinados elementos que possam ser postos como causas desencadeadoras do evento, o que implica não submeter a política à explicação pelo critério da causalidade.⁷

O termo “desnaturalização”, em sentido mais amplo, pode ser interpretado enquanto a retirada de propriedades presumidas como substanciais de determinado objeto – um elemento químico ou certo composto orgânico, por exemplo –, ou, ainda, como uma perspectiva em que se recusa uma natureza imutável pela qual algo existe e/ou se desenvolve. Desnaturalizar significa uma dessubstancialização, uma recusa da “resposta adequada” como estrutura natural pela qual algo possa ser absolutamente explicado. Esta crítica, inclusive, ganha forma quando, no capítulo cinco de *A condição humana*, Arendt critica a perspectiva pela qual “as ações humanas se pareceriam com os movimentos de títeres”, indicando ser

Platão aquele responsável por

inventar a metáfora do *ator* que, nos bastidores, por trás dos homens que atuam, puxa os cordões e é responsável pela estória. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as estórias reais, ao contrário das que inventamos, não têm *autor*; como tal, é o verdadeiro precursor da Providência, da “mão invisível”, da Natureza, do “espírito do mundo”, do interesse de classe e de outras noções semelhantes (ARENDT, 2018, p. 229-230, grifos meus).

Não se trata, então, de buscar por critérios universais capazes de adequar a realidade para explicá-la; isso não é senão uma forma de naturalizar a compreensão dos fenômenos histórico-políticos buscando um ator e um autor secreto, o qual operaria como a natureza sobre todos os indivíduos, de modo que nossas ações não passariam de respostas adequadas aos critérios adequados.

Quando, então, em *A condição humana* a questão acerca da natureza humana é posta de lado, nesse mesmo movimento, assume-se a condição humana como base fenomenológica de interpretação dos seres humanos e de suas atividades. Arendt atualiza seu método de desnaturalização, exposto nos *Diários*, afirmando a condicionalidade humana como forma de compreender a *vita activa*. Desnaturalizar a existência humana é recusar uma substancialidade pela qual não só os indivíduos possam ser explicados, mas também suas atividades, as quais se relacionam com o mundo e são impactadas por ele sob os mais diferentes signos.

A perspectiva de que a existência humana não deve mais ser pensada por meio da categoria de natureza, mas pelo existencial da condição, é abordada por Arendt com enfoque político, demarcação que a conduz à discussão, em *A condição humana*, sobre as atividades que compõem o que ela denomina de *vita activa*: o trabalho, a

⁶ Atualmente, uma das principais referências a interpretar a filosofia de Arendt por uma via fenomenológica é a obra de Sophie Loidolt (2018), para quem a pluralidade ganha um estatuto filosófico original na tradição da fenomenologia, motivo pelo qual a autora utiliza a expressão “fenomenologia da pluralidade” no próprio título de sua obra.

⁷ Para uma perspectiva mais detalhada sobre a desnaturalização como método do pensamento político de Arendt, cf. Dias, 2023. “Desnaturalizar os fenômenos políticos, nesse sentido, diz respeito a uma leitura dos acontecimentos e das ações humanas que tem como prerrogativa não identificar umnexo causal inexorável, tal como se poderia proceder nas ciências da natureza; no lugar disso, cabe identificar quais experiências são retomadas nesses fenômenos e quais realidades elas são capazes de nos revelar. [...] A recusa da ‘resposta adequada’ refere-se à utilização de determinadas ideias que operam como estruturas capazes de mover a História, uma busca por determinações extrínsecas às ações e aos eventos que Arendt rechaça” (DIAS, 2023 p. 155).

obra e a ação. Arendt critica as molduras conceituais focadas em uma explicação proveniente da espécie humana, como se em nossa natureza houvesse já descrita a substancialidade da existência. No lugar, portanto, de analisar o ser humano enquanto elemento natural (*man-kind*, no inglês; *Menschengeschlechts*, no alemão), Arendt está mais envolvida em compreender a humanidade em sua perspectiva mundana (*mankind*; *Menschheit*).

Para além de seu tópico central, *A condição humana* ergue em comunhão com a teoria política um tipo próprio de fenomenologia política constituída de elementos existenciais. Quanto às questões políticas, um de seus focos é a discussão sobre a decadência – ou esvaziamento – do espaço público. No entanto, sob uma outra perspectiva, é possível que se compreenda essa obra sob o viés fenomenológico-existencial que subjaz ao pensamento de Arendt. Uma das chaves de leitura é o termo elencado como título final do livro, pois ao tratar da *condição*, a autora designa diretamente sua não coincidência com o conceito de natureza – designando-o como um problema insolúvel, pois precisaríamos poder nos observar de fora, algo para o qual somos incapazes: "seria como pular sobre nossas próprias sombras" (ARENDT, 2018, p. 12) – e põe em pauta o termo *condição*.

A insolubilidade do problema da natureza humana não se traduz, todavia, em uma recusa de que haja alguma essência no ser humano, mas provém da incapacidade de que nós a resolvamos, de modo que é "altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas [...] sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso respeito" (ARENDT, 2018, p. 13). Para que pudéssemos distinguir essa substancialidade, teríamos que estar aptos a avaliar o ser humano de fora, a partir de uma perspectiva que não fosse a humana, um olhar externo. Precisaríamos ser algo como um Deus que nos observa integralmente,

por isso, diz Arendt, que "a questão da natureza do homem é uma questão teológica" e que só pode ser resolvida "dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada" (ARENDT, 2018, p. 13). Eis o motivo, pensa a autora, pelo qual constantemente se construiu, na tradição filosófica ocidental, uma deidade capaz de responder à complexidade da existência humana, tal como o modelo do Rei-Filósofo de Platão, que contempla os *eidoi* eternos e se torna apto a normatizar os assuntos humanos.

Compreendo que a designação de uma natureza, nesse sentido, favorece a modelos de dominação, posto que ao indicar o que corresponde à natureza humana, delimita-se um padrão de verificação, de forma que àqueles que não se adequam a tal concepção, indica-se que por natureza são outra coisa que não humanos, ou, pelo menos, que não atualizaram sua própria humanidade: hierarquiza-se os seres humanos. O posicionamento do que é essencialmente um ser humano costuma ser uma condição pela qual a dominação se expressa, pois é definida a partir de uma perspectiva mundana e atende a critérios específicos que se pretendem universais, por isso apelam a uma natureza e se constituem sob uma perspectiva teológica. A universalidade presente no conceito de natureza humana não é universal, mas tem raízes no mundo. Utilizá-las como forma de *explicar* quem nós somos não só é dubitável, pois implica em vício de origem, como indesejável, pois pode se tornar elemento de dominação. Nossa visão sobre nós mesmos não nos permite, portanto, assumir que "o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido que as outras coisas têm" (ARENDT, 2018, p. 13).⁸

Não cabe, portanto, explicar o que é o ser humano, mas compreendê-lo a partir do existencial da condição, da abertura aos fenômenos. No lugar da natureza como critério explicativo das atividades humanas, é a condicionalidade da existência humana que desponta como estrutura pela qual as podemos compreender, pois busca

⁸ Caso se eleja não apenas Platão, mas Aristóteles como exemplo, é possível verificar como sua *Política*, ainda que mais plural que a *kalípolis*, promove uma distinção pela natureza de quem está apto a exercer a cidadania. O *zoon politikon* é posto como uma substância a ser atualizada, todavia, aqueles que não a realizam se tornam naturalmente inaptos à liberdade e postos na condição de dominados, mais especificamente, as mulheres e os escravos.

suas raízes na relação dos seres humanos com o mundo. Esse método de pensamento de Arendt se insere em uma raiz fenomenológica, mais especificamente pela perspectiva da intencionalidade e do pertencimento ao mundo.

Em termos gerais, Arendt argumenta que somos seres constitutivamente plurais e mundanos. O mundo intencionalmente se doa a nós e nos condiciona em alguma medida, de tal modo que existimos a partir desses condicionantes. Ser do mundo significa existir a partir de um mundo que se apresenta para nós como condição do existir. Pensar a condicionalidade humana implica compreender essa abertura ao mundo que há na existência, pois é na falta desta natureza que se revelam as condições *sem as quais e pelas quais* existimos. A condição humana, portanto, diz respeito tanto à situação na qual a pluralidade humana se encontra no mundo moderno, quanto aos elementos que se apresentaram historicamente como condições para que este mesmo mundo se gestasse. Proponho, assim, uma compreensão da condicionalidade humana em comunhão com a intencionalidade das aparências e com o ser do mundo como acesso à reconciliação com o mundo e com a pluralidade humana, isto é, na busca pela qual "chegamos a um acordo e nos reconciliamos à realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo" (ARENDR, 2005, p. 308).

A condicionalidade da existência humana

Se não cabe deduzir a explicação das atividades humanas a partir de critérios naturais e universais, o espaço a partir do qual podemos avaliar e compreender é o mundo em que habitamos, modificamos, conservamos e destruímos. As expressões da *vita activa* não são representações de uma natureza humana, mas

são condicionadas e desenvolvidas na relação que os seres humanos desenvolvem com o mundo. A condicionalidade humana não implica que a existência seja tão somente alvo de um condicionamento absoluto, mas que só podemos pensar no existir a partir do mundo, da posição em que nos encontramos nele e que nos serve como condição. A existência implica tanto uma espontaneidade pela qual podemos agir, de um lado, quanto, de outro, não pode prescindir de um mundo que nos antecede e se impõe a nós. A condicionalidade se localiza nesta zona de contato em que nem a espontaneidade é absoluta – não se existe isoladamente – nem o é também absoluta a determinidade do mundo sobre nós.⁹

Ao fim do prólogo da obra de 1958, Arendt indica que um dos propósitos da obra é o de fazer "uma análise daquelas capacidades humanas gerais [*general human capacities*] que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana" (ARENDR, 2018, p. 7).¹⁰ As faculdades humanas das quais Arendt trata em seu livro – o trabalho, a obra e a ação – não são capacidades naturais que temos, não são manifestações de uma natureza, mas correspondem, cada uma, a condições pelas quais elas são possíveis, mais que isso, contudo, essas condições estão localizadas na Terra. Chamo atenção para esta especificidade tendo em mente o início de *A vida do espírito*, momento em que Arendt nos diz ser a qualidade da aparência algo em comum a todas as coisas presentes no mundo (que, aqui, engloba também a Terra), "naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas" (ARENDR, 2010, p. 35), de modo que tudo que existe é compreendido sob a perspectiva de ser algo que aparece a outros capazes de captar sua aparência. Esta

⁹ A crítica de Arendt ao domínio social e à nossa contemporânea forma de existir pode, inclusive, ser lida quanto ao fato de compreendermos nossa liberdade como ilimitada – ao vincularmo-la à vontade e opinião – ao passo que cada vez mais tendemos a nos comportar em vez de agir, mantendo-nos previsíveis, algo explorado pelas ciências do comportamento e verificadas pelas estatísticas das ciências sociais. Em certa medida, indica a pensadora, isso proviria de uma naturalização da humanidade, sua redução, em certa medida, à perspectiva biológica em que se iguala, na era moderna, os seres humanos enquanto membros da espécie humana, em vez de se afirmar sua igualdade política (ARENDR, 2018).

¹⁰ Na edição alemã de 1961 nós temos uma letra bastante próxima à de 1958, porém com um indicativo da proveniência da condição humana: "as faculdades básicas do homem [die Grundvermögen des Menschen] que correspondem às condições básicas da existência humana na Terra, não mudam" (ARENDR, 1994, p. 13).

concepção conduz Arendt a uma de suas teses fenomenológicas mais fortes, a da coincidência entre Ser e Aparecer, bem como ao seu desdobramento existencial, a de que "a pluralidade é a lei da Terra". (ARENDR, 2010, p. 35).

A *vita activa* não é, portanto, um dado de uma natureza metafísica, mas é condicionada pelas condições que se apresentam à existência humana. A Terra, nesse sentido, por ser a base natural pela qual a própria vida foi possível se desenvolver, assume um *status* condicionante singular de tal forma que é descrita por Arendt como "a própria quintessência da condição humana" (ARENDR, 2018, p. 2). A condição humana – ou, ainda, as condições da existência humana – tem uma raiz natural na Terra. Todavia, isso não deve ser confundido como um retorno ao critério da natureza humana, mas, sim, como uma atribuição de que o elemento natural/biológico desponta como um condicionante da vida humana, um elemento *sem o qual* não seria possível falarmos do vir-a-ser da humanidade e *pelo qual* a existência pode assumir suas mais diversas faces.

Em outros termos, falar de elementos condicionantes significa: para que haja B, antes faz-se necessário que haja A. Isso não implica, contudo, em causalidade, pois A não gera necessariamente B, isto é, pode haver A sem que B venha a ser. No entanto, só pode haver B se houver antes, ou concomitantemente, A. Na *conditio sine qua non*, a condição tem a característica de início, base pela qual algo se torna possível; na *conditio per quam*, a condição tem um estatuto não apenas de ser elemento necessário para o vir-a-ser, mas para sua consecução e manutenção. A condição, portanto, torna-se necessária, mas nunca suficiente, por isso, não causal. A necessidade da condição significa não a atribuição de um elemento natural, mas a compreensão de ser ela uma condição de possibilidade para determinado evento ou estado de coisa.

Dizer que os seres humanos são seres condicionáveis não implica, de antemão, inserir a

humanidade em um processo regido pela causalidade capaz de explicar todas as atividades humanas; não se designa o ser humano como um produto fabricável, nem se o reduz apenas à sua dimensão biológica regida unicamente pela necessidade. Por outro lado, negar uma natureza não significa tornar o ser humano um novo Deus capaz de se criar de modo pleno, um *homo faber* de si mesmo, um produtor capaz de orientar-se plenamente em um mundo todo regido pela natureza e, ele próprio, por sua vez, externo e indiferente a quaisquer elementos limítrofes para sua existência. Para Arendt, a questão se situa de outra maneira. Retirar do pensamento sobre o ser humano o elemento da natureza não denota, é claro, ou que se negue nele sua dimensão biológica, ou que, a despeito de sua capacidade de ultrapassar uma atitude meramente natural, ele deixe de ser um animal. O que se coloca em jogo é uma nova perspectiva de compreender como os seres humanos se relacionam com o mundo e com os demais membros da espécie. Desnaturalizar a existência humana significa repositonar o papel da natureza como condição, não como substância.

Rejeitar o critério da natureza humana talvez possa melhor ser compreendido da seguinte forma: Arendt não nega peremptoriamente a natureza ou essência humana, mas, caso exista, ela não nos determina em absoluto. O que Arendt rechaça, em primeiro lugar, é que possamos a identificar, pois não temos nenhuma possibilidade de afirmar *quem* e *o que* nós somos em definitivo, não temos como pular sobre nossas sombras¹¹. Em segundo lugar, reflete a pensadora, a atividade da ação – aquela que mais se encontra fora do ciclo interminável da natureza, aquela capaz de engendrar o novo sob o mundo – não faria sentido "se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos" (ARENDR, 2018, p. 9). A recusa por uma orientação essencial sobre o homem estilhaça, por sua vez,

¹¹ Pular sobre nossas sombras diria respeito a uma capacidade de nos afastarmos de uma imagem nossa que não é formada intencionalmente pelo próprio indivíduo, mas que está estampada no mundo e nas coisas; ser capaz de pular sobre nossas sombras, penso, diz respeito a sermos capazes de nos afastarmos de nós mesmos e tornarmos-nos capazes de nos observar de fora, tal como os demais nos observam. Tal empreitada é impossível.

a imagem metafísica do Homem como um ser do qual todos somos parte, repetições infundáveis de uma mesma essência.¹² O posicionamento arendtiano – na medida em que designa a pluralidade como um de seus principais conceitos, condição da vida política e lei da Terra – prescinde da natureza essencialista em favor da condição fenomenologicamente articulada, abandona o fundamento da identidade e se ergue por meio de uma compreensão existencial em que cada um de nós, apesar de nossa dimensão natural, somos capazes de nos singularizar enquanto membros da pluralidade humana.

Para Arendt, o problema em torno da pergunta pela natureza humana, como visto na seção anterior, pode ser expresso tentativa de circunscrever os seres humanos sob o mesmo aspecto pelo qual as coisas também o são. Essa impossibilidade se torna manifesta sobretudo pelo espaço a partir do qual cada um de nós pode observar a realidade. Para que fosse possível uma resposta sobre a natureza do ser humano, seria necessário que nós nos vissemos de uma perspectiva fora de nós mesmos, seria preciso que pudéssemos olhar para nós tal como olhamos uma coisa: o salto sobre a própria sombra. Todavia, nem as coisas, nem o mundo e nem nós próprios podemos ser vistos em absoluto. Na medida em que o olhar intencional é sempre perfilado, sempre será um perfil que se poderá observar, e mesmo que se busque ocupar mais de um ângulo de observação, isso só é possível pelo abandono da posição anterior.

Arendt faz aqui uma escolha metodológica de posicionamento da questão sobre a humanidade: ela se coloca em um ponto de vista existencial-fenomenológico, enquanto critica aquele tradicionalmente guiado por uma estrutura metafísica extrínseca à existência humana. O ponto de partida para a compreensão está ligado às experiências, aos fenômenos, às aparências, as quais, por sua vez, colocam em questão o

fato da pluralidade¹³. Arendt modifica o centro do questionamento sobre a existência humana: no lugar da tradicional posição metafísica acerca de uma natureza humana e de uma explicação proveniente a partir da vida contemplativa, a autora pensa ser outro o *topos* de investigação. Esse modo de se localizar teórico-metodologicamente se justifica sobretudo pelo seu interesse em discutir aquilo que constitui a política a partir de elementos intrínsecos a ela, não se submetendo a explicações a partir de critérios extrínsecos ao mundo, sem recair na hierarquia metafísica que explica a realidade como orientada por elementos não-mundanos e leis metafísicas. Dizer que Arendt desloca o ponto de partida para a existência significa demarcar um critério metodológico da autora, porém não como um instrumento elaborado de fora da própria existência. Pelo contrário, é apenas se posicionando nesse *topos* de pensamento, uma aparência entre aparências, que a pensadora – e cada um de nós – pode se colocar metodologicamente dentro do mundo sem pretender alcançar um ponto de vista arquimediano, ou mesmo indicar que haja algum instrumento que funcione arquimedeanamente.

Eleger o *topos* da aparência como ponto ineliminável significa colocar também a pluralidade como elemento constituinte da realidade, não apenas como "a condição [...] de toda vida política" (ARENDR, 2018, p. 9), mas também como "lei da Terra" (ARENDR, 2010, p. 35). É com isso em mente que se pode entender mais uma vez a rejeição de uma natureza humana, pois "se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa" (ARENDR, 2018, p. 9), então não se poderia falar de pluralidade humana e, conseqüentemente, de ação política. As condições específicas pelas quais a humanidade se compreende no mundo desempenham um papel teórico do pensamento

¹² Faço aqui referência a uma passagem de *A vida do espírito*: "Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta" (ARENDR, 2010, p. 35).

¹³ Só há aparência porque também há um ser para o qual se aparece e que capta a aparência, "a mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garanta sua realidade 'objetiva'" (ARENDR, 2010, p. 36).

de Arendt. Na medida em que, de antemão, a existência não é plenamente determinada, é que, a partir dessas condições específicas, pode-se se conferir conteúdo à ao ato de existir. É para evitar a possibilidade de uma má-compreensão do que seja a condição humana que Arendt diz:

[A] condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana (ARENDR, 2018, p. 11).

Ao colocar, então, a pluralidade como condição ineliminável para se pensar a existência humana, não se está postulando como elemento essencial do ser humano, pois não se trata de uma característica que defina o ser humano inexoravelmente. Ademais, a perda do aspecto plural da existência – tal como efetuado pelo totalitarismo ao proporcionar o desamparo do homem de massas – é sempre uma possibilidade latente, e, portanto, é *eliminável* enquanto destruição da existência humana e como redução dos seres humanos a seu aspecto puramente biológico. Com isso, ressalta-se que enquanto condição para a existência humana, a pluralidade é ineliminável, no entanto, por não dizer respeito a uma estrutura intrínseca da natureza, a pluralidade pode ser eliminada ao preço de se eliminar também a existência e reduzir o ser humano unicamente à sua dimensão de animal *laborans* (CORREIA, 2014).

Arendt, por isso, explicita que a própria noção de "condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem" (ARENDR, 2018, p. 10). A *condição humana*, compreendida como um existencial e como elemento metodológico que guia a compreensão de Arendt, evoca a dupla intencionalidade

que marca a relação dos seres humanos com mundo: a intencionalidade da consciência e a das aparências¹⁴. Em termos lógicos, pode-se dizer que há uma bi-implicação coordenada pela condicionalidade, nas palavras de Arendt,

A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto ou seu caráter-de-coisa – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (ARENDR, 2018, p. 11).

Ora, a condicionalidade da existência humana advém não apenas das condições com as quais os homens se encontram na medida em que trabalham, fabricam e agem politicamente. Para Arendt, a existência não se resume apenas às "condições sob as quais a vida foi dada ao homem", mas também ao fato de que "tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência" e que "as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam [...] os seus produtores humanos" (ARENDR, 2018, p. 10). Em última instância, os homens são condicionados através dos condicionantes básicos vinculados às atividades fundamentais da *vita activa*, mas, além disso, em seu cotidiano, ao entrar em contato com objetos que se configuram como constituintes de seu mundo e ao se tornarem também produtores de objetos, os seres humanos, em contrapartida, são condicionados. O "impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante" (ARENDR, 2018, p. 11), de modo que a condicionalidade humana é o único elemento "essencial" que se pode atribuir aos seres humanos.

No entanto, reitero que afirmar a condicionalidade sob tais termos não pode significar um retorno a um ponto de vista da natureza humana ou a outro essencialismo metafísico. Concordo

¹⁴ Em *A vida do espírito*, Arendt menciona que, junto à intencionalidade da consciência (o movimento de uma subjetividade para uma objetividade), dever-se-ia também falar de uma intencionalidade das aparências (a existência do objeto põe em questão a existência do sujeito), questões que abririam espaço para poder compreender a intersubjetividade que há no mundo e sua inescapável qualidade de ser aparente (ARENDR, 2010).

com a formulação de Rodrigo Alves Neto ao dizer que a "essência é o que a coisa é em si e por si, sem se referir à outra coisa" (ALVES NETO, 2009, p. 59), de modo que a existência humana é sempre uma abertura para o mundo. Deste modo, diz Arendt, "a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua 'natureza' [dos seres humanos] é que são ainda seres condicionados" (ARENDT, 2018, p. 12). Isto é, caso ainda se queira falar em uma natureza humana, só se pode concebê-la, seguindo o pensamento arendtiano, sob a compreensão de que essa "suposta 'essência humana' é vazia, pois o que caracteriza o homem enquanto homem é ser ele um contínuo movimento em direção ao mundo que se torna para ele condição de sua própria existência" (ALVES NETO, 2009, p. 58). Como interpreta ainda o autor, o ser humano é "um ser que não está encerrado em si mesmo, mas sempre na abertura de um encontro com o mundo".

Condicionalidade e intencionalidade: Lei da Terra e ser do mundo

Ao designar, em *A condição humana*, que somos condicionáveis, Arendt, agora em *A vida do espírito*, nos possibilita continuar o desenvolvimento do argumento a partir da noção de intencionalidade. Em um deslocamento conceitual de Edmund Husserl (1859-1938), a pensadora compreende que não se pode considerar apenas o movimento da consciência em direção aos fenômenos como forma de compreender nossa relação com o mundo, mas, em um movimento que atua sobre nós, caberia também nos questionarmos sobre a intencionalidade das aparências.

Ao contrário da perspectiva em que a objetividade é constituída na própria subjetividade da consciência em virtude da estrutura intencional, 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. 63, grifos meus).

Em sua apologia do mundo das aparências, Arendt expõe que a qualidade do aparecer nos revela o modo pelo qual nós mesmos existimos. O espaço-tempo em que nossa vida transcorre tem como ponto de partida o tornar-se uma aparência, surgir como presente aos demais, o que denota sempre, por sua vez, a presença de uma pluralidade capaz de perceber uma existência que se impõe a ela (e o termo da vida é o desaparecer deste mundo, deixar de participar da pluralidade). O aparecer coloca em perspectiva constitutiva tanto o ser que aparece quanto aquele que capta sua aparência, isto é, "nada poderia aparecer [...] se não existissem receptores de aparências", de tal modo que "nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo o que é, é próprio para ser percebido por alguém" (ARENDT, 2010, p. 35). Pode-se dizer, nesse sentido, que a própria existência humana é condicionada pela sua qualidade de ser uma aparência entre aparências, de estar, portanto, sempre vinculada a um mundo que se impõe a ela e carrega consigo a pluralidade como um de seus condicionantes mais básicos.

O fato de aparecermos a outros seres, junto à capacidade de os perceber, ressalta o erro básico do solipsismo a que Arendt julga Husserl ser refém, na esteira de Descartes (1596-1650). Isso porque, considera a pensadora judia-alemã, a consciência sozinha não seria capaz de assegurar a realidade, isto é, o mundo não desponta como consequência lógica do *cogito* cartesiano, bem como a *res cogitans* só faz sentido na medida em que ela é definida em contraposição à *res extensa*: o *cogito*, assim, só ganha realidade ao se transformar em "discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores" (ARENDT, 2010, p. 36), ou seja, que se transforme em uma aparência.

O aparecer e sua intencionalidade, portanto, no pensamento arendtiano, desponta como elemento condicionante da existência e como abertura à espontaneidade. É a partir da intencionalidade das aparências que se é possível falar dessa condicionalidade que há em nós, de como nos orientamos a partir do modo pelo

qual o mundo se nos revela. De modo similar, o movimento do existir em direção ao mundo só é possível também por sermos aparências que se revelam ao mundo e àqueles que compartilham conosco esse espaço. Dizer, portanto, que "não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta", significa dizer que somos condicionados a existir enquanto membros da pluralidade humana, pois se o mundo e a Terra só podem ser pensados segundo o critério do aparecer e este aparecer sempre implica a pluralidade, então "a pluralidade é a lei da Terra" (ARENDR, 2010, p. 35).

Retomo, nessa perspectiva, que, segundo Arendt (2018, p. 2), a Terra é a quintessência da condição humana, fonte intencional e doadora das condições mais básicas pelas quais a vida pôde se desenvolver, isto é, a Terra ou a natureza constituem o "espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica" (ARENDR, 2018, p. 64). Ora, se estendermos o dito em *A condição humana* ao explicitado em *A vida do espírito*, podemos compreender que se a pluralidade é a lei da Terra – a qual, por sua vez, é a "quintessência da condição humana" e "condição geral da vida orgânica" –, logo a existência encontra na pluralidade a condição ineliminável do próprio existir, a *conditio sine qua non* e a *conditio per quam* não só da ação política, mas da existência humana tal qual a conhecemos.

A relação entre a pluralidade humana e o mundo, vista através do critério da condicionalidade e da intencionalidade, nos revela o pertencimento dos seres humanos a essa realidade natural, a Terra, e artificial, o mundo. Dizer que os homens e mulheres, bem como os demais seres vivos, "não estão apenas no mundo, [mas] eles são *do mundo*" (ARENDR, 2010, p. 36, grifos da autora) demarca que a existência sempre ocorre relativamente a uma realidade e é por ela condicionada, ainda que não absolutamente, isto é, a intencionalidade das aparências ressalta a mundanidade própria

à existência.

Trata-se, portanto, de conceber a relação entre os seres humanos e o mundo como uma estrutura não-dada e dada ao mesmo tempo, pois embora os homens e mulheres sejam condicionados por tudo aquilo com que entram em contato, ainda assim não perdem em definitivo sua espontaneidade, a capacidade de serem seres natais que iniciam algo de novo na realidade. Assim, mesmo sendo seres *do* mundo, seres pertencentes a um mundo e condicionados por ele, isso não significa que também não haja um estranhamento¹⁵ entre seres humanos e mundo, nem significa que homens e mulheres tenham sempre seu pertencimento garantido em um mundo público: cada um de nós sempre pode se tornar um pária.¹⁶

Ser *do* mundo, e não apenas ser no mundo, revela não só a mundanidade da existência, mas a tensão que há entre pertencimento e estranhamento. O fato de sermos, no plural, seres *do mundo* remete à condição de compartilharmos um mundo em comum, tal como na metáfora da mesa que Arendt utiliza em *A condição humana*. Embora a pensadora esteja descrevendo mais especificamente o mundo enquanto produto da obra e espaço para a ação, cabe destacar que a característica por ela ressaltada diz respeito a ele se oferecer como um espaço-entre [*in-between*; *Zwischen*], isto é, "o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si" (ARENDR, 2018, p. 64).

Por fim, penso que esta perspectiva pode nos auxiliar como suporte para se pensar o conceito de reconciliação com o mundo. Seguindo a leitura de Aguiar (2009, p. 115), para quem o "grande tema d'*A condição humana* é a alienação", a reconciliação com o mundo serve de resposta sobre como os seres humanos podem vir "estar em casa no mundo" (ARENDR, 2005, p. 308). Em linhas gerais, trata-se de concebermos uma forma de vida em

¹⁵ Por estranhamento não estou me adequando à tradição lukácsiana italo-brasileira que traduz *Entfremdung* por estranhamento, no lugar de alienação. Estranhamento, tal como uso acima, designa o fato de por vezes percebermos nossa realidade como estranha, de modo que ela revela uma inadequação entre indivíduo e mundo. O estranhamento também pode ser interpretado no sentido de que o indivíduo nunca é inteiramente condicionado pelo mundo, há nele uma dimensão de inadequação insuperável, pois os seres humanos, como discutido nesse artigo, não podem ser compreendidos a partir do critério de natureza, pois algo sempre escapa. O estranhamento não nega o pertencimento, mas o afirma. Por isso não se deve confundir aqui estranhamento com alienação.

¹⁶ É por isso que o tema da compreensão surge em Arendt de modo forte: pois, considerando o aspecto biográfico, fala-se aqui de

que a existência humana compartilhada junto à pluralidade humana possa estar ancorada a um mundo comum; de conceber uma teoria da cidadania baseada na participação política em que indivíduos possam formular seus juízos sobre a realidade e seus problemas, a formarem um senso comum que não limita o pensamento, mas que o orienta, a agirem e discursarem politicamente, a serem efetivamente livres e a protegerem o mundo comum e a Terra.

Considerações finais

Busquei neste trabalho responder à questão sobre os motivos que conduzem Hannah Arendt a abandonar o critério da natureza humana em favor da condição humana. Um dos principais aspectos que se sobressaíram desde o início do trabalho foi sobre como a pensadora judia-alemã realiza seu processo reflexivo a partir de um ponto de vista distinto daquele colocado como clássico na história da filosofia: em vez de um olhar que se posiciona externamente aos assuntos humanos, Arendt busca se posicionar como alguém enraizado no mundo e que precisa pensar a partir dele.

Ao realizar a crítica da tradição filosófica, Arendt percebeu sua ruptura, a incapacidade do modelo tradicional de explicar a realidade e que até então servia para estabilizar o mundo. Não se trata, todavia, de tentar voltar a alguma estrutura anterior, mas de pensar como podemos encarar nossos problemas atuais de uma forma capaz de nos reconciliar com o mundo. É na tentativa, assim, de olhar para o mundo a partir dele próprio, e não de uma esfera exterior supostamente privilegiada, que se pôde ver como Hannah Arendt não vê mais a possibilidade de se utilizar o critério da natureza para explicar nossos problemas. A natureza humana tanto não é passível de definição quanto não oferece respostas capazes de nos orientar. É nessa circunstância de tentar pensar a *vita activa* de um modo desnaturado que Arendt chega ao conceito de condição humana.

Essa reavaliação da condicionalidade humana possibilitou a um novo olhar, o qual não reduz a existência nem à qualidade quiditativa das coisas, nem a transforma em uma espécie de nova divindade; não a subsume junto um determinismo causalista-objetivista, nem a designa como subjetividade capaz de se autodeterminar em absoluto. A desnaturalização como método permite que Arendt reavalie nossas atividades básicas, tais como o trabalho, a obra e a ação, sem o peso metafísico que as encerravam em uma lógica naturalista.

A condicionalidade indica, primeiramente, como os seres humanos não possuem um modo de ser único que pudesse ser mapeado e que nos levasse a um entendimento pleno de como ele existe, pois não havendo uma natureza última e definidora, é através de nossa relação com o mundo que as condições de nossa existência vão se constituindo. Desnaturalizar a existência humana é criar uma abertura pela qual o ato de existir não é dado de antemão, mas depende dos modos pelos quais se vive e se decide viver. Apontar para as condições humanas, para a condicionalidade própria da existência, é também fugir da busca por uma explicação última sobre o que é o ser humano e colocar em questão a pluralidade humana, pensar seu sentido e como podemos conviver sob um modelo em que um pertencimento ao mundo seja possível e que todos tenham nele um espaço.

Junto a isso, a condicionalidade indica como as condições humanas se dão a partir do modo pelo qual nossa relação com o mundo vai se constituindo. A intencionalidade indica, nesse sentido, como nos movimentamos intencionalmente em direção à realidade. Contudo, a condicionalidade da existência humana tanto traz em seu cerne a noção de intencionalidade da consciência quanto, também, a de intencionalidade das aparências, isto é, os seres humanos são condicionáveis porque são receptores de aparências e é nessa existência que capta a aparência do mundo que

uma autora que já tivera um lugar no mundo, foi tornada uma pária e, então, pode voltar a ter um novo lugar no mundo, que, todavia, sempre se manteve em alguma medida estranho a ela. Nesta sua situação, a compreensão era o único modo que ela encontrava para tentar mais uma vez sentir-se em casa no mundo, achar nele uma morada, reconciliar-se com um mundo que se viu despedaçado depois dos eventos totalitários.

as suas condições de existir são criadas.

Por existirmos junto a uma pluralidade humana em mundo que nos condiciona, embora nunca em absoluto, nós podemos retomar a pergunta dos diários de Arendt: "O que há na Condição Humana que torna a política possível e necessária? Ou: por que há alguém e não, antes, ninguém? (A dupla ameaça da nadaidade [*nothingness*] e da ninguém-dade [*nobody-ness*]). Ou: por que nós somos no plural e não no singular?" (ARENDR, 2006, p. 507).

O fato de sermos não apenas *no* mundo, mas *do* mundo indica um pertencimento, uma condicionalidade que atua constantemente em nós enquanto seres que existem sempre relativamente a um mundo e, ainda, à Terra, chamada por Arendt de "quintessência da condição humana" (ARENDR, 2018, p. 2). Arendt abandona a natureza humana em direção à condição por compreender que o pertencimento a um mundo significa também um pertencimento à pluralidade humana, ao fato de que por sermos sempre no plural, não possuímos a mesma natureza, mas somos, sim, todos condicionáveis. Essa condicionalidade é o que torna possível a política enquanto uma forma de existir no plural, ou, ainda, que se baseia sobretudo na pluralidade humana, naquilo que existe *entre* os seres humanos e não está neles enquanto uma natureza. Se, então, para Aristóteles, o animal político designa uma natureza a ser atualizada, em Arendt o ser do mundo designa a ineliminabilidade de sermos sempre vinculados ao mundo e outros indivíduos, de modo que nosso "ser político" nunca é possível enquanto uma mera atualização de uma substância, mas enquanto a prática ativa compartilhada com outras pessoas.

Somos no plural porque não somos apenas iguais uns aos outros, mas também distintos, porque embora condicionáveis, somos capazes de irromper no mundo a novidade e o inesperado, aquilo que não está inscrito em nenhuma essência ou natureza. Arendt recorre à condição humana porque ela capacita pensarmos os fenômenos políticos sob uma ótica capaz de identificar que elementos aquele evento cristalizou de seu passado sem subsumi-lo em uma mera conse-

quência, apontando nele sua novidade e seus atores. A condição humana, assim, está intrinsecamente vinculada com o mundo comum, com a Terra, com a ação política e com a liberdade, bem como, é claro, com a própria pluralidade humana, condição da política e lei da Terra.

Gostaria de encerrar indicando que, a partir deste artigo, considero que seria possível delinear uma continuação desta pesquisa em torno da compreensão da reconciliação com o mundo, isto é, da tentativa de refletir sobre como nós, enquanto seres *do* mundo, podemos não estar conciliados com ele e com os demais indivíduos que o compartilham conosco. A este último problema não pretendo aqui trazer respostas, mas indicar que ele desponta como pano de fundo pelo qual esta pesquisa se desenvolveu e, assim interpreto, também nos possibilita pensar o modo pelo qual a política é realizada contemporaneamente em suas mais diversas faces. Contudo, em última instância, reconciliar-se com o mundo implica tanto uma atividade do espírito quanto naquelas ligadas à *vita activa*. Como a "reconciliação é inerente à compreensão" (ARENDR, 2005, p. 308), a atividade do pensamento desempenha um papel imprescindível ao buscar conferir sentido aos fatos e à nossa própria existência em um mundo do qual muitas vezes somos alienados. Ademais, ao trabalhar, fabricar ou agir, estamos sempre atuando em um mundo compartilhado, essas atividades afetam e são afetadas por outras pessoas, de modo que sentir-se em casa no mundo (Arendt, 2005, p. 308) tanto não pode ser desvinculado da busca por um espaço físico nele, quanto de ter voz e opinião pública sobre o mundo, de poder seja transformá-lo, seja conservá-lo.

Longe de indicar um modelo final pelo qual nossa política deva ser realizada, como se a quiséssemos fabricar, compreendo que as inquietações, indicações e respostas que Arendt nos fornece pode nos auxiliar a pensar em uma reconciliação com o mundo através da manutenção da pluralidade humana no mundo comum, o que designa, também, em uma responsabilidade política e ecológica. Penso que uma hipótese que desponta de tais reflexões designa uma forma

de cidadania ativa nas coisas públicas – de uma realização de um espaço público mais amplo que uma cabine de votação em que os cidadãos possam agir junto a outros, a conhecer outras formas pelas quais o mundo é experienciado, de modo a perceber que a pluralidade humana implica também em uma pluralidade de formas pelas quais o mundo se abre aos indivíduos – e da preservação do ambiente natural que nos garante a possibilidade de vivermos segundo seus recursos, a conservação da Terra. Deste modo, a fenomenologia que podemos extrair das reflexões arendtianas pode também iluminar nossa existência republicana e ecológica.

Referências

AGUIAR, Odílio. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

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

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

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1994.
ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *Essays in understanding: 1939-1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, Hannah. LUDZ, Ursula e NORDMANN, Ingeborn (Eds.). *Diário filosófico: 1950-1973*. 2^a ed. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

BORREN, Marieke. *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2009.

CORREIA, Adriano. *Quem é o animal laborans de Hannah Arendt*. Curitiba: Aurora, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013.

DIAS, Lucas Barreto. Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp, Marília*, v. 43, Ed. Especial, p. 301-316, 2020.

DIAS, Lucas Barreto. Cristalização e desnaturalização do totalitarismo em Hannah Arendt: a hermenêutica como método para o pensamento político. *Revista Kriterion, Belo Horizonte*, v. 64, n. 154, p. 147-166, 2023.
HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. 4^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

LENY, Marc. *Hannah Arendt: Les temps politique des hommes*. Paris: L'Harmattan, 2013.
LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*. New York: Routledge, 2018.

Lucas Barreto Dias

Professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Endereço para correspondência

LUCAS BARRETO DIAS

Rua da Assunção, 1777, B-1402

Fátima, 60050-135

Fortaleza, CE, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística Internacional e submetidos para validação do autor antes da publicação.