

UNIVERSIDADE EVANGÉLICA DE GOIÁS (UNIEVANGÉLICA)
PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE TECNOLOGIA E MEIO AMBIENTE (PPGSTMA)

NEYDE MARIA DE ARAUJO

EVENTOS COMO DESORGANIZADORES DO PENSAMENTO: UMA ANÁLISE
SEGUNDO HANNAH ARENDT

ANÁPOLIS-GO

2023

NEYDE MARIA DE ARAUJO

EVENTOS COMO DESORGANIZADORES DO PENSAMENTO: UMA ANÁLISE
SEGUNDO HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente da Universidade Evangélica de Goiás, sob orientação do professor Dr. André Vasques Vital.

ANÁPOLIS-GO

2023

A663

Araújo, Neyde Maria de.

Eventos como desorganizadores do pensamento: uma análise segundo Hannah Arendt / Neyde Maria de Araújo – Anápolis: Universidade Evangélica de Goiás – UniEvangélica, 2023.

83p.; il.

Orientadora: Prof. Dr. André Vasques Vital.

Dissertação (mestrado) – Programa de pós-graduação em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente – Universidade Evangélica de Goiás - UniEvangélica, 2023.

1. Hannah Arendt 2. Meio ambiente 3. Evento
I. Vital, André Vasques II. Título

CDU 504

Catálogo na Fonte
Elaborado por Rosilene Monteiro da Silva CRB1/3038



FOLHA DE APROVAÇÃO
“EVENTOS COMO DESORGANIZADORES DO PENSAMENTO: UMA ANÁLISE
SEGUNDO HANNAH ARENDT”
NEYDE MARIA DE ARAÚJO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente / PPGSTMA da Universidade Evangélica de Goiás/ UniEVANGÉLICA como requisito parcial à obtenção do grau de MESTRE.

Linha de Pesquisa: Desenvolvimento e Territorialidade

Aprovada em 22 de maio de 2023.

Banca examinadora

Prof. Dr. André Vasques Vital

Profa. Dra. Josana de Castro Peixoto

Profa. Dra. Mariza Pinheiro Bezerra

RESUMO

Esta pesquisa analisa o conflito entre sociedade e o meio ambiente na perspectiva de uma ruptura ontológica entre humano e natureza, através da noção do evento em Hannah Arendt. O foco geral é identificar as variáveis que Hannah Arendt envolve no contexto de uma ruptura entre sociedade e meio ambiente. Nesta pesquisa revisitamos o conjunto das categorias arendtianas da *Vita activa* implícitos na noção de evento para a partir do cenário desses fundamentos provocar a reflexão sobre o meio ambiente na relação entre o evento e o Antropoceno. A hipótese da análise procura demonstrar como uma noção eventual do tempo contribui para pensar o momento atual do ser humano no planeta. Prioriza-se a noção de Evento, através da experiência prática descrita por Arendt no relato do lançamento do satélite Sputnik em 1957. O evento Sputnik é a base reflexiva do *homo faber* e a ação. Nesse contexto, o trabalho e a tecnologia se aliam à ciência como um mecanismo propulsor através do qual se opera a transformação da natureza do planeta. Nessa transformação aborda-se três conceitos relevantes: a imprevisibilidade, irresistibilidade e irrevogabilidade, características intrínsecas dos eventos. O estudo é fundamentado por Hannah Arendt, principalmente na obra ‘A Condição Humana’ e buscamos o diálogo e a visão do pensamento filosófico de Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty, Alexander Galloway, Jane Bennett e a visão ameríndia de Ailton Krenak entre outros. A metodologia é filosófica, teórica-descritiva, analítica, qualitativa-interpretativa e aponta a crítica e a provocação reflexiva ao longo do estudo. Espera-se como resultado do trabalho: atualizar a noção de evento como o elemento ‘novo’, impactante para os estudos de verificação das mudanças no meio ambiente e ainda examinar como uma noção eventual do tempo em Hannah Arendt pode contribuir para refletir acerca dos desafios que o ser humano está vivendo nos dias atuais, onde o que é tido como “natureza” adquire protagonismo mais explícito no destino dos seres humanos e na sua relação com o mundo e as coisas.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Meio ambiente. Evento.

ABSTRACT

This research analyzes the conflict between society and the environment in the perspective of an ontological rupture between human and nature, through the notion of event in Hannah Arendt. The general focus is to identify the variables that Hannah Arendt involves in the context of a rupture between society and environment. In this research, we revisit the set of Arendtian categories of *vita activa* in the notion of event in order to, from the scenario of these foundations, provoke reflection on the environment in the relationship between the event and the Anthropocene. The analysis seeks, in its hypothesis, to demonstrate how an eventual notion of time contributes to thinking about the current moment of the human being on the planet. The notion of Event is prioritized, through the practical experience described by Arendt in the report of the launch of the Sputnik satellite in 1957. The Sputnik event is the reflective basis of homo faber and action. In this context, work and technology combine with science as a driving mechanism through which the transformation of the planet's nature takes place. Three relevant concepts of this transformation are addressed: unpredictability, irresistibility and irrevocability, intrinsic characteristics of events. The study is based on Hannah Arendt, mainly in the work 'The Human Condition' and we seek the dialogue and the vision of the philosophical thought of Bruno Latour, Jane Bennett, Dipesh Chakrabast, Alexander Galloway and Ailton Krenak's Amerindian vision, among others. The methodology is philosophical, theoretical-descriptive, analytical, qualitative-interpretative and points to criticism and reflective provocation throughout the study. It is expected as a result of the work: to update the notion of event as the 'new' element, impactful for studies of verification of changes in the environment and also to examine how an eventual notion of time in Hannah Arendt can contribute to reflect on the challenges that human beings are living nowadays, where what is considered "nature" acquires a more explicit role in the destiny of human beings and in their relationship with the word and things.

Keywords: Hannah Arendt. Environment. Event.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I - A NOÇÃO DE EVENTO EM HANNAH ARENDT	10
1.1 AS ATIVIDADES ARENDTIANAS DA VITA ACTIVA.....	13
1.1.1 A condição humana como atividade	25
1.2 O LANÇAMENTO DO PRIMEIRO SATÉLITE ‘O SPUTNIK’.....	33
1.3 A NOÇÃO DE EVENTO NAS DIVERSAS VISÕES FILOSÓFICAS.....	35
CAPÍTULO II - A RELAÇÃO ENTRE EVENTO E ANTROPOCENO: SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A ANÁLISE DA RUPTURA ENTRE SOCIEDADE E MEIO AMBIENTE	38
2.1 A TEORIA DA AÇÃO EM ARENDT E SUAS IMPLICAÇÕES NA COMPREENSÃO DO AGENTE.....	38
2.2 CONCEPÇÃO DE MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT.....	43
2.3 HOMO FABER, TECNOLOGIA, CIÊNCIA E O CONCEITO DE PROCESSO.....	49
2.4 POLÍTICA CIRCULAR: POTENCIAIS, LIMITES E FRONTEIRAS DE UMA NATUREZA-POLÍTICA ARENDTIANA.....	61
2.4.1 Mundo, Terra e Natureza	62
2.4.2 Preocupações com o mundo	68
2.5 O EVENTO NOS DIAS ATUAIS: UMA DISCUSSÃO DO ANTROPOCENO.....	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

INTRODUÇÃO

Estudos recentes, das ciências ambientais revelam as dificuldades do ser humano para sustentar o padrão de vida recomendável e efetivar uma boa gestão dos recursos naturais. O *habitat* terreno tem se transformado de modo expressivo em uma lacuna de incertezas como demonstram inúmeros estudos, sobretudo quando analisamos o evento ligado ao Antropoceno, isto é, no novo período geológico, também denominado ‘Era da Humanidade’, como estágio atual da biosfera (BURSZTYN, BURSZTYN, 2013, p. 68).

Neste cenário de transformações contínuas, observa-se na ciência ambiental uma dinâmica análoga à ciência política que marca o fim de um período e ao mesmo tempo inaugura outro. Arendt (1988, p.30) discorre sobre o aspecto revolucionário, intrínseco ao evento.”[...] o *pathos* especificamente revolucionário do absolutamente novo, de um início que justificasse começar e contar o tempo a partir do evento revolucionário”. A irresistibilidade compõe este processo revolucionário – qualidade da necessidade, e não da liberdade – que dirigiu o curso da Revolução Francesa a partir do momento em que a questão social, posta pela demanda de eliminação da miséria, tomou o lugar da política. Nesse sentido se justifica neste trabalho a proposta de revisitar os propósitos da tradição revolucionária ligada à sociedade de consumo.

Dessa forma, este trabalho examina as falas de Hannah Arendt, suas reflexões sobre a modernidade, seus escritos e conceitos para buscar os fundamentos no sentido também de verificar o pensamento humano e o pressuposto da ruptura entre sociedade e meio ambiente que se instaurou, sobretudo, à partir das revoluções; francesa e industrial.

A partir desta contextualização inicial, o objetivo desta dissertação é analisar o conflito entre a sociedade e o meio ambiente no contexto da ruptura ontológica entre o humano e a natureza, promovida pelo pensamento moderno na perspectiva arendtiana. O foco é identificar as variáveis que Hannah Arendt envolve no cenário do rompimento entre sociedade e meio ambiente a partir da noção do evento; utilizando-se desse aspecto para compreender e refletir sobre o conjunto de categorias envolvidas no evento.

A metodologia escolhida para o desenvolvimento desta dissertação foi uma análise filosófica do modo crítico-interpretativo, que repercutiu um diálogo entre as características da natureza e da noção do evento em Hannah Arendt. Em síntese, podemos afirmar que esta pesquisa é um experimento que abrange todas as áreas do conhecimento e sua análise é fundamentalmente qualitativa.

Para esse diálogo, foram utilizados autores com distintas visões filosóficas. Dentre os quais destacam-se: Bruno Latour, Jane Bennett, Dipesh Chakrabarty, Alexander Galloway, a visão ameríndia de Ailton Krenak, entre outros. A fundamentação básica da análise está nos escritos de Hannah Arendt. As obras da autora, que subsidiaram a escrita foram: A Condição Humana, A Dignidade da Política, Entre o Passado e o Futuro, entre outras.

Por uma questão metodológica, a pesquisa revisita o conjunto das categorias arendtianas da *vita activa* envolvidas na noção de evento, aborda o cenário desses fundamentos para provocar uma reflexão sobre a relação entre o evento e o Antropoceno; e por fim examinar a questão do evento em Hannah Arendt e como uma noção eventual do tempo pode contribuir para refletir sobre o momento atual. Os fatores que determinaram a pesquisa foram: primeiro a necessidade de aprofundar o estudo sobre a crise ambiental no curso de pós-graduação em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente. Segundo a necessidade de atualizar o conceito de evento como dado novo e impactante relacionado à questão do Antropoceno.

O evento é o foco da pesquisa, neste aspecto, atua como um recurso metodológico que evidencia a ruptura entre sociedade e meio ambiente a despeito da desorganização do pensamento humano diante da incapacidade de dar significado, julgar e compreender a ação em curso segundo Hannah Arendt(2004). No centro do debate, estão as visões filosóficas, sociais, científicas, culturais e políticas principalmente de Hannah Arendt no livro “A Condição Humana” de Bruno Latour, Alexander R. Galloway, Jane Bennett, Dipesh Chakrabarty e o pensamento aborígine de Ailton Krenak, e outros.

O trabalho é flexível e apoia-se na busca de inovações teórico-científicas nas ciências humanas, com uma metodologia que se fundamenta na leitura e análise dos eventos enquanto noções e experimentos que se associam dialogicamente. Isto significa afirmar que, na prática a pesquisa aplica a abordagem multidisciplinar que favorece um intercâmbio comunicacional entre os vários campos do saber e em especial das Ciências Ambientais e humanas, o que atinge os objetivos propositivos de propiciar ao leitor identificar e responder aos questionamentos e reivindicações apresentados como aquelas variáveis propostas por Hannah Arendt no contexto deste trabalho, da ruptura entre sociedade e meio ambiente. Por outro lado, a metodologia caracteriza-se pela reflexão em favor da análise e da crítica, bem como do campo de discussão e o encaminhamento das questões formuladas em torno das quais originou a proposta desta pesquisa tais como: Qual a noção de Evento em Hannah Arendt? Como uma noção eventual do tempo pode ajudar a refletir sobre o momento humano atual?

Refletir sobre novas formas de pensar a inserção humana no planeta e por fim, em que consiste a aplicabilidade da pesquisa?

A questão que norteou este estudo foi: como a noção de evento em Hannah Arendt pode ajudar a refletir sobre o momento humano atual? Esta é a hipótese levantada para tal questionamento: A obra de Arendt oferece uma alternativa ao pensamento científico que passou a operar a partir do contexto da modernidade e tendo como principal característica as chamadas pretensões universais¹. A autora pensa o histórico a partir da contradição fragmentada e coloca a experiência humana ao lado dos fatos, essa é uma crítica que se observa na sua obra.

Nesse sentido pensa-se o evento como uma novidade, que se atualiza permanentemente e evidencia a insuficiência da apropriação cronológica moderna do passado e os limites do uso da ciência histórica, como uma medida num quadro dado de interpretação. Esse aspecto justifica o título da pesquisa como “*Eventos como como desorganizadores do pensamento: uma análise segundo Hannah Arendt*”. Compreender o acontecimento histórico é desafiar a cronologia assumida nas formas humanas de operar o pensamento para atingir e representar o real. O trabalho de Arendt, na nossa interpretação, desafia e desorganiza o pensamento humano porque destrói a fronteira oculta nas formas modernas de representação entre um presente ‘dinâmico’ e um passado ‘congelado’. É nessa conjuntura que a noção de evento pode ser considerado aspecto fundamental e singular capaz de denunciar as transformações no meio ambiente sejam elas antrópicas ou naturais. O evento ao criar espaços de incerteza impulsiona simultaneamente a pesquisa.

A relevância desta pesquisa está explicitada na necessidade de continuar os estudos sobre as questões ligadas às aulas, leituras, estudos, debates, seminários e escrita filosófico-científica das disciplinas realizadas no Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente. O tema escolhido relaciona-se com o conflito entre o ser humano na sua inserção no meio ambiente. Diante do conjunto de questionamentos que propomos destaca-se a importância da noção de evento em Hannah Arendt para aprofundar a pesquisa na qual se admite uma ruptura ontológica entre a sociedade e o meio ambiente. No que se refere ao aspecto acadêmico, a pesquisa justifica-se pela contribuição de provocação,

¹ Se desejássemos traçar uma nítida linha divisória entre a era moderna e o mundo no qual vivemos agora, provavelmente encontrá-lo-íamos na diferença entre uma ciência que vê a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente como uma ciência verdadeiramente “universal”, que importa processos cósmicos para a natureza, mesmo ao risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir seu domínio sobre ela (Hannah Arendt em *A Condição Humana*, 2004, p. 281).

reflexão e estudo teórico-metodológico que procura identificar as variáveis que Hannah Arendt envolve no contexto da ruptura entre sociedade e meio ambiente.

Portanto, o estudo oportuniza compreender, refletir, corroborar e compartilhar a pesquisa filosófica-científica, crítica e analítica, dando visibilidade ao acontecimento escolhido: o lançamento do primeiro satélite Sputnik em 1957 através da análise da noção do evento em Hannah Arendt. As questões propositivas são: identificar as variáveis que Hannah Arendt envolve no contexto da ruptura entre sociedade e meio ambiente; compreender e examinar a questão do evento, sua noção em Arendt e demais visões filosóficas; refletir sobre a sua aplicabilidade e a relação com o Antropoceno, analisar como uma noção eventual do tempo pode ajudar a refletir sobre o momento no qual o ser humano está vivendo.

É importante destacar que os elementos principais e formais são produções teóricas conceituais diversas sobre variáveis em torno do tema “A Ruptura Entre Sociedade e Meio Ambiente” na perspectiva do Evento, a sua relevância para os estudos das ciências ambientais e demais ciências.

A pesquisa se encontra dividida em dois capítulos, sendo eles: o capítulo I intitula-se A noção de Evento em Hannah Arendt e está organizado nos seguintes subtítulos: 1.1 As atividades arendtianas da *vita activa*; 1.1.1 A condição humana como atividade; 1.2 O lançamento do primeiro satélite ‘O SPUTNIK’ e 1.3 A noção de evento nas diversas visões filosóficas.

O capítulo II tem como título: A relação entre evento e antropoceno: suas contribuições para a análise da ruptura entre sociedade e meio ambiente seguida dos subtítulos: 2.1 A teoria da ação em Arendt e suas implicações na compreensão do agente; 2.2 Concepção de modernidade em Hannah Arendt, 2.3 *Homo faber*, tecnologia, ciência e o conceito de processo, 2.4 política circular: potenciais, limites e fronteiras de uma natureza-política arendtiana, 2.4.1 Mundo, Terra e Natureza, 2.4.2 Preocupações com o mundo e 2.5 O evento nos dias atuais: uma discussão do antropoceno.

Espera-se como resultado da pesquisa analisar e ao mesmo tempo atualizar o evento como recurso ‘inédito’ que teoricamente aplicado na prática investigativa seja capaz de detectar mudanças que operam ou operaram no meio ambiente, indicar marcadores temporais entre períodos distintos como alterações e rupturas, o início e o fim de períodos e dar visibilidade à vulnerabilidade natural ou antrópica do planeta, da imprevisibilidade e irrevogabilidade das ações humanas no antropoceno, das catástrofes e demais desafios como base dos estudos científicos de verificação. É nesse contexto que se pergunta: como uma noção eventual do tempo em Hannah Arendt pode contribuir para a reflexão acerca dos

desafios que o ser humano está vivendo nos dias atuais, sobretudo no cenário do Antropoceno?

CAPÍTULO I – A NOÇÃO DE EVENTO EM HANNAH ARENDT

Este trabalho apresenta a noção de *evento* em Hannah Arendt seus aspectos de singularidade e de novidade que o evento passa a representar pelo conjunto de elementos que se associam e aparecem como o acontecimento. A metodologia é ancorada nos aspectos experimentais e operacionais do evento e o caráter de imprevisibilidade, irresistibilidade e irrevogabilidade.

O lançamento do satélite Sputnik pela União Soviética é considerado por Arendt como um evento por excelência. A autora admite ter maior relevância no conjunto dos significados para os dias atuais do que a desintegração do átomo (ARENDR, 2004). Neste evento, Arendt analisa duas categorias da condição humana da '*vita activa*': o *homo faber* e a *ação humana*, atribuindo à esses conceitos importância constitutiva, uma vez que, para nosso entendimento, a autora observa que a técnica (techné) aliada à ciência é um dos mecanismos importantes que o humano usa como propulsor da mudança da natureza do planeta e, para este trabalho, aborda-se três aspectos impactantes que implicam o movimento de transformação: a imprevisibilidade, irresistibilidade e a irrevogabilidade, como características intrínsecas dos '*eventos*'.

Nessa perspectiva abordamos o que Arendt (2004) alega ser a controvertida relação humana com o seu habitat, porque traz evidências nas suas origens, uma profunda incompreensão da natureza da própria condição humana.

Quem é Hannah Arendt ?

Hannah Arendt é uma filósofa e pensadora da ciência política, nasceu na Alemanha em 1906. Foi aluna de Heidegger, Husserl, e Karl Jaspers. Doutorou-se com uma tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. O livro de Hannah Arendt '*A Condição Humana*', apresenta no prólogo o evento, 'o lançamento' do satélite Sputnik em 1957. Seu biógrafo e ex-aluno Celso Lafer escreve que a obra '*A Condição Humana*' pode ser considerada seu livro mais ambicioso. Ainda na introdução, Hannah Arendt escreve:

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. [...] <<O que estamos fazendo>> é, na verdade, o tema central deste livro, que

aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por estas e outras razões, a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os humanos são capazes - à atividade de pensar - não se inclui nas atuais considerações. Sistemáticamente, portanto, o livro limita-se a uma discussão do labor, do trabalho e da ação, que constituem os três capítulos centrais (ARENDDT, 2004, p.13).

Hannah Arendt morreu em 1975 deixando inacabado o ensaio *The Life of the Mind*, traduzido como “*A Vida do Espírito*”. Raymond Aron, em *A Sociologia Alemã Contemporânea*, inseriu-a na história do pensamento sociológico como continuadora da tradição intelectual da República de Weimar (ARENDDT, 2004). Em um simpósio sobre sua obra em 1981, na New York University (EUA), reuniram-se eminentes estudiosos da França, Inglaterra, Israel e Estados Unidos, diante de um público atento (de quantos cabiam no ambiente) de mais de 500 pessoas. Concluíram o simpósio, certos de que estavam se confrontando com uma pessoa e uma mente de notável estatura (ARENDDT, 2004). A notável figura de Hannah Arendt, inspira, impulsiona as reflexões críticas e os estudos propostos neste trabalho.

Um pensamento que dialoga e ilumina esse trabalho é a sociologia na visão ameríndia de Ailton Krenak que se notabilizou pelo seu discurso na Assembleia Constituinte do Brasil, em 1987, quando pintou o rosto com a tinta preta do jenipapo, para protestar contra o retrocesso na luta pelos direitos indígenas. Krenak se destaca como um dos mais importantes pensadores brasileiros. Viajou por vários países fazendo palestras e entrevistas. Em Portugal (2017 e 2019) formulou duas palestras que foram organizadas no livro intitulado ‘*Ideias Para Adiar o fim do Mundo*’ no qual escreveu uma parábola sobre os tempos atuais retratando que:

[...] quando desprezamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos (KRENAK, 2020, p. 23).

Os aspectos de ruptura que propomos examinar compõe-se das variáveis, que Arendt envolve na crítica vigorosa que faz à modernidade².

² No limiar da era moderna há três eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e subsequente exploração de toda terra; A Reforma que, expropriou as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; a invenção do Telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. A Condição humana 2004 p.260).

Esse aspecto é fundamental para entender a análise arendtiana ao longo da obra *A Condição Humana*.

Aguiar (2006, p.76) escreve “O que vem à tona nestas abordagens é a tendência humana à *hybris*”³.

Ao escrever *A Condição Humana*, livro que serviu de base à essa pesquisa, Arendt (2004) ampliou o horizonte histórico e percorreu o período moderno atualizando a realidade do evento, que aqui importa, a relevância da ação humana nos dias de hoje em todos os aspectos que abarcam questões políticas, éticas, ambientais, antropológicas e sociológicas dos tempos atuais, desde a tentativa de fabricar e prolongar a vida à redução do conhecimento a know-how; isto é apenas uma visão voltada ao saber prático ou saber como fazer. A escrita arendtiana visita aspectos relevantes na sua crítica reflexiva como o progresso tecnológico, da automação até a ruptura entre pensamento e conhecimento à partir da sobreposição dos signos lógico-matemáticos sobre a linguagem humana comum, produzindo e revelando a falta de significados e comunicação entre a ciência e o senso comum como outras variáveis abordadas nessa pesquisa. Dito isto, sobre a abrangência da obra arendtiana e sobre o alcance desta pesquisa voltamos ao discurso que passa a operar. A autora explica que esse discurso é a favor do mundo privado da introspecção, da subjetividade e da busca privada pelos interesses econômicos. A modernidade é a era da sociedade de massa, do surgimento do *social*;- como fundamentos para a comunidade humana como tal (DUARTE, 2001).

É nesse cenário que surge a natureza do evento como intrínseco à capacidade de agir do agente em Hannah Arendt(2004). Para tanto, traz-se à tona a discussão da teoria da ação de Arendt que enfatiza uma série de características, das quais a principal é a capacidade da ação de revelar a identidade do agente, de permitir que a liberdade apareça e atualize-se como uma realidade mundana, para criar e sustentar um espaço público de aparência, e para possibilitar a geração de movimento (energia). Destaca-se também a importância da fala, da lembrança, da articulação retrospectiva do sentido da ação por meio da justificativa e sua preservação por meio de uma comunidade de memória. Em conclusão, no segundo capítulo, examinamos as características relevantes do evento que dizem respeito diretamente à ação, como a imprevisibilidade, irresistibilidade e irreversibilidade, e seus respectivos remédios, o poder

³ Com o termo "hybris do ser humano moderno", cujo sentido está presente em toda obra arendtiana, aparece pela primeira vez no artigo “O que é a filosofia da existência?” Escrito originalmente em 1964, este artigo é perpassado por um tom polêmico e faz o elogio a Jaspers em detrimento do pensamento de Heidegger, no qual o Eu, na linha das modernas filosofias da consciência, vem concebendo como “Senhor do Ser”, situado no lugar de Deus. Cf. a respeito em ARENDT, *A Dignidade da Política*, p.15-37.

da promessa e o poder de perdoar (HEBERLEIN, 2021). Neste cenário, passamos a falar sobre as categorias de Hannah Arendt.

1.1 AS ATIVIDADES ARENDTIANAS DA *VITA ACTIVA*

Para Hannah Arendt (2004), há um princípio; - que subordina o humano à natureza e ao mundo no qual transcorre sua vida;- que ela define no livro *A condição humana 'vita activa'*. Com a expressão '*vita activa*' a autora fundamenta vários estudos em áreas distintas. Para esta pesquisa importa analisar as implicações destes conceitos descritos como labor, trabalho e ação implícitos na noção de evento.

O labor, explica a autora, é a atividade ligada ao processo biológico do corpo humano com um metabolismo vinculado à condição animal no planeta. O aspecto relevante dessa condição é que está mais próximo da natureza do planeta. Esta é a atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo e à manutenção da vida. Não leva a um fim certo e definitivo, mas é repetitivo, enquanto durar a vida. O trabalho consiste em tornar a vida possível, é a própria vida, pois através dele a pessoa fica sujeita às suas necessidades vitais e obrigada a satisfazê-las, por si mesma ou, em certos casos em que isso seja possível, recorrendo ao trabalho de outrem.

A condição humana do labor é a própria vida.

A segunda atividade humana é o trabalho e corresponde à fabricação e ao artificialismo da existência humana. Segundo a autora, define-se o trabalho como atividade que corresponde ao não natural da existência do homem. Tem um começo definido e um fim definido e previsível. Seu processo não é irreversível. Precisa de mãos para produzir, por meio de um meio, um fim. Hannah Arendt advoga que mesmo as obras de arte, embora tenham origem no pensamento, também são obras, e requerem o esforço das mãos para se tornarem realidade, o processo de pensamento por si só não produz e fabrica coisas tangíveis, como livros, pinturas, esculturas ou composições, assim como o próprio uso não produz e fabrica casas e móveis. A reificação que ocorre ao escrever algo, pintar um quadro, modelar uma figura ou compor uma melodia está obviamente relacionada ao pensamento que precedeu a ação, mas o que realmente torna o pensamento uma realidade e faz as coisas do pensamento é a mesma obra que, através do instrumento primordial das mãos humanas, constrói as outras coisas duradouras do artifício humano (ARENDR, 1993, p. 186)

O aspecto relevante desta atividade é a capacidade humana de transformar os elementos naturais do planeta em elementos artificiais, isto é, o trabalho produz, a partir da

natureza do planeta, um mundo artificial de coisas nitidamente diferentes de qualquer ambiente natural, portanto, diferente da natureza do planeta. A condição humana do trabalho é a mundanidade (ARENDDT, 2004 p.15).

Uma das variáveis importantes para essa análise para compreender a ruptura entre sociedade e meio ambiente é a afirmação na qual a autora descreve que o trabalho está dividido por três tipos diferentes caracterizados por efeitos muito diferentes em nossa humanidade. Primeiro vem o que ela chama de “trabalho” como labor. Esse é o trabalho repetitivo e interminável do cotidiano que fazemos para sobreviver. Lavar a roupa, por exemplo, ou cozinhar, ou fazer compras. Se olharmos para o trabalho de perto, rapidamente fica claro que ele nunca termina. Você pode escravizar o dia todo apenas lavando coisas, fazendo compras, cozinhando e limpando a casa, mas no dia seguinte, ou na próxima semana, você terá que fazer as mesmas tarefas novamente. O trabalho sustenta a vida, mas não vai além disso, isto é, não produz nenhum resultado. Nada resta da casa uma vez limpa depois de ficar suja novamente. E se você limpar novamente (como deve) uma semana depois, ela parecerá suja novamente. Este tipo de trabalho dificilmente é o material que eleva as qualidades humanas de alguém. Está se escravizando, como um animal *laborans* faz, e não dá frutos a longo prazo além da sobrevivência. Resumindo: O trabalho é julgado por sua capacidade de sustentar a vida humana, de atender às necessidades biológicas de consumo e reprodução da espécie.

Em seguida vem o “trabalho” como a fabricação de objetos. O trabalho de fabricação é julgado por sua capacidade de construir e manter um mundo artificial adequado ao uso humano. usamos a palavra às vezes para descrever coisas, produtos artificiais: Uma obra de arte. O trabalho de sua vida. Obras coletadas de um escritor. Trabalhar é um processo que culmina em um trabalho, um resultado, algo tangível, algo que vai durar para além da vida terrena ou do autor. Trabalhar é criar valor além da mera sobrevivência. Além disso, o trabalho cria um patrimônio. Algo para passar para a próxima geração. Antigos templos, igrejas, estátuas, quadros, livros, canções, sinfonias. A herança cultural da humanidade é o produto do trabalho (ARENDDT, 2004).

Em nossa sociedade, o trabalho do *homo faber* é ameaçado pelo trabalho do *animal laborans*, assunto que trataremos mais adiante. Um mundo que quer consumir coisas rápidas e baratas favorece o trabalho-labor ao invés do trabalho do *homo faber*. Por que tornar as coisas permanentes? O capitalismo recompensa o descartável. Compre uma geladeira e jogue-a fora depois que a garantia expirar. Compre um telefone e jogue-o fora depois que um novo modelo for lançado. Assim, o trabalho de fazer uma geladeira, ou telefone, é degradado ao trabalho

como labor, pois os frutos do trabalho do *homo faber* perdem sua permanência e passa a ser o trabalho de utilidade e consumo do animal *laborans*. Para Hannah Arendt, a permanência é inimiga do consumismo. Para manter a economia funcionando, o trabalho do *homo faber* tem que ser transformado em trabalho do *animal laborans*. Artistas e artesãos precisam ser transformados novamente em trabalhadores, escravos que criam itens utilitários e descartáveis em um ciclo interminável de produção e destruição (ARENDR, 2004).

Mas, apesar de suas diferenças, tanto o trabalho do *animal laborans* quanto o trabalho do *homo faber* estão enraizados na mesma necessidade de sobrevivência. Um arquiteto que constrói uma casa não trabalha menos por necessidade; nesse sentido implica o problema da necessidade na idade moderna; igualando o *homo faber* ao *animal laborans* como alguém que apenas limpa aquela casa como operário. Ambos não são livres, porque não têm escolha a não ser fazer o que estão fazendo, seja trabalho de durabilidade ou fabricação, seja o trabalho de limpar uma casa ou realizar as tarefas do cotidiano para sobrevivência do *animal laborans*. A obra também tem que se adequar a outras restrições: a editora exige um tipo específico de livro. O museu quer esse tipo de arte, e assim por diante. O trabalho é limitado pelas necessidades. A liberdade se expressa apenas em um terceiro tipo de atividade, que Hannah Arendt(2004) chama de “ação” expressa na capacidade de falar, agir no espaço público como novidade.

A terceira atividade humana é a ação.

A ação para Arendt é a atividade que realmente nos identifica como humanos, ela tem um começo definido, mas seu fim é imprevisível. Também é irreversível, porque o que foi feito não pode ser desfeito. Para cumpri-la, o ser humano depende de seus semelhantes. Sua condição básica é a pluralidade humana com seu caráter duplo: igualdade e distinção. A igualdade dos homens permite o entendimento entre eles e a prevenção de necessidades futuras. Mas o ser humano vive como um ser diferente e único entre iguais, pois aqui a alteridade e a distinção tornam-se unicidade. Pode-se dizer que a ação surge como resposta ao fato de nascer. Essa é a única atividade que ocorre entre os seres humanos sem a mediação das coisas. Assim, a humanidade se constrói a partir do ser humano individual e único entre seus iguais (ARENDR, 2004).

Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política, mas a condição humana da ação, sua pluralidade é por excelência toda a vida política em si mesma. (ARENDR, 2004; p.15).

Hannah Arendt argumenta:

O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho, o seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história (ARENDDT, 2004 p.16).

A condição humana da ação, sua pluralidade está vinculada a questão da liberdade, a cada novo ser humano que deve descobrir seu próprio caminho de pensamento a partir da inserção de seu presente entre um passado e um futuro; deve, além disso, dar existência à obras transcendentais, em meio a transitoriedade sempre mutável do mundo. Este é o ponto no qual situa este presente que nos permite descobrir o sentido das próprias ações e do nosso próprio processo de pensamento, ambos limitados por um passado, por uma memória, por um pensamento anterior e por um futuro cuja infinidade é cheia de perguntas e desafios.

Uma das características da condição humana que distingue o humano da natureza é que ele não é um ente meramente biológico porque o humano transcende as conjunturas nas quais a vida lhe foi dada. Para esse trabalho, é relevante notar que ‘Os humanos são seres condicionados, isto significa que tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição da sua existência’ (ARENDDT, 2004). A *vita activa* transcorre no mundo das coisas produzidas pelas atividades humanas e ao mesmo tempo, estas coisas produzidas condicionam os humanos. É nesta conjuntura que a noção de evento emerge, no interior da *vita activa*.

A ação em Arendt é a única atividade que ocorre diretamente entre os humanos sem o intermediário das coisas ou da matéria e corresponde à condição humana da pluralidade e da vida política (ARENDDT, 2004) nesse sentido a ação é julgada por sua capacidade de revelar a identidade do agente, para afirmar a realidade do mundo subjetivo e comum dos negócios humanos e para efetivar a capacidade de liberdade (ARENDDT, 2004).

Neste cenário, a autora julga a ação como uma das categorias fundamentais da condição humana e constitui a mais alta realização da *vita activa*. Embora considere as três atividades labor, trabalho e ação igualmente necessários para uma vida humana completa, no sentido de que cada uma dessas atividades contribui de maneira distinta para a realização das capacidades humanas, deduz-se dos seus escritos que essas capacidades de trabalho e ação, operam para expressar a singularidade específica dos seres humanos, aquilo que os distingue tanto da vida dos animais (que são semelhantes a nós na medida em que precisam trabalhar para se sustentar e se reproduzir) quanto da vida dos deuses (com os quais compartilhamos, intermitentemente, a atividade de contemplação). Nesse sentido, as categorias de trabalho-

labor e trabalho-fabricação, embora significativas em si mesmas, devem ser vistas como contrapontos à categoria de ação, ajudando a diferenciar e destacar o lugar da ação na ordem da *vita activa* (ARENDDT, 2004)

As duas características centrais da ação são a liberdade e a pluralidade. Por liberdade Arendt não entende a capacidade de escolher entre um conjunto de alternativas possíveis (a liberdade de escolha tão cara à tradição liberal) ou a faculdade de *liberum arbitrium* que, segundo a doutrina cristã, nos foi dada por Deus. Pelo contrário, por liberdade, Arendt (2004) entende a capacidade de começar algo novo, de fazer o inesperado, com o qual todos os seres humanos são dotados em virtude de terem nascido. A ação como realização da liberdade está, portanto, enraizada na natalidade, no fato de que cada nascimento representa um novo começo e a introdução de novidades no mundo ao modo agostiniano do '*initium*'.(ARENDDT, 2004)

Com certeza, Arendt reconhece que todas as atividades estão de alguma forma relacionadas ao fenômeno da natalidade, pois tanto o trabalho-labor quanto o trabalho-fabricação são necessários para criar e preservar um mundo no qual novos seres humanos nascem constantemente. No entanto, das três atividades, a ação é a que está mais intimamente ligada à natalidade, porque ao agir os indivíduos reencenam o 'milagre' do começo inerente ao seu nascimento. Para Arendt, o começo que cada um de nós representa em virtude de ter nascido se atualiza cada vez que agimos, ou seja, cada vez que começamos algo novo. O novo começo segundo Arendt, inerente ao nascimento só pode se fazer sentir no mundo porque aquele que acaba de chegar tem a capacidade de começar algo inédito, ou seja, possui a capacidade de agir (ARENDDT, 2004).

Arendt também é enfática ao realçar o fato de que, como a ação enquanto início está enraizada na natalidade, por ser a atualização da liberdade, ela traz consigo a capacidade de 'fazer milagres', ou seja, de introduzir o que é totalmente inesperado. "É da natureza do começo" – ela afirma "que algo novo seja iniciado, o que não pode ser esperado do que quer que tenha acontecido antes. Esse caráter de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todos os começos. "O fato de que o ser humano é capaz de agir" significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso novamente só é possível porque cada homem é único, de modo que a cada nascimento, algo singularmente novo vem ao mundo (ARENDDT, 2004, p.191).

O nascimento de cada indivíduo é, assim, a promessa de um novo começo: agir significa poder revelar-se e fazer o imprevisível; e está inteiramente de acordo com essa concepção que a maioria dos experimentos concretos de ação na idade moderna que Arendt descreve como por exemplo os casos de revoluções e levantes populares. Sua afirmação é

que, revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam direta e inevitavelmente com o problema do rompimento e do começo, pois representam a tentativa de encerrar períodos e fundar um novo espaço político, um espaço onde a liberdade pode aparecer como um mundo fabricado. O exemplo preferido de Arendt é a Revolução Americana, porque ali o ato de fundação tomou a forma de uma constituição da liberdade. Seus outros exemplos são os clubes revolucionários da Revolução Francesa, a Comuna de Paris de 1871, a criação dos soviets durante a Revolução Russa, a resistência francesa, Hitler na Segunda Guerra Mundial e a revolta húngara de 1956. Em todos esses casos, a autora advoga que homens e mulheres individuais tiveram a coragem de interromper suas atividades rotineiras, de dar um passo à frente de suas vidas para criar um espaço público onde a liberdade possa aparecer, e agir de tal forma que a memória de seus feitos possa se tornar fonte de inspiração para o futuro. Ao fazê-lo, segundo Arendt (2004), eles redescobriram a verdade conhecida pelos antigos gregos de que a ação é a bênção suprema da vida humana, aquilo que confere significado à vida dos indivíduos.

No livro *On Revolution* (1988) Arendt dedica muita atenção à redescoberta desta verdade por aqueles que participaram da Revolução Americana. Em sua opinião, os Pais Fundadores, embora pudessem fingir que ansiavam pela vida privada e se engajassem na política apenas por um senso de dever, deixavam claro em suas cartas e lembranças que haviam descoberto prazeres inesperados na ação e adquiriram um gosto para a liberdade pública e para ganhar distinção entre seus pares.

A pluralidade para a qual se pode voltar agora é a outra característica central da ação. Pois se agir significa tomar a iniciativa, introduzir o *novum* e o inesperado no mundo, significa também que não é algo que pode ser feito isoladamente dos outros, ou seja, independentemente da presença de uma pluralidade de atores que de suas diferentes perspectivas podem julgar a qualidade do que está sendo encenado. A esse respeito, a ação precisa de pluralidade da mesma forma que os artistas performáticos precisam de um público; sem a presença e o reconhecimento de outros, a ação deixaria de ser uma atividade significativa. A ação, na medida em que exige aparecer em público, dar-se a conhecer por palavras e atos e obter o consentimento de outros, só pode existir em um contexto definido pela pluralidade.

Nessa perspectiva, Arendt estabelece a conexão entre ação e pluralidade por meio de um argumento antropológico. Para ela, assim como a vida é a condição que corresponde à atividade do trabalho-labor e a mundanidade como a condição que corresponde à atividade do

trabalho-fabricação, a pluralidade é a condição que corresponde à ação. Ela define a pluralidade como “o fato de que os humanos, e não o ser humano no singular, vivem na terra e habitam o mundo”, e diz que é a condição da ação humana “porque somos todos iguais, ou seja, humanos, de tal maneira que ninguém nunca é igual a ninguém que já viveu, vive ou viverá” (ARENDT, 1958, p. 7–8). A pluralidade, portanto, refere-se tanto à igualdade quanto à distinção, ao fato de que todos os seres humanos pertencem à mesma espécie e são suficientemente parecidos para se entenderem, mas, no entanto, dois deles nunca são intercambiáveis, pois cada um deles é um indivíduo dotado de uma biografia e perspectiva únicas sobre o mundo.

É em virtude da pluralidade, que cada um de nós se torna capaz de agir e se relacionar com os outros de maneiras únicas e distintas, contribuindo assim para uma teia de ações relações infinitamente complexa e imprevisível. Essa teia de ações é o que compõe o domínio dos assuntos humanos, aquele espaço onde os indivíduos se relacionam diretamente sem a intermediação das coisas ou da matéria – isto é, através da linguagem.

A ação implica o discurso, a fala, por meio da linguagem, somos capazes de articular o significado das ações e coordenar as ações de uma pluralidade de agentes. Por outro lado, a fala implica ação, não apenas no sentido de que a própria fala é uma forma de ação, ou que a maioria dos atos é realizada na maneira de falar, mas no sentido de que a ação é muitas vezes o meio pelo qual verificamos a sinceridade do falante. Assim, como a ação sem fala corre o risco de não ter sentido e seria impossível de coordenar com as ações de outros, também a fala sem ação careceria de um dos meios pelos quais se pode confirmar a veracidade do falante.

Como se vê, essa ligação entre ação e fala é central para a caracterização do poder. Arendt (2004) argumenta que aquele potencial que surge entre as pessoas quando elas agem “em concerto”, e que se atualiza somente onde palavra e ação não se separam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são usadas para ocultar intenções, mas para revelar realidades.

A ação, caráter intrínseco ao evento, é imprevisível porque é uma manifestação da liberdade, da capacidade de inovar e alterar as situações engajando-se nelas; mas também, e principalmente, porque se passa dentro da teia das relações humanas, dentro de um contexto definido pela pluralidade, de modo que, nenhum ator pode resistir ou controlar seu resultado final, por isso a irresistibilidade. Cada ator desencadeia processos e entra na teia inextricável de ações e eventos para a qual todos os outros atores também contribuem com o resultado e o

resultado nunca pode ser previsto a partir das intenções de qualquer ator em particular, nisso a imprevisibilidade. A natureza aberta e imprevisível da ação é uma consequência da liberdade e pluralidade humanas: agindo somos livres para iniciar processos e trazer novos eventos, mas nenhum ator tem o poder de controlar as consequências de seus atos (HEBERLEIN, 2021).

Outra característica da imprevisibilidade da ação é que suas consequências são ilimitadas: todo ato põe em movimento um número ilimitado de ações e reações que literalmente não têm fim. Arendt argumenta que a razão pela qual nunca somos capazes de prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente porque a ação não tem fim. Isso ocorre porque a ação embora possa ocorrer de lugar nenhum, por assim dizer, atua em um meio onde toda ação se torna uma reação em cadeia e onde todo processo é a causa de novos processos, o menor ato nas circunstâncias mais limitadas traz a semente da mesma imensidão, porque um ato, e às vezes uma palavra, basta para mudar todas as constelações (HEBERLEIN, 2021).

A pluralidade está intimamente ligada à infinitude e na imprevisibilidade da ação está sua irreversibilidade. Cada ação desencadeia processos que não podem ser desfeitos ou recuperados da mesma maneira que somos capazes de desfazer um produto defeituoso fabricado pelas mãos. Se alguém construir um artefato e não ficar satisfeito com ele, ele sempre poderá ser destruído e recriado novamente. Isso é impossível no que diz respeito à ação, porque a ação sempre ocorre dentro de uma rede de relações humanas já existente, na qual cada ação se torna uma reação, cada ação torna-se uma fonte de ações futuras, e nenhuma delas pode ser interrompida ou subsequentemente desfeita. As consequências de cada ato é, portanto, não apenas um caráter de imprevisibilidade, mas também de irreversibilidade; o que emerge dos processos iniciados pela ação não podem ser controlados nem revertidos.

O remédio que a tradição do pensamento ocidental propôs para a imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação consistiu em abster-se totalmente de agir, no afastamento da esfera de interação com os outros, na esperança de que a liberdade e a integridade pudessem ser preservadas. O platonismo, o estoicismo e o cristianismo elevaram a esfera da contemplação acima da esfera da ação, precisamente porque a liberdade implica que a pessoa poderia estar livre dos enredos e frustrações da ação (ARENDR, 2004)..

A proposta de Arendt (2004) assim como em Nietzsche, ao contrário, não é virar as costas ao reino dos assuntos humanos, mas confiar em duas faculdades inerentes à própria ação, a faculdade de perdoar e a faculdade de prometer. Essas duas faculdades estão intimamente ligadas à faculdade de perdoar mitigando a irreversibilidade da ação e

absolvendo o ator das consequências não intencionais de seus atos, a última moderando a incerteza de seu resultado ao vincular os atores à certos cursos de ação e, assim, estabelecer algum limite para a imprevisibilidade do futuro. Ambas as faculdades estão, a este respeito, ligadas à temporalidade: do ponto de vista do presente perdoar opera no olhar para trás para o que aconteceu e absolve o ator do que foi feito de forma não intencional, enquanto, prometer olha para a frente ao procurar estabelecer ilhas de segurança o que de outra forma o futuro se torna incerto é imprevisível.

No contexto histórico, os conceitos de Imprevisibilidade, Irresistibilidade e Irrevogabilidade foram abordados a partir do termo astronômico no qual a autora fala da revolução como metáfora para expressar o movimento revolucionário francês. Nesse sentido justifica-se numa breve análise as origens da ação política revolucionária para compreender a construção dos conceitos acima propostos e que estão presentes no evento.

No livro “Da Revolução” no Capítulo 1, página 39, Arendt analisa o conceito de revolução. Na visão da autora, os elementos de novidade, começo e violência associados ao conceito da ação revolucionária não estão presentes no significado original da palavra ‘Revolução’ “... bem como do seu primeiro emprego metafórico na linguagem política”(ARENDR,1988) porque essa origem está no movimento das estrelas e na impossibilidade humana de intervir no seu curso. Nesta pesquisa, não se desenvolve os elementos que compõem os eventos revolucionários em si, mas, os conceitos próprios desse experimento, segundo a observação da autora.

Os conceitos: imprevisibilidade, irresistibilidade e irrevogabilidade, são descritos à partir da Revolução francesa como:

Imprevisibilidade está vinculada à ‘novidade’ própria do começo da ação, o protagonista da ação sabe como a ação começa, mas não sabe como ela termina. Irresistibilidade se expressa como algo que está além do poder humano detê-lo. Irrevogabilidade opera na ação em curso que atingiu determinadas circunstâncias que não há mais como se desfaz e não mais pode ser suspensa (ARENDR, 1988, p. 39).

Imprevisibilidade – caracteriza-se pelo processo da ação em curso, descrito por Arendt a partir da Revolução Francesa. Neste processo sabe-se quando a ação começou, mas não se pode prever, ou avaliar como ou quando terminará. O caráter de imprevisibilidade é presente, sobretudo, nas ações políticas, na ciência e na economia e envolve a sociedade como um todo.

Irresistibilidade - se há uma ação em curso, não seria possível ao ser humano detê-la. “O fato de que o movimento giratório das estrelas segue uma trajetória pré determinada, é independente de qualquer influência do poder humano (ARENDDT, 1988, p. 39)”.

Irrevogabilidade - Cada ator desencadeia processos e entra na teia inextricável de ações e eventos para a qual todos os outros atores também contribuem com o resultado e o resultado nunca pode ser previsto a partir das intenções de qualquer ator em particular. nesse sentido uma ação em curso expressa a característica da pluralidade ao infinito e não mais pode ser desfeita bem como não pode mais ser suspensa.

Antes de abordar o tema proposto, apresentamos alguns aspectos da biografia da autora que são importantes para entender os eventos.

Hannah Arendt nasceu em uma família judia alemã e aos 23 anos recebeu seu doutorado em filosofia pela Universidade de Heidelberg. Arendt foi, sobretudo, uma testemunha ativa, apaixonadamente envolvida nos acontecimentos do século XX, e reconhecida por muitos, como a mente mais original do pensamento político daquele século.

Hannah Arendt destacou em sua filosofia o conceito de ‘nascimento’ entendido como um começo, a expressão máxima da liberdade como atributo humano. Na Alemanha, viveu até o início da Segunda Guerra Mundial. Sua situação de integrante de uma minoria marcada, entre os alemães, despertou nela a preocupação de refletir sobre sua condição humana e judia, assumindo suas origens com grandeza e orgulho, para gerar uma “existência digna”, adquirida com seu nascimento. Para ela, essa atitude deve ser realizada por si mesmo, e significa aprender a conviver consigo mesmo para poder conviver com os outros, em meio à pluralidade dos seres humanos.

Em sua obra, o humano é o protagonista. Segundo a autora, com a criação deste, a liberdade entra no mundo, não como a possibilidade de escolher entre duas alternativas, mas como a capacidade de começar algo novo, algo que de outra forma não existiria. Com sua liberdade, o ser humano impede que o mundo se torne algo homogêneo, uma mera repetição. É a liberdade que nos permite pensar sobre as capacidades e possibilidades da vida humana. A liberdade para se manifestar plenamente necessita que seja concebido um mundo politicamente organizado no qual cada ser humano esteja inserido na palavra e na ação. Assim, nos assuntos humanos, homens e mulheres são autores de milagres que configuram sua própria realidade, por terem recebido os dons da liberdade e da ação.

Hannah Arendt contesta a circularidade da história e oferece uma alternativa ao pensamento de pretensões universais que têm dominado o panorama da modernidade. Ela pensa o histórico por meio da contradição e dá lugar à experiência humana ao lado dos fatos.

Ao pensar o evento, Arendt mostra a insuficiência da apropriação cronológica moderna do passado e os limites do uso da teoria como dado quadro de interpretação (VÁZQUEZ, 2006).

O primeiro evento apresentado por Hannah Arendt está registrado no prólogo da Obra *A Condição Humana* publicada em 1958. Nesse evento, a autora descreve que em 1957, a União Soviética colocou no espaço um satélite artificial denominado Sputnik, que para Arendt foi o primeiro objeto terrestre enviado ao espaço fabricado pela mão humana.

A autora assegura que esse evento ultrapassou todos os outros, até mesmo a desintegração do átomo. Nesse sentido poderia ter sido saudado com uma grande alegria, não fossem as “incômodas circunstâncias militares e políticas” da época. Outro aspecto relevante é que esse evento representou a expressão do *Homo faber*⁴, uma das categorias de Arendt descritas como a condição humana, relacionadas à capacidade humana de fabricar coisas e fabricar o mundo artificial. Assim, há uma evidência da capacidade humana de desenvolver a ciência vinculada à técnica no desenvolvimento do mundo artificial.

Esse evento evidencia também a capacidade humana de se lançar para fora do espaço terrestre. Nesse sentido, percebe-se algo inusitado que a autora descreve: “A reação imediata, expressa espontaneamente pelo jornalista foi o ‘alívio’ ante o primeiro ‘passo para libertar o humano de sua prisão na terra’” (ARENDR, 2004 p. 9), apesar da sensação de grande importância e notoriedade do evento.

A ideia de que a terra possa ser “uma prisão” não para a mente ou para a alma, mas para o “corpo” revela o materialismo que se manifesta na época. Este materialismo causa curiosidade ou espanto. E, o “alívio” que se segue ao lançamento bem sucedido significa uma liberação de uma determinada energia contraposta à ideia de que a terra possa ser ou tenha sido uma “prisão”. Todo este conjunto de elementos apresenta alguns problemas. Para Arendt, a terra cumpre um papel importante. O planeta está vinculado à existência humana. A Terra permite a “vida em si”. E, por meio da vida, o homem liga-se aos outros organismos. Portanto, a importância da terra não é gratuita, romântica ou passível de desprezo. Ela

⁴ Se o trabalho se relaciona com a dimensão natural e biologicamente necessária da existência humana, então o trabalho é a atividade que corresponde à não naturalidade da existência humana, que não está incorporada e cuja mortalidade não é compensada pela vida sempre recorrente da espécie. -ciclo." O trabalho (como *techné* e *poiesis*) corresponde à fabricação de um mundo *artificial* de coisas, construções artefatos que perduram temporalmente além do próprio ato de criação. O trabalho cria, assim, um mundo distinto de qualquer coisa dada na natureza, um mundo que se distingue por sua durabilidade, sua semi permanência e relativa independência dos atores e atos individuais que o originam. A humanidade nesse modo de atividade Arendt nomeia *homo faber*; ele/ela é o construtor de muros (físicos e culturais) que dividem o reino humano daquele da natureza e fornecem um contexto estável (um “mundo comum”) de espaços e instituições dentro dos quais a vida humana pode se desenvolver. *Os representantes típicos do Homo faber* são o construtor, o arquiteto, o artesão, o artista e o legislador, pois eles criam o mundo público tanto física quanto institucionalmente construindo edifícios e fazendo leis (ARENDR, 2004).

participa da definição do que seja o humano. E, se é correto que a definição de humano pressupõe uma relação essencial com o planeta, o "alívio" após o lançamento do primeiro satélite artificial é de difícil justificação. Uma parte importante deste raciocínio é esta relação do ser humano com a terra e Arendt compreende tal relação destacando que:

A Terra é a própria quintessência da condição humana e, 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 esforço nem artifício. 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 a todos os outros organismos vivos (ARENDR, 2004, p. 10).

A autora dá ênfase ao seu argumento quando fala da perspectiva humana no planeta admitindo que:

[...] o homem futuro, parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada, um dom gratuito vindo do nada que ele deseja trocar por algo produzido por ele mesmo. Não há motivos para duvidar que sejamos capazes de realizar essa troca, no mesmo sentido não temos motivos para duvidar da atual capacidade humana de destruir toda a vida orgânica da terra (ARENDR, 2004, p.10).

As ciências ambientais têm revelado através de inúmeros estudos e dados concretos, exames empíricos, ensaios investigativos e outros; a dificuldade que o ser humano tem enfrentado para compreender seu habitat terreno (biológico) e mundano (artificial). Sua relação com o meio ambiente é controversa e demonstra a incompreensão da própria natureza humana que, em Hannah Arendt, é constituída por duas partes distintas: de um lado, a parte biológica, ligada à natureza do planeta como parte integrante do planeta que é seu *habitat* de origem. Por outro lado, o ser humano é um sujeito interventor e transformador da natureza, constituído de ação (liberdade) e fabricante de mundo, isto é: transformador do mundo natural imprimindo-lhe características próprias, artificiais da natureza humana. Por esse motivo:

[...] agora já não usamos material tal como a natureza o fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou limitando-os. Em todos esses casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para os nossos fins mundanos, de sorte que o mundo ou artifício humano, de um lado, e a natureza do outro, passam a ser duas entidades nitidamente separadas (ARENDR, 2004, p.161).

1.1.1 A condição humana como atividade

As três atividades da *vita activa*: labor, trabalho e ação, já descritas, correspondem à

condição humana mas a ação participa de todas essas atividades como a capacidade de distinção em relação aos demais seres humanos que existiram ou existirão torna os indivíduos dependentes do discurso e da ação para se compreenderem: “a pluralidade humana é a pluralidade paradoxal dos seres únicos” (ARENDDT, 2004, p.189). Essa distinção única é expressa através da fala e do ato, que são os dois aspectos da ação. Estes, o ato e a fala, permitem que os seres humanos sejam diferentes uns dos outros, não como objetos físicos, mas pela iniciativa manifesta por cada ser humano como a liberdade, expressão máxima de sua condição humana.

A palavra e o ato nos inserem no mundo⁵ humano como um segundo nascimento, o que reafirma a importância do nascimento, conceito fundamental para a autora, quando se trata de expor os diferentes aspectos da condição. O nascimento de cada pessoa permite que algo novo entre no mundo; é a condição humana de singularidade. Deve-se também enfatizar que para Arendt o novo sempre aparece como um milagre. Esse conceito que, curiosamente traz reminiscências religiosas, sempre se encontra intimamente relacionado à ação na visão da autora, pois ela se refere à “natureza milagrosa da ação”, a fim de destacar o caráter improvável e imprevisível da ação humana, ou seja, a fragilidade dos assuntos humanos e seu permanente estado de contingência. (ARENDDT, 2004).

No entanto, como o ser humano é livre, a ação surge como um milagre, sempre superando sua improbabilidade e a impossibilidade de prever, não apenas o que será feito a partir da liberdade do agente, mas também a cascata de consequências que cada ação traz consigo, uma vez presa na rede dos assuntos humanos se insere no condicionamento da pluralidade. Assim, o novo sempre ocorre em oposição às desigualdades avassaladoras das leis estatísticas e sua probabilidade, que para todos os propósitos práticos e cotidianos são certezas; portanto, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato do humano ser capaz da ação significa que dele se pode esperar o inesperado, que ele é capaz de fazer o infinitamente improvável. E mais uma vez isso só é possível porque cada ser humano é único (ARENDDT, 1995).

Embora pareça curioso que, a autora, mais interessada em política do que em qualquer outra coisa, caracterize a ação como um milagre, deve ficar claro que não é o milagre em seu sentido *religioso* que interessa a Arendt, mas interessa, a sua espontaneidade absoluta, a ação, a liberdade, é um milagreiro, introduzindo algo totalmente inesperado no

⁵ A vida possui uma diferença importante em relação ao “mundo”: ela não é artificial e nos vincula a tudo que é vivo e a vida está na terra. Esta relação entre “mundo – artifício humano” e “a vida em si”, é complexa. Na medida em que a terra se torna cada vez mais “humana” (ou colonizada pelo humano), aumenta a dificuldade de se separar e compreender a noção de uma “vida em si”.

mundo. Com efeito, a capacidade de ação de cada indivíduo, como ser único, implica a possibilidade de se esperar dele o improvável, ou seja, o milagre.

A pluralidade condiciona todas as atividades humanas, mas particularmente a ação, como já se viu, pois, esta é a única atividade que requer a presença de outros para ser realizada. Para que, a inserção no mundo seja no espaço em que os outros vivem. Assim, para a autora, a pluralidade corresponde ao fato da multiplicidade humana, ao fato de que “os humanos, não o humano no singular, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT, 1974) Nesta perspectiva “A pluralidade é a condição da ação humana porque todos somos o mesmo, ou seja, humano, de tal forma que ninguém é igual a nenhum outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDDT, 1983, p.12).

Outro aspecto da pluralidade em destaque é o caráter de infinidade que Arendt confere aos atos humanos, pois estes, embora sejam iniciados livre e "milagrosamente" por um indivíduo, tornam-se processos que, uma vez inseridos no conjunto das ações humanas, não podem ser interrompidos, prever ou controlar seu fim. A força potencializada pelo processo da ação cresce ao longo do tempo enquanto suas consequências igualmente se multiplicam.

Para completar a apresentação da noção arendtiana de pluralidade e extrair dela toda a sua riqueza no plano teórico e no plano de sua aplicação experimental, certamente possível à práxis, deve-se destacar que esse conceito, tão original e central na obra da autora, nos permite compreender duas coisas fundamentais: a primeira é que a pluralidade se torna o pano de fundo sobre o qual se assenta a condição humana, abarcando tanto o seu aspecto da vida ativa, isto é do labor e do trabalho, quanto o plano de vida contemplativa, que visa constituir-se fugindo da pluralidade, sem nunca atingi-lo plenamente. A segunda leva-nos a afirmar a inesgotável fecundidade deste conceito e da realidade a que se refere. Pois a pluralidade como “lei da Terra” implica que nunca se está e nunca se esteve sozinho no mundo (prova convincente disso é o nosso “nascer”) (ARENDDT, 2004).

A necessidade de obter uma resposta à pergunta quem é o recém-chegado implica uma estreita relação entre palavra e ação. Essa relação é evidente, pois sem discurso a ação perderia não só seu caráter revelador, mas também seu sujeito. Não seria uma ação, pois não seria possível capturar seu agente e nada nos seria revelado. A manifestação humana ocorre através da palavra, por meio da qual o agente anuncia o que faz, fez ou pretende fazer (ARENDDT, 1996). Essa qualidade visível e transcendental da fala e da ação se faz presente quando as pessoas estão juntas com outras, e seu aparecimento só é possível na esfera pública, pois a ação, como já foi dito, não é possível isoladamente. Isso permite distingui-la de outras

realizações humanas, que podem ocorrer sem a presença de outros. A palavra e o ato são os modos pelos quais os seres humanos se apresentam uns aos outros na teia das relações humanas, que existe quando as pessoas convivem; e essa trama se dá com seus conflitos e intenções, no jogo das liberdades. É isso que muitas vezes impede a ação de alcançar facilmente seu propósito, isto é, alcançar um fim.

A ação e a fala são, portanto, as manifestações mais especificamente humanas de nosso curso vital como pessoas, no cenário entre o nascimento e a morte; com eles, se insere no mundo humano e mostra quem são, revelando a identidade única e pessoal. É, como já foi dito, um segundo nascimento em um mundo que já existe, um mundo velho, quando se chegara a ele pela primeira vez através do nascimento biológico (ARENDDT, 2004).

É necessário neste momento mostrar a importância e relevância de colocar o pensamento dentro dessa trilogia arendtiana de atividades que constituem a condição humana. Como toda mudança ou novidade que se pode introduzir no dado nos parece vir do pensamento, na medida em que a ação no sentido arendtiano, como liberdade, deve ser fruto de uma reflexão prévia, surge a questão sobre a localização do pensamento na perspectiva total que a autora tem da realidade humana. No último parágrafo de *A Condição Humana*, a autora aponta a esse respeito; pois, se nenhum teste fosse aplicado às várias atividades dentro da *vita activa* além da experiência de ser ativo, e nenhuma medida além da extensão da atividade pura, poderia acontecer que o pensamento como tal superasse todos eles (ARENDDT, 2004 p.15).

De fato, Arendt argumenta que a tradição pré-moderna e moderna omitiu o pensamento do seio do que tem sido chamado por ela de *vita activa* em oposição a *vita contemplativa*. No entanto admite que é inegável que não se pode agir sem pensar e julgar a situação em que se encontra e, claro, sem que a vontade também intervenha. O livro póstumo de Arendt, *A Vida do Espírito*, trata precisamente do que são o pensamento, a vontade e a faculdade de julgar. Certamente, pode-se realizar o que Arendt chama de trabalho, e alguns aspectos do nosso trabalho, sem exercitar a faculdade de pensar, mas agir, como já se apontou, é essencial em todos os casos e circunstâncias, não apenas pensar, mas também julgar, que vem a ser a aplicação do pensamento à casos particulares.

Analisando o que é o *pensamento* como faculdade, a autora indica que apesar da crise que a humanidade atravessa, pode-se dizer, que a capacidade de pensar não está em jogo; somos o que os seres humanos sempre foram - seres pensantes. Com isso a autora indica, que os humanos têm uma inclinação, uma necessidade talvez, de pensar além dos limites do conhecimento, de exercer essa capacidade para algo mais do que ser um mero instrumento de

fazer e saber (ARENDR, 2004).

Com efeito, embora o pensamento seja um instrumento no campo do trabalhar, do fazer, de que aqui se fala, e do conhecer no sentido de conhecer, ampliando o alcance do conhecimento humano de todos os tipos, particularmente nos campos organizados do conhecimento (natural, exatas ou humanas, etc.), a função principal do pensamento é a busca de sentido, de modo que sua aspiração não seja a conquista da verdade (verdades, melhor dizendo), no sentido que a pesquisa científica dá, mas a compreensão de significado ou a doação de significado, dito mais apropriadamente. Tudo isso deriva da distinção kantiana entre razão (pensamento) e intelecto (conhecimento), na qual se baseia Arendt quando argumenta que a verdade está situada na evidência dos sentidos. Mas não é a mesma coisa com o sentido e com a faculdade do pensamento que se dedica a procurá-lo; o último não pergunta o que algo é ou se existe - sua existência é sempre dada como certa- mas o que significa para ele existir. Para a autora, essa distinção entre verdade e sentido não é apenas decisiva quando se questiona a natureza do pensamento humano, mas é também a consequência da crucial distinção kantiana entre razão e intelecto (ARENDR, 1984).

Nesse sentido, interessa-nos destacar que, na perspectiva arendtiana, o pensamento, que se pode identificar basicamente com a reflexão filosófica, não pode, para nossos propósitos, ser separado daquilo que é a faculdade de julgar e compreender, conceito que se considera incluído no que ela mais tarde chamará de faculdade de pensar. Percebe-se que o que ela chama de compreensão é simplesmente um aspecto do "trabalho" do pensamento. Assim, no artigo "Compreensão e Política" página 39 do livro *A Dignidade da Política*, escrito cerca de vinte anos antes de 'A Vida do Espírito', Arendt define a compreensão como um processo complicado, que nunca produz resultados inequívocos. É uma atividade sem fim, sempre diversa e mutável, através da qual se aceita a realidade, e se reconcilia com ela, ou seja, se esforça para se sentir em harmonia com o mundo. A compreensão não tem fim e, portanto, não pode produzir resultados definitivos; é o modo de vida especificamente humano, pois cada pessoa precisa se reconciliar com o mundo em que nasceu como estrangeiro e em cujo seio permanece sempre estrangeiro por causa de sua irreduzível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte (ARENDR, 2002).

Ao se referir ao entendimento, no artigo exposto, escrito na época de *As Origens do Totalitarismo*⁶, quando Arendt tentou encontrar uma possível forma racional de explicar

⁶ Arendt (2004) insistiu que essas manifestações do mal político não poderiam ser entendidas como meras extensões em escala ou escopo de precedentes já existentes, mas sim que representavam uma "forma completamente nova de governo", construída sobre terror e ficção ideológica. Onde as tiranias mais antigas

aqueles horríveis acontecimentos de sua época e poder seguir em frente, a autora destaca aspectos que depois ela não insiste muito quando fala do pensamento em *A Vida do Espírito*: a necessidade de reconciliar-nos com o mundo, naquele que seremos sempre estranhos porque o ser humano é único, ou seja, irrepitível, é a produção de sentido, que é justamente o que se faz ao compreender, a fim de se reconciliar com o que se tem que viver.

Claro que isso não significa que compreender implica perdoar tudo e aceitar tudo. A autora também esclarece que não é preciso entender para começar a lutar contra o totalitarismo; -aqui a base da sua escrita;- pois os acontecimentos históricos, assim como cada pessoa realmente é, só serão compreendidos quando o acontecimento ou a vida chegar ao fim. Mas tamanha é a importância que ela atribui à compreensão, que ela lhe aparece como algo que deve acompanhar a luta anti-totalitária, (ou qualquer outra, acrescenta-se) alcançando assim uma autocompreensão que nos permite compreender como acontecimentos tão monstruosos foram possíveis, por que razão se luta, porque não é só sobreviver, e prevenir, de forma mais eficaz do que a mera informação, conhecimento ou análise política por mais aguçada que seja. E, nesse caso, diz ela, basta um entendimento preliminar, ou seja, uma primeira tentativa de entendimento, por mais rudimentar que seja. O verdadeiro entendimento, no entanto, transcende o conhecimento, enquanto o entendimento preliminar o subjaz. Ambos contribuem igualmente para dar sentido ao conhecimento (ARENDDT, 2002).

Embora essa reflexão aparentemente nos afaste um pouco do nosso objetivo, pode-se fazer um parêntese aqui para nos referirmos à afirmação que Arendt faz sobre o perdão em relação ao entendimento. A ideia de Arendt é esclarecer que o fato de compreender não implica em perdão, que é "uma das maiores capacidades humanas e talvez a mais ousada das ações", pois é "uma única ação que culmina em um único ato", que procura desfazer o que foi feito, algo quase impossível, e que explicará mais adiante, em *A Condição Humana*, como um dos paliativos para a fragilidade dos assuntos humanos. E faz esse esclarecimento, porque no caso dos horrendos crimes de totalitarismo, crimes que desafiam qualquer esforço de

usaram o terror como instrumento para alcançar ou manter o poder, os regimes totalitários modernos exibiram pouca racionalidade estratégica no uso do terror. Em vez de, o terror não era mais um meio para um fim político, mas um fim em si mesmo. Sua necessidade era agora justificada pelo recurso a supostas leis da história (como o inevitável triunfo da sociedade sem classes) ou da natureza (como a inevitabilidade de uma guerra entre raças "escolhidas" e outras "degeneradas"). Para Arendt, o apelo popular das ideologias totalitárias, com sua capacidade de mobilizar as populações para cumprir suas ordens, repousava sobre a devastação dos contextos ordenados e estáveis nos quais as pessoas viviam. O impacto da Primeira Guerra Mundial e da Grande Depressão e a disseminação da agitação revolucionária deixaram as pessoas abertas à promulgação de uma ideia única, clara e inequívoca que alocaria a responsabilidade pelos infortúnios e indicaria um caminho claro que garantiria a futuro contra a insegurança e o perigo. As ideologias totalitárias ofereciam exatamente essas respostas, supostamente descobrindo uma "chave para a história" com a qual os eventos do passado e do presente poderiam ser explicados, e o futuro garantido ao fazer a história ou a ordem da natureza.

compreensão, não se pode falar de perdão, assim como não se pode falar de explicar o inexplicável.

Nesse sentido, e para fechar este parêntese, pode-se apenas usar as palavras da autora com as quais advoga na III parte, página 337 de *As Origens do Totalitarismo* “.homens normais não sabem que tudo é possível”(ARENDT, 2004). Em seu esforço para demonstrar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram sem saber que existem crimes que os homens não podem punir ou perdoar. Quando o impossível se torna possível, torna-se um mal absolutamente impenitente e imperdoável que não pode mais ser entendido ou explicado pelos motivos malignos de interesse próprio, desprezo, ressentimento, desejo de poder e covardia. É por isso que a raiva não pode vingar; o amor não pode suportar; a amizade não perdoa. Da mesma forma que as vítimas das fábricas da morte ou dos poços do esquecimento não são mais "humanas" aos olhos de seus algozes, também essas novas espécies de criminosos permanecem além da solidariedade e da iniquidade humana.

É inerente a toda a tradição filosófica que não se pode conceber um “mal radical”, e isso vale tanto para a teologia cristã, que inclusive concebeu uma origem celeste para o próprio Diabo, quanto para Kant⁷, o único filósofo que, em termos que ele cunhou para esse fim, deve ter pelo menos suscitado a existência desse mal, embora imediatamente o tenha racionalizado no conceito de uma “má vontade pervertida”, que poderia ser explicada em bases compreensíveis. É por isso que, não se tem nada em que nos basear para entender um fenômeno que, no entanto, nos confronta com sua realidade avassaladora e destrói todas as normas que se conhece (ARENDT, 2004).

Há apenas uma coisa que parece discernível: pode-se dizer que o mal radical surgiu em relação a um sistema em que todos os seres humanos se tornaram igualmente supérfluos. Os manipuladores deste sistema acreditam em sua própria superfluidade tanto quanto na dos outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos de todos, porque não se importam se eles mesmos estão vivos ou mortos, se viveram ou nunca nasceram. O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento da população e os desenraizados, as massas se tornam constantemente supérfluas se continuarmos a pensar nosso mundo em termos utilitários. Eventos políticos, sociais e econômicos em todos os lugares estão em uma conspiração tácita com instrumentos totalitários destinados a tornar os humanos supérfluos. A tentação implícita é bem compreendida pelo senso comum utilitarista das massas, que na maioria dos países eles se sentem desesperados demais para reter muito de

⁷ Por isso, “toda a filosofia prática de Kant nada mais é do que uma filosofia da liberdade” (HERRERO, 1991, p. 10).

seu medo da morte. Os nazistas e os bolcheviques podem ter certeza de que suas fábricas de aniquilação, que mostram a solução mais rápida para o problema da superpopulação, para o problema das massas humanas economicamente supérfluas e socialmente desenraizadas, são tanto uma atração quanto um aviso adverte a autora.

Como o resto das atividades mentais, o pensamento também se distingue por seu caráter reflexivo e sua retirada deliberada do mundo dos fenômenos. De fato, todas as atividades mentais, e particularmente o pensamento, o diálogo silencioso do eu consigo mesmo, podem ser interpretados como a atualização da dualidade original ou a separação entre mim que é inerente a toda consciência. Esse caráter reflexivo dos atos mentais é o que os faz localizar-se dentro de nós, ao contrário de nossos atos não-mentais que se colocam no espaço sideral.

Outra característica do pensamento, como se acaba de apontar, e, portanto, de outras atividades mentais, é que elas devem ser deliberadamente retiradas do mundo dos fenômenos para serem feitas, exercitadas. No entanto, o único que tende a realizar completamente esse afastamento do mundo é o pensamento, pois em sua essência implica um diálogo do eu consigo mesmo, um diálogo que é justamente a consciência. Não obstante o que precede, e apesar de seu afastamento do mundo dos fenômenos, o espírito tem o poder de ter em mente o que está ausente para os sentidos. Isso é o que a autora chama de representação, ou usando outra terminologia, imaginação (ARENDRT, 2004).

A faculdade do espírito de tornar presente o que está ausente não se restringe, é claro, às imagens mentais de objetos ausentes; Em geral, a memória armazena e põe à disposição da lembrança o que não é mais, e a vontade contribui com o que o futuro pode trazer, mas o que ainda não é. Somente graças à capacidade do espírito de tornar presente o que está ausente pode-se dizer “não mais” e criar um passado para nós mesmos, ou dizer "ainda não" e nos preparar para o futuro. Mas isso só pode ser feito pelo espírito, uma vez que se tenha retirado do presente e das necessidades da vida cotidiana (ARENDRT, 2004).

Nesse sentido, embora todas as faculdades do espírito, ou atividades mentais, tenham as mesmas características, e a autora considera que seria um erro estabelecer hierarquias entre elas, admite-se, no entanto, que existe uma ordem de prioridades que dá ao pensamento certa relevância. Não se pode querer ou julgar, explica a autora, se o poder de representação e o esforço necessário para dirigir a atenção mental sobre o que escapa à atenção da percepção sensorial, não tivessem avançado e disposto o espírito à reflexão, assim como à vontade e ao juízo. Em outras palavras, o que geralmente, chama de pensar, embora não seja suficiente pôr em movimento a vontade ou dotar o juízo de regras universais, ele

deve dispor os detalhes oferecidos aos sentidos de modo que o espírito seja capaz de operar com eles em sua ausência; em suma, você deve dessensorizá-los.

Para Arendt (2004), o pensamento é a única faculdade do espírito necessária para que as demais funcionem. A autora questiona o lugar em que estamos quando pensamos. A resposta para isso repousa na ideia do lugar em que estamos e o seu tempo histórico. Esse movimento tenta determinar onde mora o eu que pensa na perspectiva da temporalidade.

Segundo Hannah Arendt, a parábola de *Kafka* “descreve a própria sensação de tempo do eu pensante” (ARENDR, 1984, p. 232). Quando se dirige a atenção para a mesma atividade do pensamento, surge a sensação interna do tempo em que o passado e o futuro existem, embora para nossos sentidos estejam ausentes. Nesse contexto, o passado, o que não é mais, localiza-se atrás de nós, e o futuro, o que ainda não é, percebe-se como se aproximando pela frente. Vale notar, antes de prosseguir, que enquanto a busca por uma localização do pensamento a partir da perspectiva de um lugar no espaço que ele ocupa nos remeteu à temporalidade, para nos referirmos a ela, é costume utilizar metáforas espaciais.

A autora destaca em seu aforismo, que em *Kafka* se apresenta uma figura que luta entre duas forças antagônicas, definidas como Passado e Futuro, localizado em um cenário que é um campo de combate. Se não houvesse “Ele”, lutando para não perder terreno, essas duas forças já teriam se neutralizado há muito tempo; além disso, não haveria diferença entre passado e futuro, mas mudança contínua e constante. Em outras palavras, diz a autora, o *continuum* do tempo, a mudança sem fim, decompõe-se nas mudanças gramaticais de passado, presente e futuro, de tal forma que a oposição entre passado e futuro, bem como a do não-mais e do não-ainda se deve à presença do ser humano, que em si mesmo tem uma “origem”, seu nascimento, e um fim, sua morte, estando, portanto, em todos os momentos entre eles (ARENDR, 2004).

O “Presente!” É, portanto, definido para Arendt, como o intervalo entre a origem ou nascimento, como aparecer e nosso fim ou morte como desaparecer. Ao inserir o ser humano, ‘Ele’ segundo a parábola kafkiana, com seu tempo limitado, na lacuna em que o passado e o futuro se enfrentam, o *continuum* temporário, cíclico ou retilíneo, como se quer concebê-lo, parece estar quebrado, e esse período se transforma no conceito de tempo que se conhece e que se expressa em tempos gramaticais.

A aplicação da parábola de *Kafka* não se refere à realidade humana, mas ao eu pensante, como já se apontou. Arendt situa a reflexão, cujo objeto é o ausente, na lacuna entre o passado e o futuro, ou seja, entre o que já desapareceu ou o que ainda não apareceu. Embora para *Kafka* essa parábola seja uma metáfora da vida humana na Terra, para Arendt ela

expressa com muita precisão o que é o pensamento, na medida em que se afasta da vida cotidiana.

O que parece ser a dificuldade da parábola que Arendt usa é que o pensamento sai do mundo e o julga de fora, além de desviar a corrente do tempo de sua direção original, seja ela qual for (retilínea ou cíclica) já foi apontado, ou de sua falta de direção. Mais precisamente ao se inserir na corrente temporal, o eu pensante abre a brecha em que o passado e o futuro se confrontam por meio dele, que, no entanto, não se chocam frontalmente, o que os aniquilaria, mas daria origem a algo que Arendt (1984) exemplifica como o que os físicos chamam de ‘paralelogramo de forças’.

Idealmente, a ação das duas forças que formam nosso paralelogramo deveria determinar uma terceira força, a diagonal, cuja origem estaria no ponto de encontro e aplicação das outras duas. Essa diagonal permaneceria no mesmo plano, não saltando da dimensão das forças do tempo, mas diferiria em um aspecto importante das forças das quais depende. As duas forças opostas, passada e futura, têm origem indefinida. Visto do presente, situado no meio, um vem do passado infinito e o outro do futuro infinito. Mas ainda que não tenham um começo conhecido, têm um fim, o ponto em que se encontram e se chocam, que é o presente. Pelo contrário, a força representada pela diagonal tem uma origem muito precisa, tendo como ponto de partida a colisão das outras duas forças, mas seria infinita em relação ao seu fim, pois é o resultado da ação conjunta de duas forças cuja origem está no infinito (ARENDR, 2004).

1.2 O LANÇAMENTO DO PRIMEIRO SATÉLITE ‘O SPUTNIK’

Antes de entrar no assunto proposto, faremos um adendo sobre o que trata *A Condição Humana* que pode ser interpretada como um esforço de Hannah Arendt em compreender os acontecimentos, os eventos como ela denomina e o que está se passando nos dias atuais apoiando-se na justificativa da autora quando enfatiza: “O que estamos fazendo é o tema central deste livro” (ARENDR, 2004, p.13) e segue explicando que:

[...] a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno, o seu duplo voo da Terra para o universo e do universo para dentro do ser humano, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluiu e se apresentava no momento em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida (ARENDR, 2004, p. 14).

Nesse sentido, o evento ‘Sputnik’ representa o prenúncio da perda de paradigmas e

a “experiência desmedida é vivida como uma espécie de rejeição aos limites à riqueza, liberdade, conhecimento e poder humanos” afirma (AGUIAR, 2006, p. 76).

Aguiar (2006) ainda observa que a partir do Prólogo da obra de Hannah Arendt é revelado o ethos modernista que se pauta na ambição do domínio para além da natureza terrestre e das organizações humanas. Uma das interpretações desta perspectiva em Arendt é a análise do evento tendo o “Lançamento do Sputnik” como o posicionamento do satélite na órbita celeste, não apenas em termos de força, poder e domínio humanos, mas, principalmente, como o primeiro passo para libertar o humano de sua prisão na terra, isto é, em termos de ruptura com a condição humana, relevante para esta pesquisa que examina as variáveis e o contexto da ruptura entre sociedade e natureza. É importante destacar que a novidade que podemos extrair desta obra original de Arendt ‘*A Condição Humana*’ é a conjugação entre alienação e a tentativa de dominar de forma total a natureza, o próprio ser humano e o universo. Nesse aspecto, passamos à descrição do acontecimento que para Arendt teve um significado mais expressivo que a desintegração do átomo. Esse evento foi o lançamento do primeiro satélite pela União Soviética.

A União Soviética inaugurou a “Era Espacial” com o lançamento do satélite Sputnik, o primeiro satélite artificial do mundo, em 4 de outubro de 1957. A espaçonave, batizada de Sputnik, a palavra russa para “companheiro de viagem”, foi lançada às 22h29 em Moscou, tempo da base de lançamento Tyuratam na República do Cazaquistão (ARENDR, 2001).

O Sputnik tinha um diâmetro de 22 polegadas e pesava 184 libras, e circulava a Terra uma vez a cada hora e 36 minutos. Viajando a 18.000 milhas por hora, sua órbita elíptica teve um apogeu (ponto mais distante da Terra) de 584 milhas e um perigeu (ponto mais próximo) de 143 milhas. Visível com binóculos antes do nascer do sol ou depois do pôr do sol, o Sputnik transmitiu sinais de rádio de volta à Terra, fortes o suficiente para serem captados por operadores de rádio amadores. Aqueles observadores nos Estados Unidos da América (EUA) com acesso a esse equipamento, sintonizaram e ouviram com admiração o bipe da espaçonave soviética passando sobre a América várias vezes ao dia. Em janeiro de 1958, a órbita do Sputnik se deteriorou, como esperado, e a espaçonave queimou na atmosfera (ARENDR, 2001).

Oficialmente, o Sputnik foi lançado para corresponder ao Ano Geofísico Internacional, período solar que o Conselho Internacional de Sindicatos Científicos declarou ser ideal para o lançamento de satélites artificiais para estudar a Terra e o sistema solar. No entanto, muitos americanos temiam usos mais sinistros da nova tecnologia de foguetes e

satélites dos soviéticos, que aparentemente estava a passos largos à frente do esforço espacial dos EUA. O Sputnik tinha cerca de 10 vezes o tamanho do primeiro satélite planejado dos EUA, que não estava programado para ser lançado até o próximo ano. O governo, a comunidade militar e científica dos EUA foram pegos de surpresa pela conquista tecnológica soviética, e seus esforços conjuntos para alcançar os soviéticos anunciaram o início da “corrida espacial”.

O lançamento pela União Soviética do satélite Sputnik é considerado por Arendt como um evento por excelência. Como já se adiantou, a autora admite ter maior relevância para os dias atuais do que a desintegração do átomo (ARENDR, 2004). Neste evento, ela analisa duas categorias da condição humana da *vita activa* que são o trabalho e a ação. Nesse sentido, Arendt defende que a técnica aliada à ciência é o mecanismo humano propulsor da transformação da natureza do planeta e aborda três aspectos relevantes dessa transformação: a imprevisibilidade, irresistibilidade e irrevogabilidade, como características intrínsecas de ‘eventos’.

Este evento, teria sido saudado com a mais pura alegria não fossem as suas incômodas circunstâncias militares e políticas. O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos humanos;- que agora, ao olhar para os céus, podiam contemplar uma de suas obras artificiais;- não foi orgulho nem assombro ante a enormidade da força e da proficiência humanas. A reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro “passo para libertar o homem de sua prisão na terra” (ARENDR, 2004, p. 9).

1.3 A NOÇÃO DE EVENTO NAS DIVERSAS VISÕES FILOSÓFICAS

Duarte (2000), no livro ‘*O pensamento à Sombra da Ruptura*’ argumenta que Evento para Hannah Arendt representa uma ruptura com seu próprio passado. Arendt admite que é um experimento humano cujas raízes se encontram no passado, mas que inaugura algo totalmente inusitado quando afirma que um evento pertence ao passado, marca um fim, na medida em que elementos com sua origem são agrupados em sua súbita cristalização; mas um evento pertence ao futuro e marca um começo, na medida em que esta cristalização nunca pode ser deduzida de seus próprios elementos, mas é causada invariavelmente por algum fator que jaz no âmbito da liberdade humana. Os elementos por si mesmos nunca causam nada, eles tornam-se às origens do evento se e quando eles subitamente cristalizam-se em formas fixas e definidas.

Alexander Galloway (2014) aponta que, na história da filosofia, eventos são relações

ou decisões. Dependendo do contexto, eventos frequentemente aparecem como relações ou decisões. Em certo sentido, um evento é uma relação entre dois momentos no tempo, ou entre dois estados de coisas. Da mesma forma, uma relação é apenas uma relação em virtude de ser capaz de ser atualizada em um evento. Ainda em outro aspecto, um evento é uma decisão. Como uma ação mais ou menos consciente, deve ser desejada à existência por alguém ou algum tipo de agente catalisador. Seguindo essa linha, um evento é simplesmente o espelho imagem de um desejo, aspiração, disponibilidade ou impulso: desejos de neve sobrecarregados à avalanche; uma enzima aspira catalisar uma reação química; uma pessoa decide pular, e etc.

Outra visão acerca da noção de ‘Evento’, está em Garcia Labrador e Vinolo (2019), que examinam o Evento em Hannah Arendt, e descreveram que a noção do termo aparece como “acontecimento” na filosofia contemporânea, como o caminho que manifesta a possibilidade de superação do fim da metafísica, pois rompe tanto com as condições metafísicas do aparecer quanto com as do conhecer. O evento, nos textos de Arendt, aparece como a destruição do conceito moderno de história. Neste conceito, os elementos que dão origem a um evento podem estar ali, mas passam despercebidos. Só se tornam origens quando o acontecimento é capaz de nos mostrar, ou melhor, de permitir que se revelem. Isso nos leva a falar de "cristalização" como foi descrito por Duarte (2000).

A cristalização é um conceito pelo qual se expressa a convergência de vários elementos em um único resultado. Arendt usa essa expressão para indicar que elementos do passado se cristalizam repentinamente no evento. No entanto, o evento não pode ser deduzido de tais elementos porque já pertencem ao passado, mas é o evento que nos permite falar da cristalização de elementos do passado. Quando Arendt afirma que “o acontecimento ilumina seu próprio passado; nunca se pode deduzir disso”, então introduz a suspeita de que há algo na liberdade humana que induz tal cristalização: “essa mesma cristalização nunca pode ser deduzida de seus próprios elementos, mas é invariavelmente causada por algum fator que se encontra no domínio da liberdade humana” (GARCIA LABRADOR, VINOLO, 2019).

Na natureza dos eventos em Hannah Arendt está intrínseca a capacidade de agir do agente. Portanto, se faz compreensível trazer à tona a discussão da teoria da ação de Arendt que até agora enfatizou uma série de características, das quais a principal é a capacidade da ação de revelar a identidade do agente, de permitir que a liberdade apareça e atualize-se como uma realidade mundana, para criar e sustentar um espaço público de aparência, e para possibilitar a geração de movimento (energia). Destaca-se também a importância da narrativa e da lembrança, da articulação retrospectiva do sentido da ação por meio da fala e sua

preservação por meio de uma comunidade de memória. Em conclusão, se examinam outras características da ação, a saber, imprevisibilidade, irresistibilidade e irreversibilidade, e seus respectivos remédios, o poder de promessa e o poder de perdoar (HEBERLEIN, 2021). Estes aspectos conceituais são detalhados e compreendidos no próximo capítulo, no qual buscou-se descrever as contribuições e variáveis que se envolvem na ruptura entre sociedade e meio ambiente.

CAPÍTULO II – A RELAÇÃO ENTRE O EVENTO E O ANTROPOCENO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A ANÁLISE DA RUPTURA ENTRE A SOCIEDADE E MEIO AMBIENTE

2.1 A TEORIA DA AÇÃO EM ARENDT E SUAS IMPLICAÇÕES NA COMPREENSÃO DO AGENTE

Uma das variáveis na análise de Arendt (2004) é a própria ação, o início espontâneo de algo novo, que parece totalmente ambíguo e paradoxal que é revelado a partir da capacidade humana de liberdade, construída em uma complexa teia de relações humanas. O homem nem mesmo quando produz e fabrica a riqueza de um determinado material, parece verdadeiramente livre, no que concerne à essência da liberdade.

O paradoxo está no fato de que agir corresponde tanto a exercer a liberdade como a perdê-la. Não só os humanos praticam a ação, mas também os próprios humanos de pensamento sempre buscaram um substituto para esse caráter paradoxal da ação. Para Arendt (1958), as tentativas de escapar da fragilidade dos assuntos estritamente humanos equivalem à abolição da própria esfera pública. Em sua opinião, a marca registrada de todas essas inúmeras tentativas de recuar completamente da política, ou de destruir completamente a teia das relações humanas, é o conceito de regra, ou seja, a noção de que os humanos podem viver juntos legal e politicamente apenas quando alguns têm o direito de comandar e os demais obrigados a obedecer (ARENDDT, 1958). Encontra-se em Platão tal fuga, diz Arendt (1958) e também uma interpretação da ação em termos de fabricação para escapar da sua fragilidade. O vocabulário da teoria política e do pensamento político testemunha a persistência e o sucesso dessa transformação da ação em fabricação.

A teoria da ação em Arendt (2004) possui uma série de características. Dentre as quais, destaca-se como principal a capacidade da ação de revelar a identidade do agente, de permitir que a liberdade apareça e se atualize como uma realidade mundana, de criar e sustentar um espaço público da aparência e possibilitar a geração de energia. A título de complementação dessa discussão, se faz necessário examinar três características intrínsecas ao evento: a Irresistibilidade, Imprevisibilidade e a Irreversibilidade.

Os conceitos de Imprevisibilidade, Irresistibilidade e irrevogabilidade foram abordados a partir do termo astronômico quando Arendt (1988) fala sobre a revolução como uma metáfora para definir o experimento do movimento político revolucionário francês. Nesse sentido se justifica uma análise sobre as origens da ação política revolucionária para

compreender a construção e o significado dos conceitos propostos e que são intrínsecos ao evento.

Em seu livro *Da Revolução*, publicado em 1988, especificamente no Capítulo 1: “O significado da Revolução”, Arendt (1988) analisa o conceito de revolução. Na visão da autora, os elementos de novidade, começo e violência associados ao conceito da ação revolucionária não estão presentes no significado original da palavra ‘Revolução’ como movimento astronômico, que se desenrola através do “[...] primeiro emprego metafórico na linguagem política (ARENDR, 1988, p. 39)”. A origem desse conceito está no movimento das estrelas e indica a impossibilidade humana de intervir no seu curso. A pesquisa não desenvolve os elementos políticos que compõem os eventos revolucionários em si, mas analisa a origem dos conceitos que fazem parte das variáveis fundamentais dos eventos em geral, segundo a observação da autora.

O conceito de imprevisibilidade está vinculado à ação como algo que não se pode prever porque ontologicamente é da natureza do início que se começa algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. “Este cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e toda origem”(ARENDR, 2004, P.191). É uma manifestação da liberdade, da capacidade de inovar e de alterar situações engajando-se nelas; mas também, e principalmente, porque se dá dentro da teia das relações humanas, dentro de um contexto definido pela pluralidade, de modo que nenhum ator pode controlar seu resultado final. Cada ator desencadeia processos e entra na teia inextricável de ações e eventos para a qual todos os outros atores também contribuem, de modo que o resultado nunca pode ser previsto a partir das intenções de qualquer ator em particular. A natureza aberta e imprevisível da ação é consequência da liberdade e pluralidade humanas: agindo somos livres para iniciar processos e trazer novos eventos, mas nenhum ator tem o poder de controlar as consequências de seus próprios atos, ou seja, as implicações de cada escolha sobre determinado acontecimento ou fato na história. Esta é a metáfora da revolução do movimento das estrelas reproduzida no movimento político humano no qual descreve a incapacidade humana de intervir no movimento, resistir, prever e reverter.

Outro aspecto da ação que desencadeia sua imprevisibilidade são suas consequências ilimitadas: cada ato põe em movimento um número ilimitado de ações e reações que literalmente não têm fim. Como Arendt (2004) coloca a razão pela qual nunca se é capaz de prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. Isso ocorre porque a ação “embora possa proceder do nada”, por assim dizer, atua em um meio no qual toda ação se torna uma reação em cadeia e todo processo é a causa de novos

processos, o menor ato nas circunstâncias mais limitadas traz a semente da mesma imensidão, porque um ato, e às vezes apenas uma palavra, basta para mudar todas as constelações.

A irreversibilidade está intimamente ligada à infinitude e a imprevisibilidade da ação e, conseqüentemente jamais pode ser revogada. Cada ação desencadeia processos que não podem ser desfeitos ou recuperados da mesma forma, como por exemplo quando um produto defeituoso é fabricado pelas mãos humanas. Mesmo que seja refeito, isso não acontece da mesma maneira. Se alguém constrói um artefato e não está satisfeito com ele, ele sempre pode ser destruído e recriado novamente. Isso é impossível no que diz respeito à ação, porque a ação sempre ocorre dentro de uma teia de relações humanas já existente, na qual cada ação se torna uma reação em cadeia, cada ação torna-se uma fonte de ações futuras, e nenhuma delas pode ser interrompida ou posteriormente desfeita. As conseqüências de cada ato são, portanto, não apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; os processos iniciados pela ação não podem ser controlados nem revertidos.

A irrevogabilidade, indica a impossibilidade humana de intervir no curso do evento. Para explicar melhor, retornamos ao experimento de Arendt (1988) que destaca a noite de 14 de Julho de 1789, em Paris, quando o duque de La Rochefoucauld-Liancourt é recebido por Luiz XVI para reportar-lhe a queda da Bastilha. A relevância é o diálogo que se seguiu porque expressa o significado político da palavra revolução, “no sentido da antiga metáfora que transfere do céu para a terra, o seu significado”(ARENDDT, 1988, p.38). Liancourt em seguida explica ao rei que o que tinha acontecido era irrevogável. A autora revela que repentinamente “um conjunto de imagens inteiramente novas começa a se agrupar em torno da antiga metáfora, e um vocabulário totalmente novo é introduzido na linguagem política” (ARENDDT, 1988, p. 39).

O remédio que a tradição do pensamento ocidental como afirma a autora propôs para a imprevisibilidade e irreversibilidade da ação consistiu na abstenção total da ação, na retirada da esfera de interação com os outros, na esperança de que sua liberdade e integridade pudessem ser preservadas. O platonismo, o estoicismo e o cristianismo elevaram a esfera da contemplação acima da esfera da ação, justamente porque no primeiro se poderia estar livre dos emaranhados, da fragilidade e das frustrações da ação. A proposta de Arendt (2004), ao contrário, não é dar as costas ao reino dos assuntos humanos, mas confiar em duas faculdades inerentes à própria ação, a faculdade de perdoar e a faculdade de prometer. Essas duas faculdades estão intimamente conectadas, a primeira mitiga a irreversibilidade da ação absolvendo o ator das conseqüências não intencionais de seus atos, a segunda moderando a incerteza de seu resultado ao vincular os atores à certos cursos de ação e, assim, estabelecer

algum limite para a imprevisibilidade do futuro. Ambas as faculdades estão, neste aspecto, ligadas à temporalidade do ponto de vista do presente, o perdão olha para trás em relação ao que aconteceu e o ator absolveu o que foi feito involuntariamente, enquanto a promessa olha para o futuro, pois procura estabelecer ilhas de segurança em um futuro incerto e imprevisível.

Perdoar nos permite chegar a um acordo com o passado numa perspectiva de nos libertar até certo ponto do fardo da irreversibilidade; isso nos permite enfrentar o futuro e estabelecer alguns limites à sua imprevisibilidade. Como diz Arendt (2004) sem ser perdoado, liberado das consequências do que se fez, a capacidade de agir estaria, por assim dizer, confinada a um único ato do qual nunca poderíamos nos recuperar; seríamos vítimas de suas consequências para sempre. Por outro lado, sem estarmos vinculados ao cumprimento de promessas, jamais conseguiríamos manter as identidades; ter perspectiva, estaríamos condenados a vagar impotentes e sem direção na escuridão do coração solitário de cada humano.

Ambas as faculdades, nesse sentido, dependem da pluralidade, na presença e atuação de outros, pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir preso por uma promessa feita apenas a si mesmo. Ao mesmo tempo, as faculdades de perdoar e prometer são expressões da liberdade humana, pois sem a faculdade de desfazer o que se fez no passado, e sem a capacidade de controlar ao menos parcialmente os processos que iniciamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática com todas as marcas de leis inexoráveis.

Arendt (2004) não vê a liberdade com os olhos da tradição, mesmo porque um dos aspectos da liberdade na *polis* era o direito de ir e vir do cidadão e nesse aspecto é diferente do que a autora conceitua como liberdade. A autora também não identifica liberdade com soberania. Para ela, a capacidade de ação ou a iniciativa de ação vem sempre acompanhada de calamidades, ou do que ela chama de “deficiências da não-soberania”. Para ela, ao contrário do *animal laborans* e do *homo faber*, a ação deve sua recuperação não a uma faculdade diferente e “possivelmente superior”, mas às potencialidades da própria ação. A primeira - perdoar - se relaciona com o passado e serve para desfazer seus atos: – é a faculdade de perdoar. A segunda - vincular-se por meio de promessas - diz respeito ao futuro e serve para estabelecer nesse oceano de incerteza ilhas de segurança: O remédio para a imprevisibilidade, para a incerteza caótica do futuro, está contido na faculdade de fazer e cumprir promessas (ARENDR, 2004).

Para Arendt (2004), essas duas formas de recuperação são inerentes à própria ação e dependem da pluralidade. Na página 249, da obra *A Condição Humana*, a autora afirma que

se o humano não é perdoado, liberado das consequências do que fez, a capacidade de agir ficaria, por assim dizer, confinada a um único ato do qual nunca se poderia recuperar; seria vítima de suas consequências para sempre (...). Sem estar vinculado ao cumprimento de promessas, jamais conseguiria manter sua identidade; estaria condenado a vagar impotente e sem direção nas trevas, do coração solitário de cada ator (...) – escuridão que só a luz derramada sobre o espaço público pode dissipar, através da presença de outros humanos, que conferem e confirmam a identidade entre o que promete e o que cumpre. As faculdades de perdoar e prometer, portanto, dependem da pluralidade, da presença e atuação de outros humanos.

Como essas duas faculdades correspondem tão intimamente ao fato de que viver sempre significa viver entre os humanos, ou seja, entre aqueles que são seus iguais, seu papel na política estabelece um conjunto de princípios orientadores, que é “[...] diametralmente diferente [...] dos padrões “morais” inerentes à noção platônica de regra (ARENDDT, 1958, p. 213)”. Para Arendt (1958), esse “código moral” diametralmente diferente, inferido das faculdades de perdoar e de fazer promessas, repousa em experiências que são inteiramente baseadas na presença de outros atores, ou seja, em experiências que ninguém jamais poderia ter na solidão ou no isolamento.

Esses dois modos intrínsecos de recuperar a ação da sua fragilidade e paradoxo eram desconhecidos para os gregos. Foi Jesus de Nazaré quem descobriu “[...] o papel do perdão no âmbito dos assuntos humanos (ARENDDT, 2004, p.250)”. O fato dessa descoberta ter sido feita em um contexto religioso, argumenta Arendt (2004, p.250), “[...] não é motivo para levá-la menos à sério em um sentido estritamente secular”. Para a autora, essa descoberta nasceu de uma autêntica experiência política, cujo primeiro germe pode ser visto no princípio romano *parcere subjectis*: no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subjectis*) – uma sabedoria inteiramente desconhecida para os gregos – ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana (ARENDDT, 2004, p. 251)

Arendt ainda admite que a soberania, “A soberania reside no resultado, na independência limitada da incalculabilidade do futuro, e seus limites são os mesmos inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas (ARENDDT, 2004, p. 256)”.

Nietzsche, em sua extraordinária sensibilidade aos fenômenos morais, viu na faculdade das promessas a “memória da vontade”, como ele chamava a própria distinção que separa a vida humana da vida animal, mas viu com clareza inigualável a conexão entre a soberania humana e a faculdade de fazer promessas, no segundo tratado de sua obra sobre a genealogia da moral (ARENDDT, 2004).

As observações anteriores expressam a complexidade e o conjunto conceitual argumentativo que Arendt (2004) aborda, perpassando o conceito de ação e os remédios para redimir o caráter desastroso e paradoxal dos conceitos trabalhados dentro das definições estabelecidas ao longo dessa dissertação. Neste sentido uma análise, da obra *A Condição Humana* revela as experiências políticas autênticas que são conferidas aos assuntos humanos fé e esperança, “[...] duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, (ARENDR, 2004, p. 259)”, e a diversidade existente da nossa tradição de pensamento político eliminou ou excluiu da conceituação articulada.

2.2 CONCEPÇÃO DE MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT

Correia (2014, p. 46), no seu livro *Hannah Arendt e a Modernidade Política, Economia e a Disputa por uma Fronteira*, escreve que a era moderna é mais adequadamente representada, para Hannah Arendt, pela alienação em relação ao mundo: no duplo sentido do abandono da terra em direção ao universo e o abandono do mundo em direção a si mesmo. Esses dois aspectos são relevantes para a pesquisa. Três eventos marcam o seu limiar – a chegada dos europeus à América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio. Nesse sentido, para Arendt a chegada à América promoveu uma ampliação do espaço e um encurtamento da distância (na relação das pessoas entre si e com o espaço terrestre), ao passo que a invenção do telescópio viabilizou as descobertas para além dos limites da terra. A Reforma, por fim, levará a cabo a alienação em direção a um mundo interior, coroando a desterritorialização, isto é, a perda de vínculos com a universalização do indivíduo humano enquanto ser racional (CORREIA, 2014). Voltaremos à esses aspectos trazendo mais detalhes nos parágrafos que se seguem.

É nessa conjuntura que Arendt examinou a concepção da alienação do mundo denunciando suas consequências, isto é, a perda de um mundo de experiência e ação intersubjetivamente constituído por meio do qual se estabelece a autoidentidade e um senso comum adequado de realidade. A alienação da Terra refere-se à tentativa de escapar dos confins da Terra; estimulados pela ciência aliada à tecnologia moderna, busca-se maneiras de superar a condição da Terra, partindo para a exploração do espaço, tentando recriar a vida em condições de laboratório e tentando estender a expectativa de vida. A ascensão do social dá ênfase à economia privada e revela a expansão da economia de mercado desde o início do período moderno e a crescente acumulação de capital e riqueza social como novo paradigma. Com a ascensão do social, tudo se tornou objeto de produção e consumo, de

aquisição e troca; além disso, sua constante expansão resultou na fragilização da distinção entre o privado e o público. Outra configuração que se apresenta neste capítulo é a vitória do *animal laborans*. Trata-se da teoria arendtiana que defende o triunfo dos valores do trabalho sobre os valores do *homo faber* e do homem como *zoon politikon*. Todos os valores característicos do mundo da fabricação — permanência, estabilidade, durabilidade — assim como aqueles valores característicos do mundo da ação e da fala — liberdade, pluralidade, solidariedade — são sacrificados em favor dos valores da vida, produtividade e abundância (PITKIN, 1994; HINCHMAN, HINCHMAN, WOLIN 1994).

Cronologicamente para Hannah Arendt há duas etapas principais que indicam o surgimento da modernidade: a primeira etapa acontece do século XVI ao século XIX, abrangendo as revoluções francesa (1789 a 1799) e industrial (Século XVIII) entre outros aspectos importantes cujo conjunto de acontecimentos correspondem à alienação do mundo e à ascensão social. A segunda etapa é a partir do início do século XX e corresponde à alienação da Terra e a vitória do *animal laborans*; numa perspectiva de sobreposição, o que significou o domínio do *homo faber*, da técnica aliada à ciência sobre a ação e do domínio do *animal laborans* sobre o *homo faber*. Neste período observa-se o lançamento do primeiro satélite, o 'Sputnik'.

O fenômeno da modernidade se expressa também como a era da administração burocrática e do trabalho anônimo, mais do que da política e da ação, da dominação da elite e da manipulação da opinião pública. É a época das formas totalitárias de governo, como o nazismo e o stalinismo, que surgiram como resultado da institucionalização do terror e da violência. É a época na qual a história opera como um “processo natural” substituindo a história como um tecido de ações e eventos, na qual também a homogeneidade e a conformidade substituíram a pluralidade e a liberdade, e o isolamento e a solidão eclodiram a solidariedade humana e todas as formas espontâneas de convivência. A modernidade é descrita como a época em que o passado não traz mais nenhuma certeza de avaliação, uma vez que os indivíduos, tendo perdido seus padrões e valores tradicionais, devem buscar novos fundamentos da comunidade humana como tal (PITKIN, 1994; HINCHMAN, HINCHMAN; WOLIN 1994).

Esta é a visão de modernidade em Hannah Arendt (2004) uma visão que, à primeira vista, parece bastante dura e irredutível. Vale ressaltar, no entanto, que a avaliação negativa da autora acerca da modernidade foi moldada por sua experiência do totalitarismo no século XX, sobretudo do nazismo e que seu trabalho fornece uma série de *insights* importantes que podem nos ajudar a abordar certas características problemáticas da era moderna e atualizar a

realidade do nosso tempo admitindo a noção de *evento* como novo parâmetro válido para compreender essa realidade e discutir a ruptura entre a sociedade e o meio ambiente, perpassados pelo Antropoceno.

Para Parekh (1981), a modernidade para Arendt é um período difícil e controverso. Na verdade, é tão difícil, complexo e dinâmico que ela deve dividi-lo em duas partes para capturar o impacto dos eventos que o compõem. Assim, como já mencionamos, a modernidade de Arendt se divide em idade moderna que corresponde à meados do século XVI até meados do século XX e mundo moderno em meados do século XX em diante. Essa periodização atende ao projeto de Arendt de situar um ajuste das atividades da humanidade no mundo, ou o ser-no-mundo da humanidade, e se caracteriza por dois desdobramentos, ou condições: a alienação do Mundo e a alienação da Terra.

Arendt dá uma significação à alienação do Mundo como uma condição da alienação dos modernos do “espaço entre” que “separa e relaciona” os indivíduos uns e outros e da natureza. Referem-se a lugares, instituições, leis, práticas e costumes em que ‘os negócios humanos acontecem’ isto é a política acontece. A alienação da Terra é a condição do ressentimento dos modernos pelo planeta, isto é – sua alienação da condição existencial que os torna “criaturas terrenas”. À alienação do Mundo e da Terra correspondem sentimentos de isolamento, solidão e falta de mundo (ARENDR, 2004).

Na interpretação de Parekh (1981), a modernidade arendtiana depende do ser humano-no-mundo, é determinada por três eventos que descrevem emaranhados de ciência, tecnologia e capital tão cruciais para a compreensão de sua crítica: a descoberta da América e a consequente exploração de toda a terra; a Reforma, que ao expropriar os bens eclesiásticos e monásticos deu início ao duplo processo de expropriação individual e acumulação de riqueza social; a invenção do telescópio e o desenvolvimento de uma nova ciência, que passou a considerar a natureza da Terra do ponto de vista do universo.

Esses três eventos sustentaram a mudança da orientação da humanidade para o planeta e para a natureza. Para entender a reorientação do ser-no-mundo da humanidade como um processo político, deve-se entender a conceituação de Arendt da *vita activa* como trabalho do *animal laborans*, trabalho do *homo faber* que é a fabricação de um mundo artificial e a ação que corresponde à expressão da pluralidade e liberdades humanas. Aqui abrimos um parêntese para voltar às atividades humanas de Arendt já analisadas no início do trabalho Nessa perspectiva a *vita activa* é o referencial conceitual originário arendtiano, portanto, embora pareça repetitivo, insiste-se nesses fundamentos para compreender a condição humana segundo Hannah Arendt.

Em seus escritos baseados no contexto político, matriz do seu pensamento, especialmente em *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt foi inspirada pelo fenômeno totalitário que segundo postula quebrou a continuidade da história ocidental e tornou sem sentido a maioria das categorias morais e políticas. A ruptura na tradição se tornou irrevogável após os trágicos acontecimentos do século XX e o triunfo dos movimentos totalitários do Oriente e do Ocidente. Na forma do stalinismo e do nazismo, o totalitarismo explodiu as categorias estabelecidas de pensamento político e os padrões aceitos para o julgamento moral e, assim, quebrou a continuidade da história. Diante dos trágicos acontecimentos do Holocausto e do Gulag, não se pode mais voltar aos conceitos e valores tradicionais, para explicar o inédito por meio de um juízo precedente, ou compreender o monstruoso por meio do familiar. O fardo do nosso tempo deve ser enfrentado sem a ajuda da tradição, conclui, ou, como disse Arendt certa vez, “[...] pensar sem corrimão” (HINCHMAN, HINCHMAN, WOLIN, 1994). Nossos conceitos e critérios de julgamento herdados foram dissolvidos sob o impacto dos eventos políticos modernos.

Para Pitkin (1994) é o passado, e não a tradição, que Arendt tenta preservar da ruptura na consciência-tempo moderna. Somente reapropriando o passado por meio do que Arendt chamou de “impacto mortal dos novos pensamentos” pode-se esperar restituir sentido ao presente e lançar alguma luz sobre a situação contemporânea e a tarefa agora é restabelecer o significado do passado fora da estrutura de qualquer tradição, uma vez que não foi mantido sua validade original (BENHABIB, 2003).

A estratégia hermenêutica que Arendt empregou para restabelecer um vínculo com o passado deve tanto a Walter Benjamin quanto a Martin Heidegger. De Walter Benjamin ela tomou a ideia de uma historiografia fragmentária, que busca identificar os momentos de ruptura e deslocamento na história. Essa historiografia fragmentária permite recuperar os potenciais perdidos do passado na esperança de que possam se atualizar no presente. De Heidegger ela tomou a ideia de uma leitura da desconstrução da tradição filosófica ocidental, que busca desvendar o significado original das categorias e liberá-las das incrustações distorcidas da tradição. Essa hermenêutica desconstrutiva permite recuperar essas experiências primordiais (*Urphaenomene*) que foram incorporados ou esquecidos pela tradição filosófica, e assim recuperar as origens de conceitos e categorias filosóficas perdidas. (BENHABIB, 2003).

Ainda em Pitkin (1994), ao se apoiar nessas duas estratégias hermenêuticas, Arendt espera resgatar do passado seu “tesouro perdido”, como ela denomina, ou seja, aqueles fragmentos do passado que ainda podem ser importantes. Para Arendt, após o colapso da

tradição, não é mais possível salvar o passado como um todo; a tarefa, ao contrário, é resgatar do esquecimento aqueles elementos do passado que ainda são capazes de iluminar os nossos dias. Restabelecer uma ligação com o passado não é um exercício antiquário; pelo contrário, sem a reapropriação crítica do passado, o horizonte temporal fica rompido, a experiência precária e a identidade mais frágil. Essa reapropriação crítica é facilitada, em parte, pelo fato de que, após a ruptura da consciência moderna do tempo, o passado pode se abrir para nós com um frescor inesperado e nos dizer coisas que ninguém ainda teve ouvidos para ouvir. O colapso da tradição, que Hannah Arendt examina na obra *Entre o Passado e o Futuro* pode, de fato, fornecer a grande chance de olhar para o passado com olhos não distorcidos por qualquer tradição, com uma franqueza que desapareceu da leitura e da audição ocidentais desde que a civilização romana se submeteu à autoridade do pensamento grego (BENHABIB, 2003).

O retorno de Arendt à experiência original da polis grega representa, nesse sentido, uma tentativa de romper os grilhões de uma tradição desgastada e de redescobrir um passado sobre o qual a tradição não tem mais direito. Contra a tradição, Arendt opõe o critério de genuinidade, contra o autoritário aquilo que é esquecido, ocultado ou deslocado para as margens da história. Somente operando na contramão do tradicionalismo e das reivindicações da historiografia convencional o passado pode tornar-se significativo novamente, fornecer fontes de iluminação para o presente e entregar seus tesouros àqueles que os buscam com “novos pensamentos” e atos salvadores de lembrança (BENHABIB, 2003).

A interpretação que Hannah Arendt faz da modernidade pode ser revista criticamente por variadas razões. Nessa perspectiva esta pesquisa aborda duas categorias empregadas por Arendt, as da natureza e as sociais. No que diz respeito à categoria da natureza, Arendt oscila entre dois relatos contrastantes. Segundo o primeiro relato, a idade moderna, ao alçar o trabalho enquanto labor à posição mais elevada dentro da *vita activa*, a mais natural das atividades humanas, isto é, aquela que permite a sobrevivência e fabricação, nos aproximou demais da natureza. Em vez de construir e preservar o artifício humano e criar espaços públicos de ação e deliberação, nesse sentido o ser humano é reduzido a engajar na atividade de pura sobrevivência e na produção de coisas que são por definição perecíveis.

De acordo com o segundo relato, no entanto, a idade moderna é caracterizada por uma crescente artificialidade, pela rejeição de tudo o que não é feito pelo homem. Arendt cita o fato de que os processos naturais, incluindo o da própria vida, foram recriados artificialmente por meio de experimentos científicos, que nosso ambiente natural foi amplamente transformado e, em alguns casos, inteiramente substituído pela tecnologia, e que buscamos formas de superar a condição natural de criaturas terrestres, partindo para a exploração do

espaço e vislumbrando a possibilidade de habitar outros planetas. Tudo isso leva a uma situação em que nada ao nosso redor será um evento, objeto ou processo naturalmente dado, mas sim o produto de nossos instrumentos e a vontade de remodelar o mundo à própria imagem (PITKIN, 1998).

Esses dois relatos são difíceis de conciliar, pois no primeiro tem-se a natureza se intrometendo e até mesmo destruindo o artifício humano, enquanto no segundo tem-se a arte (*techné*) expandindo e substituindo tudo o que é natural ou meramente dado. O resultado é dotar a natureza de um status ambíguo, pois no primeiro caso a vitória do *animal laborans* indica a sujeição aos processos naturais, enquanto no segundo caso a expansão do conhecimento científico e do domínio tecnológico indica a superação de todos os limites naturais; isto revela, na nossa pesquisa um *ethos* modernista que aparece como parâmetro na ambição do domínio humano que vai além da natureza e das próprias organizações dos humanos. O mundo moderno pareceria, assim, muito natural e muito artificial, muito sob o domínio do trabalho e do processo de vida da espécie, assim como sob o domínio da *techné* (BENHABIB, 2003, BERNSTEIN, 1986).

Com relação à segunda categoria, a do social, Arendt não conseguiu dar conta de certas características importantes do mundo moderno. Arendt identifica o social com todas aquelas atividades antes restritas à esfera privada do lar e que dizem respeito às necessidades da vida privada, ao *animal laborans*. Ela afirma que, com a expansão da economia a partir do final do século XVIII, todas essas atividades tomaram conta da esfera pública e a transformaram em uma esfera de satisfação das necessidades materiais, do labor (BENHABIB, 2003).

Nesse contexto, a sociedade invadiu e conquistou o domínio público, transformando-o em função do que antes eram necessidades e preocupações privadas e domésticas, destruindo assim a fronteira que separa o público do privado. Arendt também afirma que, com a expansão do âmbito social, a divisão tripartite das atividades humanas foi minada a ponto de perder o sentido. Para ela, uma vez que o domínio social estabelece seu monopólio, perde-se a distinção entre labor, trabalho e ação, pois todos os esforços agora são despendidos na reprodução das condições materiais da existência da atividade de sobrevivência na *vita activa*, isto é, do *labor*. Os humanos obcecados com a vida, a produtividade e o consumo, transformaram-se em atores de uma sociedade de trabalhadores e consumidores que não valorizam mais os valores associados ao trabalho isto é, a fabricação durável do *homo faber*, nem os associados e engajados na ação ou na liberdade (BENHABIB, 2003; BERNSTEIN, 1986).

Neste breve relato fica claro que o conceito de social de Arendt desempenha um papel crucial em sua avaliação da modernidade. Eu diria, no entanto, que isso deixa escapar muitas questões importantes e a leva a uma série de julgamentos questionáveis. Em primeiro lugar, a caracterização do social de Arendt é excessivamente restrita. Ela afirma que o social é o reino do trabalho, da necessidade biológica e material, da reprodução da condição de existência. Ela também afirma que a ascensão do social coincide com a expansão da economia a partir do final do século XVIII. No entanto, tendo identificado o social com o crescimento da economia nos últimos dois séculos, Arendt não pode caracterizá-lo em termos de um modelo de subsistência de reprodução simples (BENHABIB, 2003; BERNSTEIN, 1986). Em segundo lugar, a identificação de Arendt do social com as atividades do lar é responsável por uma grande falha em sua análise da economia. Ela é, de fato, incapaz de reconhecer que uma economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder com uma distribuição altamente assimétrica de custos e recompensas (BERNSTEIN, 1986).

Ao confiar na analogia enganosa do lar, Arendt sustenta que todas as questões relacionadas à economia são pré-políticas e, portanto, ignora a questão crucial do poder e da exploração econômica (BERNSTEIN, 1986; HANSEN, 1993). Finalmente, ao insistir na separação entre o privado e o público, e entre o social e o político, Arendt é incapaz de explicar a conexão essencial entre essas esferas e as lutas para redesenhar seus limites. Hoje, muitas questões ditas privadas tornaram-se preocupações públicas, e a luta por justiça e igualdade de direitos se estendeu a muitas esferas. Arendt não consegue dar conta de algumas das conquistas mais importantes da modernidade – a extensão da justiça e da igualdade de direitos, e a redesenhar as fronteiras entre o público e o privado ao isolar a esfera política das preocupações com o social e ao manter uma distinção estrita entre o público e o privada, (BENHABIB, 2003; BERNSTEIN, 1986; DIETZ 2002; PITKIN, 1998).

2.3 *HOMO FABER* TECNOLOGIA, CIÊNCIA E O CONCEITO DE PROCESSO

Hannah Arendt não escreveu sobre o Antropoceno uma vez que, sua escrita parece evitar definir e discutir claramente o conceito de 'natureza' e as questões das alterações climáticas. Assim, embora haja muitas maneiras pelas quais a “natureza importa” na obra de Arendt, como por exemplo os cuidados com o mundo e o amor ao mundo, concordamos que não há nela uma definição única, unificada, clara e específica do conceito de 'natureza' enquanto ‘meio ambiente’ ou mudanças climáticas como já afirmamos. Pode-se deduzir no entanto que isso se deve em parte ao fato de que Hannah Arendt morreu em 1975, bem antes

dos debates sobre as mudanças climáticas, e especialmente o conceito de Antropoceno, receberam grande escrutínio público (PAREKH, 1981). Sabe-se agora que, embora o conceito de Antropoceno tenha suas raízes no século XIX, foi popularizado apenas no início dos anos 2000, depois que Paul Crutzen e Eugen Stoermer o usaram para alertar o mundo sobre os perigos das mudanças climáticas antropogênicas.

Ao contrário de Hannah Arendt, Bruno Latour (1994) traz a afirmação de que *nunca fomos modernos* o que realmente é uma afirmação provocativa. Latour sugeriu que todo objeto no mundo começa com sua existência e eventualmente cai em um espectro entre a natureza pura e a sociedade pura. Com o passar do tempo, ele passa por um processo contínuo de purificação. Nesse processo, o objeto pode oscilar entre a natureza e a sociedade. Sua definição de modernismo é o estado de purificação final, onde naquele momento cada objeto obtém seu lugar estável no espectro. No entanto, por esta mesma definição, o modernismo nunca pode existir, porque nem o tempo vai parar nem haverá um tempo no qual tudo pare de mudar. Uma implicação igualmente provocativa dessa linha de pensamento que contraria a visão arendtiana é de que nunca fomos revolucionários. Numa revolução, o novo emerge e o velho é rejeitado; esta mesma definição implica que o velho e o novo são dois estados estáveis. No entanto, na visão de Latour, as coisas sempre mudaram ao longo do tempo, então a própria ideia de revolução não pode existir.

Essas duas afirmações contraintuitivas se baseiam na ideia de que o modernismo é um ponto no tempo e que uma revolução é um intervalo de tempo. Essas suposições são verdadeiras em teoria, mas quero propor lugares alternativos para o modernismo e a revolução no esquema de Latour (1994), para que possamos vê-los sob uma luz ligeiramente diferente. Ao invés de pontos e intervalos no eixo do tempo, penso que o modernismo e a revolução também podem ser objetos. Com o passar do tempo, eles também se movem para pontos no espectro natureza-sociedade; neste caso, ambos podem optar pelo lado construtivista social. Em um determinado momento, os lugares dos dois objetos se estabilizam, assim como as definições. Por este conjunto de definições, podemos determinar se somos modernos e se um evento é revolucionário.

Assim, em lugar de acompanhar a multiplicação dos quase-objetos apenas através de sua projeção sobre a longitude, convém também localizá-los com o auxílio de uma latitude. O diagnóstico da crise com a qual comecei este ensaio torna-se então evidente: o crescimento dos quase-objetos saturou o quadro constitucional dos modernos. Estes praticavam as duas dimensões, mas só desenhavam explicitamente uma delas, de modo que a sequência permanecia em pontilhado. É preciso que os não modernos desenhem as duas de forma a

compreender ao mesmo tempo os sucesso dos modernos e seus recentes fracassos, sem com isso naufragar no pós-modernismo. Ao desdobrar as duas dimensões simultaneamente, talvez possamos acolher os híbridos e encontrar um lugar para eles, um nome, uma casa, uma filosofia, uma ontologia e, espero, uma nova constituição (LATOUR, 1994). Nesta conjuntura, passamos à análise do antropoceno.

Ainda em Latour (2020) quando se refere ao antropoceno, afirma que Arendt nunca participou de tais debates e como sua concepção de natureza permanece indefinida, alguns argumentam que Arendt não pode nos dizer muito sobre a superação da divisão natureza versus cultura, nem sobre como lidar com a “questão perversa” do Antropoceno. Nesse sentido, isso cai bem nas mãos daqueles que descartam Arendt como uma pensadora neokantiana marginalmente importante para a literatura florescente sobre o pós-humanismo e o Antropoceno (LATOURE, 2020).

Com isso em mente, este estudo é provocativo e busca contribuir para a literatura emergente reconsiderando a relevância de Arendt para os debates do Antropoceno, apontando os *insights* de Arendt sobre os emaranhados da tecnociência, capitalismo e antropocentrismo e sua relevância para entender como surgiu o dualismo natureza versus cultura como projeto cultural e político da (agora universalizada) modernidade ocidental. Assim, optou-se por trazer à tona aspectos importantes da teorização de Arendt em relação ao Antropoceno, concentrando-se em três características do pensamento de Arendt: o primeiro é a sua conceituação da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* no mundo moderno, o segundo aspecto aborda seus pensamentos sobre “ação na natureza” e por fim suas reflexões sobre um 'novo geocentrismo'. Nesse sentido, todos os três aspectos nos permitem posicionar Arendt como uma notável interlocutora nos debates do Antropoceno.

Neste estudo observamos o argumento de Arendt, sobretudo dentro da sua crítica à modernidade, antropocentrismo e alienação ocidental do Mundo e da Terra. Esses elementos oferecem uma abundância de *insights* críticos historicistas e fenomenológicos sobre por que é importante politizar o Antropoceno e como abordar o assunto, ao invés de deixar o debate exclusivamente para meios tecnocientíficos. Na verdade, este trabalho coloca em debate os *insights* de Arendt uma vez que eles oferecem ferramentas críticas para rearticular a importância da limitação terrestre da humanidade nas considerações políticas e científicas. A fim de enfatizar a relevância de Arendt para os debates sobre o Antropoceno, esta análise coloca Arendt em diálogo com Dipesh Chakrabarty, um notável historiador pós-colonial, cujo trabalho recente se concentrou amplamente no Antropoceno.

O Antropoceno é um termo de periodização geológica que busca elucidar o fato de que a humanidade se tornou um “agente telúrico”, isto é, que intervêm no planeta terra ou no seu solo. Isso significa que a interferência humana nos processos terrestres, geológicos, adquiriu o status de força geológica. Nesta perspectiva, o Antropoceno como um termo capta o impacto que as atividades da humanidade tiveram no ambiente geofísico. O Grupo de Trabalho do Antropoceno (AWG), criado em 2009, da Subcomissão de Estratigrafia Quaternária (SEQ), que é um órgão da Comissão Internacional de Estratigrafia (CIE), supervisiona o exame da “possibilidade de reconhecer uma divisão do Antropoceno dentro o Holoceno ou separado dele”. Em 2019, o AWG votou pela confirmação do Antropoceno como uma “unidade cronoestratigráfica formal” e continua sua análise com o objetivo de incluir o Antropoceno na Escala de Tempo Geológico (GTS) (LATOURE, 2020).

O AWG define o Antropoceno como “o presente intervalo de tempo geológico, no qual muitas condições e processos na Terra são profundamente alterados pelo impacto humano”. Embora ainda não seja ‘formalmente’ aceito como uma unidade de tempo geológico, o conceito de Antropoceno provocou uma verdadeira revolução em todas as disciplinas. Tem sido comparado a um “Renascimento”, com o British Geological Survey (BGS) comparando a ‘descoberta’ do Antropoceno com a descoberta das “placas tectônicas”.

Hannah Arendt discute de muitas maneiras a importância de pensar nas implicações da interferência dos modernos nos processos terrenos ou naturais. Em seus escritos sobre ciência e tecnologia, especialmente em obras como *The Human Condition* (ARENDR, 2004) Arendt expressa temor às “ciências do progresso” pós Segunda Guerra Mundial, cujo desenvolvimento arriscou expor a Terra à forças cósmicas universais estranhas à casa da natureza. A preocupação primordial da teoria de Arendt sempre foi o “mundo”. Ao invés de humanos per se ou mesmo política per se, o mundo como uma constelação fenomenológica particular de coisidade (ou coisa-personagem, como Arendt o chamaria), o entrelugar compartilhado, e a aparência, surge como a questão central em seu pensamento político. Isso fica evidente também pelo fato de Arendt inicialmente querer chamar sua obra mais notável em teoria política, de “*Amor Mundi*” ou “Amor ao Mundo”. Ao abordar o mundo por meio de uma constelação de categorias fenomenológicas e históricas, a análise arendtiana denuncia as ameaças que as atividades humanas representam para esse mundo, nesse sentido justifica sua relevância para o debate do Antropoceno (ARENDR, 2004).

Krenak (2021), na obra “Ideias Para Adiar o Fim do Mundo”, na página 58 afirma que “O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano.” Discorre sobre o apego a uma ideia fixa de paisagem da

Terra e de Humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno. Nessa perspectiva há uma configuração mental que vai além da ideologia, ocorre como construção do imaginário coletivo. A ideia de mercadoria, objeto, coisas exteriores se materializou no que a técnica desenvolveu no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra. Numa semelhança ao que Arendt define, Krenak vê que o desconforto da ciência moderna, as tecnologias, as movimentações que resultaram naquilo que chamamos de “revoluções de massa”.

A *vita activa* de Arendt (2004) é composta por três atividades correspondentes. Essas atividades do labor, trabalho e ação, correspondem ao *animal laborans*, *homo faber* e “homem de ação”, respectivamente. Quando os humanos trabalham, são *animais laborans*, apenas uma das espécies animais que povoam a terra, quando trabalham fabricando objetos, são *homo faber*, ou o soberano “senhor e senhor de toda a terra” e quando agem no mundo através da ação política, iniciam novos processos no mundo, são iguais e únicos dentro da pluralidade humana, assim “mostrando quem são” em público, o que para Arendt é a condição para a manifestação da liberdade da humanidade, mundanismo e, em última análise, política.

Uma ordenação típica ideal da *vita activa* é tal que a ação ocupa o lugar mais expressivo para Arendt, seguida pelo trabalho (labor) enquanto sobrevivência e depois pelo trabalho enquanto fabricação. A *vita activa* é uma 'constelação ordenadora' que “ordena suas relações mútuas [da humanidade]” e pode “mudar historicamente”. Sendo a *vita activa* uma 'constelação ordenadora', ela é afetada pelo ser-no-mundo da humano, caracterizando-se, assim, pela fragilidade. Nesse sentido, a ordenação dessas atividades não forma uma “fenomenologia estática da atividade humana”, nem uma “natureza humana”, mas uma hierarquia fluida e historicamente mutável das atividades humanas que compõem a condição humana (PAREKH, 1981).

Arendt (2004, p.260) descreve os três grandes eventos: a descoberta da América, a Reforma e a invenção do Telescópio, já descritos no início deste trabalho mudaram o lócus das atividades humanas ao ponto de rebaixar a ação política na modernidade para a mais baixa posição dentro da *vita activa*, e o trabalho foi promovido para a mais alta. A antropologia filosófica da modernidade de Arendt começa após o fim da primazia cristã sobre a vida sociopolítica nas sociedades europeias.

A Reforma, um evento completamente diferente, teria nos colocado ante um fenômeno semelhante de alienação. afirma Arendt, que Max Weber foi quem identificou esse fenômeno, denominando-o “ascetismo intramundano” (innerworldly), que teria sido a fonte da mentalidade capitalista. Nessa perspectiva, com a Reforma e a Secularização veio a transição do feudalismo para o capitalismo, que Arendt denomina de “ascensão do social”.

O capitalismo destruiu a estabilidade e a permanência das estruturas sociais familiares e privadas nas quais se organizavam as sociedades europeias pré-industriais. Estas foram substituídas pela ‘sociedade’ na qual a acumulação de “riqueza social” liberou a “força de trabalho” de multidões. A liberação da força de trabalho indica o nascimento da força de trabalho e do trabalho assalariado. Como as massas trabalhadoras tinham que viver “da mão à boca”, isto é, trabalhar pela comida, sua condição era marcada pela profunda necessidade de satisfazer as exigências de a vida como encontrar abrigo, alimentação e garantir sua existência rudimentar. Nesta perspectiva, a libertação das multidões trabalhadoras assemelhava-se à “pura abundância natural do processo biológico” que continuou se expandindo com a ascensão da sociedade e, em última análise, o estado regulador. Assim, o domínio social emergiu como o domínio no qual os processos de vida de populações cada vez maiores eram administrados pelo Estado no interesse da ordem e da acumulação de capital. Crucialmente, porque os trabalhadores estavam preocupados com as exigências da vida, eles não podiam cuidar da esfera pública, ou daquele espaço entre eles que faz a política e o mundo. Em vez de serem 'mundanos', os primeiros modernos foram lançados “sobre si mesmos”, desencadeando assim o processo de alienação do mundo (ARENDDT, 2004)

Na visão da autora, uma vez, que se convencionou pela ciência moderna, que ela só funciona se o ser humano se desvencilhar de todo envolvimento e preocupação com o próximo e se retirar à uma determinada distância do objeto e de tudo que está próximo a ele, como é da natureza da capacidade de observação humana, a objetivação do planeta indica que: o encolhimento decisivo da terra é como um símbolo para o fenômeno geral de que qualquer diminuição da distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de colocar uma distância decisiva entre o homem e a terra, de alienar o homem de seu entorno terrestre imediato (PAREKH, 1981). Pode-se classificar o fenômeno de distanciamento humano da terra como de desterritorialização⁸.

Com isso em mente, enquanto as viagens coloniais expandiram o alcance do “social”, do capitalismo, elas sustentaram de forma mais importante o surgimento do fenômeno da alienação da terra como condição específica do ressentimento que os modernos têm por sua existência terrena. Ao contemplar o planeta como objeto, os modernos puderam se diferenciar dele, subvertendo assim a condicionalidade que os limites planetários lhes impunham historicamente. O que caracterizou a missão do satélite Sputnik foi a condição de 'distanciamento' ou alienação da Terra. É nesse contexto que Arendt (2004) expressa

⁸ Entendemos a desterritorialização como o movimento pelo qual se abandona o território, “é operação de linha de fuga (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.224)”.

preocupação com a “reação imediata” dos relatos sobre o evento, como ‘alívio’ sobre o primeiro 'passo para escapar da prisão do homem na terra.'

O terceiro evento, a confirmação de Galileu do sistema heliocêntrico de Copérnico através do uso do Telescópio, simboliza uma dupla mudança nas percepções dos modernos sobre si mesmos e o papel da ciência no mundo. Com a queda do geocentrismo ptolomaico e a inserção do heliocentrismo há a retirada da qualidade especial e única da Terra e a coloca como um planeta entre outros. Primeiro essa mudança prenunciava o surgimento da "dúvida" na adequação dos sentidos modernos para detectar fenômenos uma vez que os ‘sentidos nos enganam ‘como afirma a máxima cartesiana. Para Arendt (2004), a reação filosófica e política às descobertas de Galileu não foi “exultação”, mas a dúvida cartesiana pela qual a filosofia moderna foi fundada. Ao confirmar o heliocentrismo empiricamente, através do telescópio, que antes de Galileu eram 'especulações', agora ele havia colocado ao alcance de uma criatura presa à terra e seus sentidos presos ao corpo o que parecia para sempre fora de seu alcance. E, no entanto, apesar de prestar esse grande serviço à humanidade, as reações às descobertas de Galileu foram de choque e descrença na capacidade da humanidade de entender o mundo natural usando seus sentidos 'presos ao corpo'. Porque o telescópio retirou a confiabilidade dos sentidos humanos, como no platonismo com a ideia de que os sentidos nos enganam, ao trazer “sua insuficiência à luz”, ele posicionou as práticas da ciência experimental como a única porta confiável para a compreensão do mundo (natural).

Nessa experimentação, o humano realizou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições decorrentes de um ponto de vista universal e astrofísico, um ponto de vista cósmico localizado fora da própria natureza (ARENDRT, 2004, p. 278).

Esta declaração de Arendt denuncia que os modernos perceberam que só podiam saber “o que fazem”, o que significa que só podiam saber o que podiam produzir em experimentos ou medir com seus instrumentos.

Em segundo lugar, a descoberta de Galileu marcou uma mudança onto-epistemológica no papel da ciência da maravilha de Aristóteles no desenrolar do Ser, que por sua vez necessita de “ordenação, interpretação e explicação dos fenômenos observados”, para “*scienza activa et operativa*” (uma ciência ativa e operante), que recriava fenômenos com o auxílio de instrumentos. Neste cenário, Arendt(2004) descreve a ascensão da 'ciência universal' que surgiu com o colapso da 'ciência natural' aristotélica. A ciência universal caracteriza-se por um distanciamento do observador científico de um ponto de referência

livremente escolhido para a observação científica, de onde olham a natureza de um ponto de vista universal e assim adquirem completo domínio sobre ela. Depois que o distanciamento é realizado, o observador distanciado parece 'completar' o objeto e seus processos internos. Estes são os primeiros passos denominados por Arendt(2004) de desenvolvimento do “ponto arquimediano” da ciência universal.

A interpretação de Arendt (2004) quando escreve “Dê-me um lugar para ficar e moverei a terra” era tal que enfatizava que o poder humano sobre as coisas cresce na proporção da distância delas. Assim como as viagens coloniais nas quais os modernos se distanciaram da terra para explorar e; de igual modo se afastam da natureza; para finalmente, completar o 'planetário', o ponto de Arquimedes marca um afastamento para um ponto distante da Terra, a partir do qual os modernos passaram a atuar nos processos terrestres.

Assim, a descoberta de Galileu marcou uma mudança da admiração e reverência de Aristóteles pela natureza e um “verdadeiro retorno a Arquimedes” ao inaugurar a orientação da modernidade no sentido de “agir na natureza” como se os humanos estivessem fora dela, de tal forma que somente o humano [os modernos] vive em um mundo completamente determinado pela ciência e a tecnologia das leis terrestres e 'naturais'. Atuar na natureza é o termo arendtiano para a reorganização coletiva das atividades científicas da humanidade. A ciência na modernidade não estava mais focada em categorizar fenômenos, mas em (re)criá-los em condições de laboratório, o que exige ação 'nas' condições de sua possibilidade (ARENDR, 2004).

Arendt sintetiza seu diagnóstico da idade moderna como a dupla fuga do homem da terra para o universo e do mundo para dentro de si mesmo. Diante da relevância dessas variáveis para este trabalho voltamos à elas, a fim de dar mais visibilidade ao evento e os elementos que culminaram com a ruptura entre sociedade e meio ambiente, entre humano e natureza.

Com a ascensão do capitalismo, sustentado por processos de expropriação e secularização, os modernos foram lançados de volta a si mesmos enquanto sujeitos. A luta para garantir as exigências necessárias à vida, isto é, a atividade do labor, superou as preocupações políticas com o mundo. Com a transformação do planeta “em globo” e com a descoberta do telescópio, os modernos foram inspirados a superar e “completar” o planetário, ao mesmo tempo, dentro da dúvida cartesiana, desconfiavam, cada vez mais da realidade fenomenal, ou reveladora, vinda pelos seus sentidos preferindo buscar o conhecimento pelo ato de fazer.. E para 'fazer', ou saber melhor, eles tiveram que encontrar um ponto de Arquimedes a partir do qual pudessem atuar em processos planetários (PAREKH, 1981).

O “cogito, ergo sum”, isto é, “penso, logo existo”, de Descartes, que se baseava na construção da realidade dos fenômenos como sendo um “Grande Enganador”, tornou-se uma norma cultural, filosófica e política da era moderna. O “Grande Enganador” enganou os 'humanos' que, tomando consciência de seu engano magistral por meio de instrumentos da ciência a exemplo do telescópio de Galileu, como já mencionamos anteriormente, não podiam mais confiar em seus sentidos, mas tiveram que duvidar de si mesmos primeiro. Ao fazê-lo, Descartes transferiu o “locus da experiência” da natureza para a “consciência interior” humana enquanto mantinha o ponto arquimediano da ciência firmemente fora dos limites terrestres. Uma vez que os modernos tiveram que ‘fazer’ para conhecer e porque o mundo tinha sentido na medida em que cabia a seus dispositivos de medição, experimentos e entendimentos, o *homo faber* ascendeu à posição mais alta na *vita activa* (ARENDDT, 2004).

Nessa perspectiva, analisa-se o *homo faber* no contexto do desenvolvimento tecnológico, o conceito de processo e observa-se a ação subordinada à fabricação. Há, portanto, a instrumentalidade e a tecnologia aplicadas ao Meio Ambiente numa frenética realização da necessidade e de meios e fins da predominância do *animal laborans*.

A ascensão do *homo faber* à posição mais expressiva da *vita activa*, como vimos foi estimulada pelo emaranhado de tecnologia, ciência e capitalismo. Para Arendt, a atividade do *homo faber* é visível no processo de fabricação ou confecção, com um começo definido e um fim previsível.

Neste cenário da *vita activa*, inserida num contexto político, se os humanos pensam em si mesmos apenas em termos de *homo faber*, sem pensar no mundo enquanto política e ação, ou na vida enquanto trabalho e natureza, eles instrumentalizam ambos. Isso ocorre porque a mentalidade do *homo faber* é utilitária, de modo que eles não podem distinguir entre “utilidade e significância”, que se distingue “linguisticamente” pelo uso de “para” em oposição a “por causa de”, respectivamente. Além disso, como a relação das categorias meios fins é como “uma cadeia na qual cada fim pode servir novamente como meio em algum outro contexto”, o problema com a ascensão do *homo faber* ao ponto mais alto da *vita activa* é que a experiência utilitária é potencializada e generalizada para o mundo e a natureza, de tal forma que o ser “humano” se vê como “a medida de todas as coisas”. Nesse sentido, a era moderna via os humanos modernizados como fabricantes de mundos, ou, em outras palavras, como agentes da História ao modo da visão de Hegel (ARENDDT, 2004).

Ainda acerca do *homo faber*, que, apesar da “soberania”, da força e do utilitarismo, teve seu domínio solapado na *vita activa*. Nesse sentido, a mudança na teoria da modernidade na visão de Arendt teve implicações profundas para o mundo moderno e impulsionou

o *animal laborans* na *vita activa* e tornou-o vitorioso. Arendt desenvolve esse argumento tendo como base o princípio da instabilidade inerente a característica de *utilidade* do *homo faber* por duas razões. Em primeiro lugar, Arendt historiciza a passagem do capitalismo da era moderna para o do mundo moderno, dando foco ao desenvolvimento das sociedades de consumo de massa, na qual o princípio da “maior felicidade do maior número”, esse fato foi acompanhado por rápidos desenvolvimentos socioeconômicos. Nas sociedades de consumo, o “valor de troca” triunfou sobre o “valor de uso”, e contingenciou assim a importância dos objetos fabricados para o mundo dos consumidores. Em segundo lugar, em um mundo de consumo, o *homo faber* extrapolou, pois o processo de fabricação, que de outra forma é limitado, foi forjado, de modo que a cadeia de meios fins se reconfigurou em um processo sem fim.

Na visão de Parekh (1981), Arendt define que a substância das atividades do *homo faber* é tal que fabricam com as mãos, coisas para o mundo dos seres 'humanos'.. Este aspecto implica nas atividades do *homo faber* e limitam-se ontologicamente a criar o mundo artificial humano. Com a transição do *homo faber* para o *animal laborans*, no entanto, esse processo se ampliou, no sentido de que o mundo inteiro se tornou uma mercadoria. Ao fazê-lo, a cadeia instrumental de produção tornou-se produção em massa, a fabricação limitada foi sacrificada pelo pressuposto de necessidade e pelo consumo sem fim e a substância do artesanato tornou-se processo de produção/consumo. Assim, com o processo interminável tendo primazia sobre o processo de fabricação limitado, Arendt argumenta que o *animal laborans* passou a dominar a *vita activa*.

Outra configuração que revisitamos para este trabalho que diz respeito ao aspecto da passagem da idade moderna para o mundo moderno descrito por Arendt que significa a passagem do “Ser ao Processo”, do *homo faber* ao *animal laborans*, que simboliza o colapso da oposição cartesiana do homem como *res cogitans* [coisas da mente] para um mundo circundante de *res extensae* [coisas do mundo]. É uma mudança através da qual os processos utilitários intensificam a “ação” dos humanos modernos no mundo e na natureza por meio da ciência e da tecnologia. O processo de dimensionamento de Arendt descreve uma mudança na compreensão de até onde os seres humanos podem ir “agindo na natureza”. No sentido arendtiano, com a vitória do *animal laborans* e a mudança da era moderna para o mundo moderno deu-se início à inserção dos modernos em estratos naturais ou geológicos. Arendt descreve esse fenômeno similar ao modo como se entende o Antropoceno hoje. Nesse aspecto segue-se a análise.

O *animal laborans* como mentalidade distinta da atividade laboral tem em seu cerne a ideia de “vida” porque o trabalho enquanto labor para Arendt está contido na manutenção das necessidades da vida, é algo que nunca pode acabar. Assim, trabalhar como já antecipamos está literalmente relacionado ao consumo – o metabolismo que precisamos para sustentar nossos corpos biológicos [e vidas] e sua eventual e inevitável decadência e morte. O processo da vida é conceituado por Arendt como um ciclo análogo ao ciclo da natureza. Nesse sentido, uma vez que a vida “esgota a durabilidade” de seus produtos, é um processo que é, como o processo da natureza, “infinitamente repetitivo” porque precisa constantemente refazer as atividades que fazia antes (ARENDDT, 2004).

Observando este horizonte, a atividade do *animal laborans* com o ciclo da vida deslocado para a natureza é a atividade que revela o ser humano como um ser-espécie que, somado ao trabalho enquanto fabricação e à ação, pode transcender sua própria condição natural. A autora defende que é somente dentro da realidade objetiva do mundo, que fornece o espaço para a ação política, que os humanos podem se realizar plenamente como seres humanos, ou tornar-se mais do que um ser biológico, isto é, o próprio ser-espécie. Neste sentido, há relevância ao considerar a 'constelação ordenadora' das atividades humanas como *frágil* e como a *vita activa* deve ser constantemente tratada, o que inclui o cuidado com o mundo, entendido tanto em termos humanos como não humanos. Assim, a mudança da modernidade que passa a entender a natureza como algo substantivo e separado para ser categorizado e ordenado (ser) para entender a natureza como algo que pode ser (re)criado enquanto processos experimentais (processo) ameaça destruir o mundo substituindo-o como condição central da *vita activa* por processos de “vida”. O que isso significa no contexto do Antropoceno?

Voltando ao tema do antropoceno, este trabalho, acompanha a percepção do antropoceno com suas características descritas pelo período da Grande Aceleração, que começou no momento em que o “mundo moderno” igualmente começou como Arendt defende. Foi marcado segundo a autora por um crescimento sem precedentes das capacidades técnico-científicas da humanidade e sua intervenção na natureza, tanto terrestre quanto não terrestre, isto é, cósmica. Arendt escreve que, com a “ação na natureza”, a “humanidade”, se estabeleceu numa espécie de “dupla infinidade de passado e futuro”, em que a história da humanidade remonta a um passado infinito no qual se pode acrescentar a vontade e sobre o qual se pode investigar mais à medida que se estende para um futuro infinito. Esse desenvolvimento implica para Arendt, que os modernos haviam ido além de pensar em si

mesmos como agentes hegelianos da História, ao pensar em si mesmos como processos de vida do planeta, entre muitos outros existentes (ARENDRT, 2004).

O impacto desse aspecto é expressivo uma vez que as atividades da humanidade não estão mais confinadas no mundo objetivo no qual os humanos fabricam, como no caso do *homo faber*, mas se expandiram para incluir todos os processos terrestres, na medida em que os entende como 'vivos'. Neste cenário, os modernos têm intercalado “novo material”, ou ação humana, no “livro de pedra da natureza”, que é entendido como uma representação textual de camadas estratigráficas geológicas, ou sua transformação em uma força geonatural. Assim, e até certo ponto, suas reflexões antecipam os problemas do Antropoceno nos dias atuais.

Como se vê, a compreensão de Arendt desta mudança é semelhante ao diagnóstico de Chakrabarty das três temporalidades históricas que se fundiram no Antropoceno. . A disciplina da história em Chakrabarty (2007) existe defendendo como pressuposto que o passado, presente e futuro humano estão ligados por uma certa continuidade de experiência humana. Normalmente enxergamos o futuro com o auxílio da mesma faculdade que nos permite representar o passado. O autor vê o paradoxo historicista que se encontra nos sentimentos contemporâneos de ansiedade e preocupação em relação à finitude da humanidade. Weisman sugere uma experiência mental como modo de vivenciarmos nosso presente e para acompanhar o experimento de Weisman⁹, o ser humano, para visualizar o futuro, precisaria se inserir nele sem estar lá na realidade, isto é, estar no futuro sem ele.

Assim, as práticas históricas humanas habituais, para visualizar o passado e o futuro, tempos que lhes são pessoalmente inacessíveis – ou seja, o exercício da compreensão histórica –, são lançadas numa profunda confusão e contradição. O experimento de Weisman indica como tal confusão deriva da percepção humana contemporânea do presente, na medida em que esse presente gera preocupações sobre o seu futuro. O senso histórico do presente humano, segundo Weisman, tornou-se profundamente destrutivo como modo geral do ser humano pensar a História. (CHAKRABARTY, 2007).

Para o pensamento de Arendt (2004), o mundo “sempre já [tecnocientificamente] mediado” é uma representação do mundo situado na era pós-totalitária das ciências 'universais' e 'cósmicas', tecnologias automatizadas e do consumismo desenfreado. O estabelecimento da humanidade no “passado infinito” e no “futuro infinito” é uma descrição

⁹ (Alan Weisman, *The World without Us* (Nova York, 2007), pp. 3-5 “Suponha que aconteceu o pior. A extinção humana é um fato consumado. Imagine um mundo onde todos nós desaparecemos de uma hora para outra. Teremos deixado algum leve traço duradouro no universo? Seria possível que, em vez de soltar um enorme suspiro de alívio biológico, o mundo sem nós sinta nossa falta?”

do efeito que o crescimento técnico-científico teve na forma como a era do mundo moderno [fala] sobre si mesma e imagina [o que] é.

Arendt (2004) sugere pensar sobre alienação, afastamento e distanciamento como condições de uma determinada constelação política e sociocultural de eventos de atividades e momentos que marginalizam o 'mundo'. A questão política é: como imaginar formas de reconfigurar a *vita activa* de tal forma que a constelação de relações se torne novamente mundana. Nessa perspectiva, justifica-se as preocupações que a análise de Arendt oferece tecendo um caminho através das complexidades do Antropoceno, sem presumir uma resposta para seus desafios futuros (ou os feedbacks geológicos quase “infinitos” das atividades passadas do Antropos). Afinal, o “mundo está em jogo”, como a imprevisibilidade já trabalhada anteriormente.

2.4 POLÍTICA CIRCULAR: POTENCIAIS, LIMITES E FRONTEIRAS DE UMA NATUREZA-POLÍTICA ARENDTIANA

Como Bonnie Honig (1992, p. 215) escreve, Arendt é uma teórica da política dinâmica e potencialmente ativista que impacta a questão de como se pode neutralizar as catástrofes ambientais atuais. Sua ênfase na ação e seus esforços incansáveis para descobrir as condições dessa atividade exclusivamente política para preservá-la podem fornecer orientação em tempos de crise como esses, que representam uma ameaça iminente às condições básicas da ação e da política, respectivamente. O autor argumenta que, para sustentar a possibilidade de ações e políticas futuras, nosso habitat terrestre, bem como os processos naturais e os ciclos naturais de nossos Sistemas Terrestres, precisam ser preservados e cuidados. Portanto, é fundamental reconhecer a crise ambiental e o papel que os seres humanos desempenham na destruição da Natureza.

Nesse contexto, observa-se o que se poderia ser chamado de lado conservador de Arendt, na sua postura em relação ao desenvolvimento tecnológico e a ênfase na necessidade de “um ambiente estável e duradouro para a efetivação da liberdade” (BUCKLER 2011, p. 107). Outro aspecto de Arendt em relação ao progresso tecnológico pode servir de base para um conservacionismo ambiental em seu pensamento que pode conduzir a uma Natureza-Política sustentavelmente progressiva. Assim, são as ideias radicais de Arendt, contudo, não interessa a essa pesquisa, a posição ideológica ou politicamente conservadora de Arendt. O que implica um ‘com e contra Arendt’, que surge da necessidade de um ambiente natural

estável que permita considerar a Natureza não apenas como um local de trabalho e externo à vida pública, mas também como um tema de ação política.

No pensamento arendtiano, a tarefa humana só pode ter sucesso se os seres humanos se orientarem para os limites. As fronteiras desempenham um papel vital no pensamento de Arendt, que, pode-se dizer, é moldado e circundado por fronteiras. Para Arendt, as fronteiras demarcam limites potenciais, elas podem ser concretas como as fronteiras temporais de nascimento e morte que marcam uma vida ou como as fronteiras locais entre o que é moldado porque se envolve em torno de limites. Além disso, podem ser mais abstratas e de natureza conceitual como as fronteiras entre o privado, o social e o político. Neste item, esse trabalho se engaja criticamente com esta última, mas especialmente com sua demarcação do “Mundo” e da Terra ou Natureza, respectivamente. Demonstrando que os limites podem ser mais suaves e frágeis do que parecem, que eles não apenas separam, mas conectam as coisas, e que são contestáveis.

No entanto, não será replicado as fronteiras conceituais nítidas de Arendt, mas sim introduzir um conceito ecológico sustentável em sua estrutura teórica: a de “Fronteiras Planetárias”. Sugere-se que em tempos de crise climática os Limites Planetários sejam adequados para demarcar o que Arendt esperava proteger com seus limites: um espaço seguro para ação. Eventualmente, o conceito de Fronteiras Planetárias pode nos levar a uma nova visão da política e de como a convivência na e com a Natureza pode ser possível em tempos de mudança climática e crise ambiental. Por meio desse conceito e com referência à compreensão da Natureza em Arendt, propõe-se nesse trabalho, um modelo de política circular que se orienta para as referidas Fronteiras Planetárias, a fim de preservar a margem de ação e agência, respectivamente. Assim, apesar do seu objetivo de circularidade e apelo à urgência da Natureza, a Política Circular procura sustentar as condições de possibilidade de ação e assim manter-se fiel ao sentido da política como a liberdade.

2.4.1 Mundo, Terra e Natureza

No que diz respeito às variáveis envolvidas nesta análise, observa-se que a escrita de Hannah Arendt é impulsionada pelas atrocidades feitas pelo ser humano de seu tempo e sua preocupação com o mundo em sua forma moderna que, segundo a autora, politicamente começou com as primeiras explosões atômicas no início do século XX. Para combater a alienação característica do mundo moderno, ela busca decifrar como o ser humano se

relaciona com seu ambiente, com o planeta que habita, com a natureza da qual faz parte e com o espaço em que adentra ao vir ao mundo.

Arendt distingue entre a Natureza Terrestre e o Mundo Comum e busca alcançar as formas complexas com as quais os seres humanos se relacionam com seu entorno, e, nesse contexto, as atividades naturais e mundanas representam os próprios modos nos quais os seres humanos interagem com seu ambiente. Uma nota preliminar deve enfatizar que não há distinção clara e conceitualmente aguçada entre Natureza e Terra em Arendt, e os termos parcialmente coincidentes em sua escrita. Por Terra, ou Natureza Terrena, Arendt se refere ao ambiente natural dos seres humanos. Na *Condição Humana*, Arendt enfatiza que os seres humanos, em sua essência, são criaturas terrestres. Portanto, a Terra é a própria quintessência da condição humana (ARENDR, 2004).

A vida na Terra, explica ainda Arendt, só é possível em virtude das três atividades orientadoras já explicadas: labor, trabalho e ação. Até certo ponto, e em sua maneira idiossincrática, Arendt segue a compreensão de Locke e Marx do trabalho como uma necessidade eterna que é o elo mediador entre a Natureza e o homem.

Marx discute essa noção básica de trabalho no início do livro *O Capital*, enfatizando que essa compreensão do trabalho é independente de todas as formas de sociedade, bem como dos processos políticos e históricos. Essa compreensão de Marx, e posteriormente de Arendt, ecoa Locke, para quem o trabalho do próprio corpo é uma parte inalienável do processo de vida pelo qual os bens naturais são transformados para satisfazer as necessidades biológicas mais básicas do corpo humano (LOCKE, 2003).

Seguindo essa linha de pensamento, Arendt determina que a essência do trabalho consiste na reprodução material e, portanto, na manutenção do organismo natural. Como parte do movimento cíclico sempre recorrente da Natureza, é a atividade mais "imediatamente ligada à vida" e, nesse sentido, a mais "natural" de todas as atividades humanas que compõem a *vita activa*. Conseqüentemente, os produtos do trabalho, assim como as coisas naturais em geral, não têm durabilidade porque quase imediatamente retornam ao processo natural de vida e decadência. Assim, em seu papel de *animal laborans* os seres humanos prestam sua homenagem à Natureza e à própria condição humana de vida (Arendt 2004).

O humano, para não apenas definir na Terra, mas para fazer um lar, dar sentido à sua existência e, além disso, poder responder às outras condições existenciais fundamentais, precisa construir um mundo artificial através do trabalho e da ação. Os fundamentos materiais do mundo comum são os objetos que o ser humano produz por meio da fabricação. A atividade que corresponde à condição humana de mundanidade. Trabalho ou fabricação

designa todas aquelas atividades cujos produtos representam a reificação de uma atividade artística, técnica ou artesanal e cuja aparência é permanente, pois escapam até certo ponto ao desgaste natural. A relativa permanência de sua existência, que provavelmente ultrapassa a duração de sua produção e a vida de seus autores, confere-lhes a objetividade que pressupõe a constituição do mundo.

Arendt alega que a realidade e confiabilidade do artefato, isto é, do mundo humano, decorre de processos contínuos de reificação e da mundanidade, que é o grau de permanência das coisas feitas pelo ser humano. Segundo ela, o mundo das coisas artificiais e duráveis é a casa do ser humano na Terra que abriga cada vida individual e, concomitantemente, sobrevive a ela (ARENDR, 2004). Para a autora, a produção material e constituição do mundo é a base para a emergência do espaço imaterial da aparência na qual as pessoas podem atuar. Consequentemente, estar no mundo é necessariamente tanto imaterial quanto material.

Quando os humanos agem, como Arendt elabora em sua icônica entrevista com Günter Gaus (1964), eles tecem um fio na teia das relações humanas.

Porque a ação acontece na teia das relações humanas, “com suas inúmeras e conflitantes vontades e intenções”, e tem a possibilidade de iniciar algo novo, e de certa forma fora do controle do agente e, portanto, imprevisível. Cada ação afeta outras pessoas, provoca outra ação e desencadeia inúmeros processos que não podem ser desfeitos. Ao mesmo tempo, há uma exigência implícita de que as ações sejam compreensíveis, como destaca Weißpflug (2019, p. 244). Esta exigência não é apenas evidenciada pela necessidade de as ações serem acompanhadas de palavras, mas também pelas capacidades humanas de perdoar e prometer, sem as quais as consequências imprevisíveis e irreversíveis da ação seriam insuportáveis.

Conectado a isso está outro aspecto que Weißpflug (2019) aponta, que entender as ações é essencial para manter a confiança no mundo e não ser vítima de uma perda radical de sentido —um desenvolvimento que Arendt teme especialmente diante do progresso científico tecnológico e natural. Eventualmente, sugere Arendt, o progresso nas ciências naturais não apenas supera o progresso da humanidade, mas anuncia o fim da humanidade e da natureza. A postura por vezes conservadora de Arendt em relação ao progresso tecnológico e científico precisa ser lida no contexto do inquietante impacto e uso das inovações tecnológicas nas sociedades capitalistas modernas, especialmente no que diz respeito à ameaça iminente que representam à liberdade e à dignidade humana. Seu conservadorismo, no entanto, não é uma simples rejeição, mas um gesto defensivo que decorre de sua preocupação com as consequências fatais de processos de mudança desencadeados (ARENDR, 2004).

As armas nucleares, para citar um dos exemplos mais proeminentes em seus textos, encapsulam a dupla ameaça ao Mundo e à Terra ligada à superação do progresso da humanidade pelo progresso científico natural. O perigo da energia nuclear, nessa perspectiva, consiste na devastação imperdoável que pode trazer às relações interpessoais, bem como à relação com a Natureza e o vínculo do humano com a Terra. Por um lado, as objeções de Arendt (1958) em relação ao ritmo do progresso tecnológico aludem ao desenvolvimento tecnológico simultâneo e à incapacidade coexistente das pessoas de acompanhar intelectual e eticamente.

Por outro lado, suas observações também se referem à natureza veloz e efêmera das coisas, o que só permite atribuir significado a elas de forma limitada. Somente se os seres humanos puderem atribuir significado às coisas que os cercam é possível manter as condições materiais e imateriais do mundo e, assim, dar conta da condição de mundanidade. A crescente falta de sentido e a crescente incapacidade de compreensão, no entanto, levam inevitavelmente a um estado de alienação não apenas do mundo, mas também da consciência da limitação à Terra, como este trabalho ilustra com o evento do Sputnik.

Assegurar a herança do passado e deixar um legado para o futuro em um mundo estável e duradouro requer uma mudança que preserve, para falar como Chapman (2007). Não o simples número de coisas, mas sua significação e inteligibilidade é o que os seres humanos necessitam para não se alienarem de seu mundo e estarem atentos à condição de sua existência, que é seu vínculo com a Terra. Arendt é de fato ponderada com a dissolução do mundo como consequência de ciclos incessantes de aparecimento e desaparecimento de coisas em uma sociedade de consumo total (CANNAVÒ, 2014).

Essas transformações da humanidade, a progressiva alienação da Terra e a aniquilação do mundo, estão ligadas, como observam Belcher e Schmidt (2020, p. 1-2), “às transformações operadas pela atuação na natureza sob as pressões duais do capitalismo e da tecnociência” e, portanto, “anular os conceitos modernistas” separando os humanos da natureza”. Atuar na Natureza, que segundo Hannah Arendt, o ser humano só começou no mundo moderno, é decisivo nesse contexto. O que mudou quando os humanos começaram a agir na natureza sob a pressão da tecnociência e do capitalismo foi o modo de reprodução social pelo qual os processos naturais induzidos pelo humano foram desencadeados (BELCHER, SCHMIDT 2020).

Como Arendt afirma, a fabricação de artefatos anteriormente linear e proposital se transformou em processos cíclicos de consumo e produção desperdiçados. Desta forma, quando os seres humanos começaram a agir na Natureza, começaram a pôr em perigo

gravemente a permanência do Mundo, mas também a Terra. Chegamos a um ponto no qual “consideramos...cada árvore como madeira em potencial” (ARENDR, 2004). Em outras palavras, tratamos tanto os recursos naturais quanto os artefatos sem cuidado, mas como coisas gratuitas para a própria disposição.

É esta postura em relação à Natureza e ao mundo que abriga o grave perigo de que eventualmente nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação pelo consumo. Esse modo de vida capitalista orientado para o lucro é acelerado pela ciência e tecnologia naturais modernas. Quando os humanos começaram a agir na natureza, eles carregaram a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas para o reino natural, onde nenhum remédio pode ser encontrado para desfazer o que foi feito, cada árvore como madeira potencial (ARENDR, 2004).

No que diz respeito ao tema em questão, isto é, encontrar um relato da Natureza-Política com Arendt, pode-se interpretar seu ceticismo em relação ao progresso tecnológico como uma postura conservadora que considera a tecnologia aliada à ciência não inequivocamente como um meio de libertação, mas percebe o potencial de destruição do ambiente natural envolvido no progresso tecnológico. Juntamente com sua ênfase na estabilidade, suas preocupações com a atuação na natureza podem ser interpretadas como um apelo à conservação ambiental.

Natureza e Terra, não só precedem a existência humana, mas são a condição para a constituição e manutenção da existência humana em sua dimensão material e imaterial. Como afirma Arendt, a quintessência da condição humana é existir na Terra e fazer parte dos ciclos da Natureza. No entanto, também é uma parte imperativa de a condição humana transcender a Terra e a Natureza. Cannavò (2014) argumenta que os humanos têm uma relação dilacerada com a Natureza, uma vez que devem transcender e resistir concomitantemente, bem como preservar e abraçar sua limitação à Natureza Terrena. Portanto, a forma como os humanos se relacionam com a Natureza é caracterizada pelo cuidado e pela violência.

Nessa perspectiva, faz-se eco da interpretação de que a relação entre o humano e a Natureza, entendida como vínculo mútuo, envolve cuidado e prudência. Mas o caso é mais complexo em relação à violência que, na pesquisa, não deve ser admitido como Cannavò sugere. A violência que os humanos experimentam na forma de violência natural fatal. Os eventos também são causados pela maneira terrível com a qual os humanos estão agindo na Natureza. Sem dúvida, na visão de Arendt, a relação com a Natureza deve ser caracterizada pela estabilidade e transformação. Um ambiente natural estável é fundamental, mas também a transformação da Natureza para torná-la habitável para os seres humanos que estão sujeitos

aos poderes arbitrários e às forças destrutivas da Natureza. Há, no entanto, uma diferença entre esses poderes e forças e eventos na Natureza que são causados por mudanças climáticas antropogênicas e, portanto, violentas.

Para Arendt, a transformação da Natureza também é necessária porque o ser humano não seria capaz de dar sentido à sua existência sem um mundo de coisas duráveis que fornecesse um lar e palco para suas palavras e ações. Mas se o mundo comum, o lugar onde nascer, agir e morrer, está embutido na Natureza, então a Natureza é o pré-requisito para o espaço de ação. Nessa perspectiva, a convivência harmoniosa e a conservação da natureza são constitutivas para o surgimento, existência e manutenção do mundo humano comum. Assim, a transformação da Natureza precisa ser mantida dentro de limites e conduzida com cuidado.

Adotar esta postura implica em preocupações hoje dirigidas à Natureza e à sua conservação, o que requer ação na Natureza observando os princípios de cuidado e sustentabilidade. Em Hannah Arendt, isso só pode ser alcançado se a Natureza se tornar um local de política e, portanto, uma questão de ação e engajamento em ‘concerto’. Já existem exemplos disso como os protestos *Fridays For Future* ou o Protocolo de Kyoto. As ações coletivas podem assumir diferentes formas, às vezes menores, às vezes maiores, em diferentes lugares. É, no entanto, crucial que as ações sejam coletivas porque o poder surge apenas quando as pessoas se reúnem para agir em concerto, como observa Arendt. Assim, a transformação efetiva para uma política mais sustentável e ecologicamente correta é melhor alcançada quando faz parte de uma agenda coletiva. A respeito disso, surge-se que a política aprenda especialmente com o conhecimento indígena e local para a conservação da Natureza e formas de convivência ambientalmente sustentáveis. As formas como os povos indígenas cuidam da Natureza, conectam-se à terra, água, florestas e principalmente protegem a biodiversidade podem servir de orientação para ações coletivas em Políticas-Natureza sustentáveis. O pensamento de Krenak (2021, p. 15) soa como o apito que denuncia o desastre ambiental quando afirma que “O poder, o capital entraram em um grau de acúmulo que não há mais separação entre gestão política e financeira do mundo”.

Assim, para que a Natureza nos sentidos do ambiente natural, à Terra e ao que é designado “natural” para se tornar ‘lugar-comum’ para a ação política em uma estrutura arendtiana, é inevitável, antes de tudo, desafiar suas noções de mundo e terra. Esse desafio, no entanto, é menos radical do que pode parecer à primeira vista. De fato, seguindo Arendt, somente o que faz parte da esfera pública da aparência, que é o mundo e não a natureza, pode se tornar uma questão política.

Mas, como demonstra a leitura intensa de Arendt feita por Chapman (2007), a Natureza pode ser uma parte do mundo e fazer uma aparição quando damos atenção a ela. Em outras palavras, Natureza e Mundo não estão estritamente separados um do outro, mas inseparavelmente conectados. Da mesma forma, Cannavò (2004) destaca que a Natureza não é apenas uma fonte de recursos, mas pode ser uma fonte de significado em uma estrutura arendtiana. Hoje parece indiscutível que os humanos imputem significado à Natureza, que é mais apropriadamente descrito em termos de exploração impulsionada pela dominação do que a transformação necessária da Natureza. Da mesma forma, é inevitável que a Natureza intervenha no Mundo com a maior urgência e transforme este mundo em resposta à excessiva transformação humana. Isso é visível não apenas nas desigualdades, na pobreza, nas migrações climáticas e na devastação dos habitats humanos que estão ligados às crises ambientais, mas também nos aspectos imateriais do mundo que são as estruturas do sentimento e do pensamento.

Em contraste com a doação da Terra, o mundo Arendtiano surge através de ações, pensamentos e artefatos (CHAPMAN, 2007). Isso significa que o mundo em grande parte é um acúmulo de relações, uma teia de relações, ações e pensamentos. No que diz respeito aos movimentos ambientalistas, preocupações e planos de ação é inegável que a natureza se tornou uma dor premente e um tópico viral das ações e pensamentos das pessoas. Em relação a isso, a natureza é uma parte central do mundo ou, em outras palavras, o natural é parte do social e do político. Essa afirmação não apenas desafia o que é considerado político, mas implica que a fronteira de Arendt entre a Natureza e o Mundo não pode ser mantida. Em conexão com essa observação, surge a questão de quais estruturas e mecanismos no quadro de Arendt impedem que esse delineamento e natureza como tal se tornem atuais, ou mais precisamente politicamente atuais, e para que fim. Neste curso, as preocupações de Arendt com o mundo comum tornam-se preocupações com o mundo que ela retrata.

2.4. 2 Preocupações com o mundo

As preocupações de Arendt em *A Condição Humana* dizem respeito à permanência, durabilidade e sobrevivência do mundo comum e, como ela mesmo diz do que estamos fazendo. No entanto, o mundo que Arendt descreve e o conceito que ela desenvolve já causam sérias preocupações, e sua crítica parte dos poderes destrutivos que ela observa que estão embutidos nos mecanismos e estruturas que Arendt consagra. Para demonstrar que a Natureza é um local de política, é fundamental refletir criticamente sobre o Mundo e os seus

mecanismos constitutivos implícitos. Não menos importante, a atual crise ambiental, que de fato está ligada a outras estruturas e problemas políticos, econômicos e sociais, exige um compromisso crítico com o conceito arendtiano de mundo. Esse movimento prossegue com Arendt contra Arendt, utilizando as estruturas e mecanismos básicos sobre os quais sua compreensão do mundo é construída e desafiando sua compreensão excludente e às vezes violenta.

A possibilidade para essa transformação crítica, porém apreciativa, se baseia na observação de que Arendt desenvolve uma sociogenia, tomando emprestado o conceito apropriado de Frantz Fanon (2008), do mundo que entende esse 'lar na Terra' não em termos de uma entidade fixa, ontologicamente dada, mas como um fenômeno vinculado à práticas relacionais e mecanismos de mundanização. Conseqüentemente, há possibilidades de reconfigurar o mundo e, nesse contexto, o que significa e como é estar preso à Terra também.

O mundo Arendtiano é um lugar em construção, repleto de objetos e artefatos, relações e histórias. É para ser aberto, para estar em casa, e é para ser comum. Mas para alguns é um lugar com fronteiras intransponíveis cuja rigidez se opõe à vibrante teia relacional tecida de palavras e ações que faz deste mundo um espaço de aparência para outros. Arendt é conhecida pelas fronteiras rígidas que traçou entre o privado, tudo o que é natural, e o público, que é essencialmente o mundo, composto pelo social e pelo político. Assim, suas distinções entre público/privado e social/político estão diretamente ligadas às atividades e condições da vida humana e às concepções do mundo e da natureza terrena.

Nesse contexto, a diferenciação anteriormente mencionada entre atividades naturais e mundanas pode ser reformulada como atividade de criação e habilitação do mundo. Uma vez que a compreensão de Arendt da esfera pública está ligada ao mundo como um espaço de aparência e significado, e as atividades de produção de mundo do trabalho e da ação são situadas à luz do público. A única atividade que escapa à esfera pública e é realizada na esfera privada é o trabalho laboral, assim como todas as demais atividades relacionadas aos ciclos da vida biológica.

Nem todos são afetados por essas categorizações, diferenciações e estruturas excludentes conectadas na mesma medida. O que é considerado o mundo é uma questão de pertencimento a essa esfera da aparência, bem como uma questão de reconhecimento e exclusão. O mundo de Arendt não é o lar dos seres humanos, mas o lar daqueles reconhecidos como humanos, o lar daqueles que estão livres de prover os meios para satisfazer suas necessidades biológicas. É o mundo de quem tem condições de trabalhar e atuar, de quem é

visto e ouvido e quer se inserir na teia das relações humanas. Não apenas quem pertence ao mundo torna-se uma questão pertinente, mas também a quem o mundo supostamente pertence e quem o possui. A mundanização pressupõe o trabalho como labor e aqueles que lavram o solo sobre o qual este mundo é construído foram muitas vezes privados da oportunidade de trabalhar e agir nele. Apesar do trabalho, entendido como a atividade que fornece as necessidades para a manutenção da vida biológica, ser subdeterminado por desconsiderar, por exemplo, formas de trabalho imaterial (HARDT; NEGRI, 2004), o aspecto mais problemático da concepção de Arendt é a exclusão implícita daqueles que foram banidos de sua terra, que perderam suas posses mundanas.

No entanto, como evidenciam Michael Hardt e Antonio Negri (2004), o trabalho não consiste apenas na produção de bens materiais, mas compreende a constituição da vida social. No que diz respeito ao trabalho doméstico, elaboraram ainda, o que tradicionalmente tem sido chamado de 'trabalho da mulher', que ocorre no âmbito privado e exige tarefas repetitivas, envolve também a produção de afetos, relações e formas de comunidade. Em outras palavras, o trabalho possibilita formas de vida e relações que vão muito além da reprodução. Não é uma atividade antissocial nem não mundana, mas reúne conhecimentos, tradições e sabedoria do passado, ao mesmo tempo em que prevê o futuro. É precisamente nesse sentido que o trabalho é uma atividade intrinsecamente política e sua exclusão da política é profundamente distorcida. Em outras palavras, as relações entre a Terra.

Neste cenário, é evidente que a crítica à exploração de recursos e à atuação violenta na natureza não pertence à humanidade como tal, tanto quanto os mecanismos e estruturas de mundanização tiveram e ainda têm significados e consequências muito diferentes para diferentes grupos, atores e aqueles confinados ou privados de sua agência. O mundo de Arendt, em outras palavras, é um mundo, mas não o mundo. É uma deformação colonial, capitalista e branca de um mundo que, entre outras coisas, já está expressa no artigo definido e na reivindicação universal implícita. O mundo tem uma auto evidência e uma doação que oculta seu caráter realmente artificial. Em sua discussão sobre a negritude e a relacionalidade paradigmática do afeto, Tyrone Palmer (2020) discorda das concepções do mundo que o retratam como uma teia relacional absoluta, abrangente e submergida. Essa lógica impede, por definição, uma compreensão de intensidades que estilhaçam e rompem a capacidade relacional: intensidades que não se registram como conexão mundana, mas apontam para uma expulsão essencial do mundo.

O mundo, entendido nesses termos, coage as relações e, ao mesmo tempo, "impede um acerto de contas com as vicissitudes da negritude." Palmer (2020) esculpe a brancura não

marcada e a lógica racial subjacente aos processos e mecanismos de *worlding*. "O Mundo", afirma, nunca é uma concepção universalmente disponível. O ser-no-mundo se articula ao longo das linhas da raça, e a negritude marca o limite, o fora constitutivo do mundo. O caráter instrumental do conceito de mundo, segundo Palmer, consiste na rejeição da negritude como signo do não mundano. Enquanto Palmer argumenta de forma convincente que o conceito de mundo é insustentável, e a esperança de um outro mundo e formas de mundanização podem ser ingênuas, ainda pode haver uma chance de manter o conceito para apontar os eixos de opressão e lutas que ele contém. Apontando não apenas a teia de relações que existe no mundo, mas sobre a qual ele é construído, quais relações são exploradas e ocultadas, bem como destacando o caráter relativo e contingente das configurações do mundo.

O mundo arendtiano não está imune a esse esforço crítico e seus limites são testemunho de uma lógica colonial. Em *Origens do Totalitarismo*, os comentários de Arendt sobre a 'selvageria' atestam isso. Se a tragédia dos povos indígenas é que elas habitam uma natureza imutável que não podem dominar, mas de cuja abundância ou frugalidade dependem para sua subsistência, que vivem e morrem sem deixar qualquer vestígio, sem ter contribuído com nada para um mundo comum, então essas pessoas sem direitos são realmente lançadas de volta a um estado de natureza peculiar. O discurso dos 'sem direitos' expõe uma perspectiva racial colonial que acompanha a destituição de outras formas de vida, a formação de sentido e, sobretudo, a exclusão do mundo. A desvalorização implícita da natureza e do que se designa natural, mas sobretudo a transformação dos seres humanos como sem mundo, eram terríveis na época e são intoleráveis hoje.

Outro aspecto que mostra que as fronteiras desse mundo e seus mecanismos de exclusão não podem ser mantidos é a definição ultrapassada do mundo como um artefato humano que separa o homem de seu ambiente natural. Como Clark (2014) aponta, problematizar o Antropoceno é tanto enfatizar os seres humanos e as ações como fatores geológicos quanto um movimento para descentralizar os seres humanos. É, portanto, vital compreender que o mundo não está desvinculado do ambiente natural e não exclui os seres não humanos. Arendt, nas suas escritas, analisa duas abordagens diferentes em relação à política que prevaleceram: uma parte da natureza do ser humano, a outra da natureza do poder, e enquanto a primeira era altamente subjetiva desde o início, a outra era subjetivada.

No que diz respeito aos desastres naturais e aos problemas sociais, políticos e econômicos conexos, nem uma nem outra abordagem é adequada para a política hoje, que não deve mais ser centrada no assunto. Em vez de alinhar a política com a natureza de algo, uma política da natureza é o que é urgentemente necessário. Descentralizar o sujeito na política é

ambíguo com o foco nas relações, não só entre sujeitos mas entre diferentes seres, não humanos e humanos, bem como a sua ligação à Natureza. Em vez de se concentrar em uma natureza individual ou subjetiva, a Natureza deve ser tematizada como uma fonte abrangente e significativa de vida que não apenas hospeda seres individuais, mas é a condição do borrão do ser e fornece os espaços para agir e viver.

2.5 O EVENTO NOS DIAS ATUAIS: UMA DISCUSSÃO DO ANTROPOCENO

Problemas do Antropoceno

Jane Bennet (2010) participa desse diálogo reflexivo, contribuindo para este trabalho com alguns fragmentos do seu projeto filosófico que se relaciona com a política no seu livro *Vibrant Matter a political ecology of things*, que traduzido para o português significa *Matéria Vibrante uma ecologia política ecológica das coisas*.

A conexão entre Hannah Arendt e Jane Bennett é observada em dois aspectos importantes deste trabalho. O primeiro deles trata da visão arendtiana de condicionamento da *vita activa*, na qual, por exemplo, o ser humano, ao interagir no planeta é igualmente afetado por ele. Isto é os objetos que o *homo faber* fabrica, as ações humanas o afetam na mesma medida com a qual ele afeta o seu meio. O segundo aspecto é descrito por Bennett (2010), como uma distinção entre dois conceitos que na visão arendtiana é a distinção entre “causa” e “origem”. Ao falar sobre processo de eventos, Arendt não faz uma sequência causal, isto é, ela não vê a influência de um evento sobre o outro. “Os elementos por si mesmos provavelmente nunca causam nada”(BENNETT, 2010, p.33). O evento para Arendt torna-se origem se e quando cristaliza em forma fixa e definida. É nessa cristalização fixa e definida que ele aparece enquanto fenômeno e permite traçar a sua história. É nesse sentido que Arendt afirma que o evento ilumina seu próprio passado, mas nunca pode ser deduzido dele, como já afirmamos anteriormente. Bennett (2010) se refere ao fenômeno totalitário que aqui não foi analisado. “[...] o que faz o evento acontecer é justamente o encontro contingente de um conjunto de elementos. Assim a visão de Arendt está em consonância com uma noção distributiva de agência afirma (Bennett 2010, p.33). A explicação de Bennett é de que, na medida em que o teórico da agência distributiva responderia que qualquer coisa pode desencadear o processo de cristalização (um som, uma gota d'água, um sapato, um blecaute,

uma intenção humana), Arendt conclui que o “significado”, as intenções são, no entanto, a chave do evento. E Arendt assim posiciona a intencionalidade humana como o mais importante de todos os fatores agenciais, portadora de um tipo excepcional de poder (BENNETT, 2010)..

Hannah Arendt vê uma ruptura entre passado e futuro como ela defende no seu livro de mesmo nome e argumenta que nosso presente foi um legado sem ‘corrimão’, isto é, precisamos pensar os dias atuais como um início.

Na visão de Bennett, uma falha em reconhecer conexões pode levar à violência, e um senso de identidade desconectado está certamente na raiz da atual crise ecológica. Bennett afirma que o Antropoceno representa, para ela, uma oportunidade de repensar as coisas e faz um convite para que haja engajamento e esforço da parte dos humanos, de maneira mais sustentável, com coisas vivas e matéria vibrante. O Antropoceno, como o momento no qual os humanos se tornaram (oficialmente) responsáveis pelos resultados das suas ações, pelos comprometimentos que escolheram fazer com a matéria e pelas consequências desses engajamentos, é um momento no qual um convite como o que expressa Bennett faz sentido no senso comum.

Bennet (2010) trabalha com uma questão orientadora que tem implicações éticas, quando indica como as respostas políticas aos problemas públicos mudariam se o ser humano se preocupasse com a vitalidade dos corpos (não humanos) e define vitalidade como a capacidade das coisas (e inclui tudo em “coisas”: tempestades, metais, comestíveis, mercadorias, e assim por diante) e não apenas impedir ou bloquear a vontade e os desígnios dos humanos, mas também para agir como quase agentes ou forças com trajetórias, propensões ou tendências próprias. Bennett acredita que se o ser humano confiar mais na força das coisas ao contrário de considerá-las e tomá-las como inertes enquanto eles, os humanos mantêm toda a vitalidade, poderiam ser politicamente mais éticos em relação às coisas; mudando seus hábitos de consumo poderiam mudar, o que é possível como exemplo ver o lixo que produzimos como matéria viva e potencialmente perigosa.

Bennett (2010), ainda na introdução da sua obra *Vibrant Matter*, afirma que o “Tratado de Nomadologia”, Deleuze e Félix Guattari experimentam a ideia de um “vitalismo material”, segundo o qual a vitalidade é imanente à matéria-energia alegando que foi esse projeto que ajudou a inspirar o seu trabalho.

Bennett (2010) se inspira em Bruno Latour quando sugere o termo de trabalho das coisas como “actantes”. Um actante, ela explica, é uma fonte de ação que pode ser humana ou

não humana; é aquilo que tem eficácia, pode fazer coisas, têm coerência suficiente para fazer diferença, produzir efeitos, alterar o curso dos acontecimentos (2010, p. 8). Um actante pode modificar outras entidades e elas podem ser de qualquer tamanho, o que significa que também pode ser muito pequeno ou muito rápido para ser classificado pelo ser humano como uma “coisa”. Mas é, não obstante, uma “coisa”, um corpo produtor de efeitos. Bennett vê nesta palavra conceituada por Latour a criação de um vocabulário que aborda o fato de que coisas que muitas vezes consideramos inertes é de fato matéria vibrante, e ao fazê-lo é feito um esforço para conceituar a noção de “agência distributiva”, onde o mundo não é moldado pelo humano.

Entre os objetivos que Bennett (2010) explora na obra *Vibrant Matter* há: a) lançar uma luz mais positiva sobre as ontologias da matéria vibrante, b) perturbar os binarismos vida/matéria, vontade/determinação, humano/animal e orgânico/inorgânico, e para c) esboçar um estilo de análise política que possa explicar melhor as contribuições de actantes não humanos. As razões de Bennett para explorar a vitalidade de coisas não humanas e não exatamente humanas são bastante convincentes, pois ela argumenta que seu palpite é que a imagem da matéria morta ou completamente instrumentalizada alimenta a arrogância humana e as suas fantasias destruidoras de conquista e consumo.

O exercício epistemológico proposto por Bennett é fundamental para o Antropoceno, pois aproxima os corpos humanos e não humanos de um mesmo plano e permite o desenvolvimento de abordagens éticas da matéria tendo em vista essa configuração mais horizontal do mundo.

As articulações que conectam a maioria dos aspectos acima mencionados sobre o Antropoceno, as mudanças climáticas, o feminismo, a ecocrítica, os feminismos materiais e os debates ecofeministas podem ser agrupadas no conjunto de preocupações da virada não humana, uma vez que está implícito em seus objetivos está o problema das dicotomias que por tanto tempo justificaram as opressões das mulheres, da natureza e de inúmeros corpos e coisas não humanas (BENNETT, 2010).

Dados concretos apontados por um relatório da ONU de 2020 constatou que a abundância média de espécies nativas nos principais habitats terrestres diminuiu em pelo menos 20% e, globalmente, mais de um milhão de espécies estão ameaçadas de extinção. Pelo menos oito milhões de toneladas de plástico são lançadas em nossos oceanos todos os anos. Cerca de 10 milhões de hectares de floresta são perdidos anualmente. No entanto, esses

números podem disfarçar as sérias lacunas que permanecem em nossa compreensão do meio ambiente e do impacto que a humanidade está causando no mundo natural. Embora, em alguns aspectos, mais dados sobre o meio ambiente estejam sendo produzidos agora do que nunca, há uma clara necessidade de alavancar os dados existentes para produzir estatísticas significativas, e um foco maior deve ser colocado na expansão de nossa coleta de dados ambientais e esforços de produção usando novos métodos e fontes de dados (ONU, 2020).

Dipesh Chakrabarty, em seu mais recente trabalho intitulado *Climate History in the Planetary Age* (2021), apresenta o seguinte esboço da crise do Antropoceno: a dualidade sociedade e natureza, dos quais haviam sido preservados mesmo em histórias ambientais que sobreviveram para ver as duas entidades em interação – começou a entrar em colapso. A afirmação de Chakrabarty não é uma novidade em sua obra, nem é, neste momento, uma proposição revolucionária, pois seu ensaio de 2009, um “clássico” na literatura sobre o Antropoceno, já postula essa hipótese no contexto de uma discussão sobre a temporalidade e o Antropoceno (SILVA, LOPES, 2021).

A tese 'clássica' de Chakrabarty é dupla. Em primeiro lugar, o colapso da distinção entre o tempo humano e o tempo geológico é um desenvolvimento específico que revela o planetário contra os discursos do “globo”. Com isso, Chakrabarty postula que parte e parcela da distinção natureza versus cultura era um binário do tempo humano e do tempo geológico. Esse binário representava o tempo geológico como um processo oculto, fluindo no fundo das atividades, que era em grande parte irrelevante para os humanos, uma vez que se desenrolou em uma escala de tempo desumana de milhares, milhões ou mesmo bilhões de anos. No Antropoceno, assistimos ao colapso desse binário devido às atividades telúricas da humanidade e ao conseqüente fenômeno das mudanças climáticas. Em segundo lugar, o colapso dos binários mencionados acima tem um efeito tal que tanto a mudança climática quanto a consciência da humanidade de si mesma como um agente geológico exigem um pensamento político de médio a longo prazo e uma mudança em grande escala do *locus* do político, que até então havia sido o humano. Assim, argumenta Chakrabarty, os humanos agora devem pensar em três escalas de tempo históricas: história geológica e história da vida humana no planeta, além da história da “vida” em geral, que surge “como uma das principais preocupações” no clima (SILVA, LOPES, 2021).

Ao longo de sua obra, Chakrabarty argumenta que, diante das questões existenciais do Antropoceno, os pensadores geralmente pensaram em termos homocêntricos em oposição a zocêntricos. Pensar o Antropoceno em termos homocêntricos significa apresentá-lo como uma questão de “justiça intra-humana” e uma questão de capitalismo, colonialismo

e exploração. A visão zoocêntrica, vinda do grego antigo para *zoe* ou vida natural, reprodutiva, é para Chakrabarty uma forma preferível de pensar o Antropoceno, pois dessa forma se reconhece que as mudanças climáticas antropogênicas afetam a vida além da vida humana e impactam no mundo inanimado também. Pensar em termos zoocêntricos apresenta o ser humano apenas como um ser-espécie, uma das muitas espécies que habitam ou habitaram a Terra, descentralizando assim “o humano ao subordinar a história humana às histórias geológicas e evolutivas do planeta” e possibilitando visões de humanos como “parte da história da vida neste planeta” (LATOURE, 2020).

Assim, Chakrabarty vê o Antropoceno como uma oportunidade para 'provinciar o humano' (das Humanidades) e centralizar o *Anthropos* (da Geologia), ou o ser-espécie, como a categoria 'universal' que pode nos permitir desenvolver uma “consciência de época” política e planetária. Com isso em mente, Chakrabarty argumenta que “a crise das mudanças climáticas, ao nos lançar nas linhas do tempo desumanas da vida e da geologia, também nos afasta do homocentrismo que nos divide”. Elimina o homocentrismo que nos divide ao apresentar aos humanos enquanto espécie sendo o problema universal da sobrevivência, que para Chakrabarty necessita de uma “nova história universal” e de uma nova “política global”. Portanto, para Chakrabarty, este é o momento em que ambos devem considerar as mudanças climáticas e suas consequências para a política, fazendo a questão crucial de trazer “o geológico para os modos humanos de habitar” (*apud* SILVA, LOPES, 2021).

Chakrabarty propõe conceitos relevantes para contribuir ao trazer 'o geológico para o modo humano de habitar' e reorientar a relação da humanidade com o planeta, ou seja, o Sistema Terrestre. Esses dois conceitos repousam no equilíbrio subtendido do globo (homocentrismo) e do planeta (zoocentrismo). A consagração, que Chakrabarty entende como uma relação de respeito misturada com medo e temor, havia se perdido na modernidade enquanto a admiração (aristotélica) ou curiosidade havia sido mantida, de modo que os modernos agiam na natureza por admiração, mas sem medo, pensando que a natureza foi feita para que eles a entendessem e a possuíssem. Chakrabarty argumenta que os problemas do Antropoceno, trazendo a possibilidade de colapso ecológico em larga escala, e a consciência da responsabilidade da humanidade para si mesma (globo), mas também para todo o planeta, em primeiro lugar, desafiam os humanos a pensar em termos de curiosidade (maravilha) misturada com medo e temor (reverência), e tornar-se mais humilde em suas relações com a natureza. Essa humildade refletiria uma tradução da imensidão do tempo geológico e da carga inerente de responsabilidade pelo planeta em termos humanos e o subsequente equilíbrio

disso vis-à-vis preocupações políticas e de desenvolvimento homocêntricas (LATOURE, 2020).

Com admiração e reverência, Chakrabarty nos oferece uma maneira de reter tecnologia e ciência, especialmente a Ciência do Sistema Terrestre, enquanto recuperamos o sentimento perdido de pertencimento ao planeta. Assim, para Arendt, deve se “pensar sem corrimão”, sem nada a que se agarrar, mesmo que esse “qualquer coisa” seja proposto por Arendt, e tentar articular novamente a experiência política no Antropoceno.

Estudos recentes ciências ambientais revelam as dificuldades do ser humano para sustentar o padrão de vida e efetivar uma boa gestão dos recursos naturais. O *habitat* terreno tem se transformado de modo expressivo em uma lacuna de incertezas como demonstram inúmeros estudos, sobretudo, no Antropoceno, isto é, no novo período geológico, também denominado ‘Era da Humanidade’, como estágio atual da biosfera (BURSZTYN, BURSZTYN, 2013, p. 68).

Jared Diamond (2005) revela que os dados estatísticos concretos, combinam fatores como mudanças climáticas, esterilização de solos, esgotamento de florestas e a própria incapacidade de adaptação às novas condições do habitat humano. Esses fatores levaram povos que antes desfrutavam de um período de prosperidade, a entrar em colapso. Exames empíricos, ensaios investigativos e outros, mostram fatores e eventos históricos demonstrando uma relação de conflito entre o ser humano e o meio ambiente. Hannah Arendt (2004) afirma que a controvertida relação humana com o seu habitat, revela nas suas origens, uma incompreensão profunda da natureza da própria condição humana.

A obra de Arendt oferece uma alternativa ao pensamento de pretensões universais que têm dominado o panorama da modernidade. Ela pensa o histórico por meio da contradição e dá lugar à experiência humana ao lado dos fatos. Ao pensar o evento, Arendt mostra a insuficiência da apropriação cronológica moderna do passado e os limites do uso da teoria como dado quadro de interpretação. Compreender o acontecimento histórico é desafiar a cronologia assumida nas formas de compreender e representar o real. Seu trabalho borra a fronteira tácita que se esconde nas formas modernas de representação entre um presente 'dinâmico' e um passado 'congelado'.

Para Hannah Arendt (2004), há um princípio; - que subordina o humano à natureza e ao mundo no qual transcorre sua vida; - que ela define no livro *A Condição Humana* como ‘*vita activa*’ do labor, trabalho e ação, condiciona o ser humano. Com a expressão ‘*vita activa*’ a autora fundamenta vários estudos em áreas distintas. Na perspectiva do humano como um ser condicionado seguimos a reflexão.

A Condição Humana, nesta perspectiva, apresenta um princípio filosófico unificador significativo para a reflexão proposta. Esse princípio é o do condicionamento, que sustenta que os seres humanos são seres que, por um lado são condicionados, por outro são condicionantes porque ao mesmo tempo que afetam são afetados pela sua criação. Como Arendt explicou no primeiro capítulo do livro *A Condição Humana* que os humanos são seres condicionados, ou seja, tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. “A objetividade do mundo e a condição humana complementam-se uma à outra, por ser uma existência condicionada,”..a existência humana seria impossível sem as coisas e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana”.(ARENDR, 2004) Assim, se os seres humanos estão metabolizando a natureza através do labor ou transformando a natureza através do trabalho, ou agindo em conjunto uns com os outros, os seres humanos estão condicionando o mundo material e sendo condicionados por ele; eles vivem em uma relação contingente com a Terra, as coisas materiais e uns com os outros. Com esse princípio de condicionamento, Arendt procurou descrever uma frágil ecologia humana — uma forma humana de habitar no conjunto de fenômenos naturais e artificiais.

Analisamos a seguir, três pontos importantes no princípio do condicionamento humano de Arendt. O primeiro ponto é a vulnerabilidade mútua dos seres humanos e seus ambientes. Os seres humanos não são independentes da Terra ou do mundo; eles são seres terrestres e habitantes do mundo que são moldados e habituados por seus ambientes – não absolutamente, lembra Arendt, mas o suficiente para que tenham de se adaptar constantemente às novas condições. Mesmo quando os seres humanos moldam e mudam seus ambientes naturais e artificiais por meio de suas ações e inovações, eles são impactados pelas mudanças que tocam. Como disse Arendt, o impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como uma força condicionante. O princípio do condicionamento de Arendt explica esse tipo de poder de organização de entidades naturais e artificiais e adverte que os seres humanos vivem em uma relação simbiótica com a Terra, o mundo e outros seres humanos.

O segundo ponto observado é que, embora os seres humanos sejam capazes de uma adaptabilidade aparentemente infinita, há limites para o que os seres humanos possam se adaptar. Na escrita de *A Condição Humana*, Arendt argumenta que, mesmo que os seres humanos escapassem da terra e vivessem em condições criadas por eles próprios, eles se adaptariam a essas novas condições artificiais. Mas Arendt adverte que os seres humanos

podem criar as condições para sua própria destruição, especialmente por meio da energia nuclear. Arendt reconheceu que as ações humanas poderiam alterar tanto a Terra e o mundo e que os seres humanos deixariam de existir. Arendt reconheceu que poderíamos mudar tão fundamentalmente o mundo material que tornaria a existência humana impossível. O princípio do condicionamento de Arendt destaca, nesse aspecto, a fragilidade de nossa ecologia humana.

Pontuando o terceiro cenário, o aspecto a observar é que muitas vezes não temos consciência do condicionamento com o qual afetamos e das condições pelas quais somos igualmente afetados. Como Arendt apontou em suas observações na *Primeira Conferência Anual sobre Revolução Cibercultural* em 1964, quando o ambiente de fato mudou, estamos condicionados – mesmo que não saibamos que estamos condicionados, mesmo que saibamos muito pouco sobre as condições que nos moldaram. Esse condicionamento oculto impulsiona ainda mais o engajamento em uma ação ponderada, ou como Arendt escreve, “pensar o que estamos fazendo”. O reconhecimento de Arendt do condicionamento da existência humana e as limitações da adaptação humana sugerem que doravante o ser humano deve ter cuidado em suas ações – que precisa considerar como as ações estão mudando o mundo e como o mundo pode estar mudando o ser humano. Esse imperativo existencial não é mais relevante do que na iminente catástrofe ambiental da mudança climática e na crise concomitante da migração ambiental.

Pode ser surpreendente saber que as mudanças climáticas assombram *A Condição Humana*. O livro abre com o lançamento do satélite russo Sputnik 1 em 1957. Embora o lançamento do Sputnik 1 da Rússia e o subsequente lançamento do Vanguard 1 da América tenham sido certamente motivados por estratégias da Guerra Fria voltados para espionagem e inteligência militar, também proporcionou aos cientistas o financiamento para começar a medir os níveis de CO₂ na atmosfera da Terra para o primeira vez. O que eles descobriram foi surpreendente: os níveis de gás dióxido de carbono estavam aumentando. Os seres humanos precisariam agir com mais cuidado e ponderação. Infelizmente, esses avisos trágicos foram amplamente ignorados. As consequências para o planeta e as populações humanas já estão sendo sentidas, por exemplo, no aumento da temperatura da Terra e do oceano, aumento das precipitações e do nível do mar, secas generalizadas que destroem os meios de subsistência agrícolas e levam à migração humana, bem como a destruição de ecossistemas e a extinção de espécies.

Ler Hannah Arendt no Antropoceno nos adverte que tudo é frágil. Tudo está sincronizado em um conjunto tênue de laços delicados, quase imperceptíveis, que são

facilmente rompidos, mas de difícil reparação, em determinados casos até impossíveis dado a irreversibilidade que já mencionamos. A autora nos fala sobre do que trata o seu livro *A Condição Humana*:

Não discuto esse mundo moderno que constitui o fundo sobre o qual este livro foi escrito. Limito-me, de um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição Humana. [...] a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno, seu duplo vôo da terra para o universo e do universo para dentro do homem, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade. (ARENDDT, 2004, p.14)

Nesse sentido, cada elemento do agenciamento - seja natural ou artificial – é vulnerável em cadeia à influência e condicionamento de todos os outros elementos do agenciamento. Conseqüentemente, nada permanece estável, tudo está em constante mudança retomando a visão pré-socrática de Heráclito. Reconhecer essa visão pungente é reconhecer a responsabilidade de alguém para com a Terra, o mundo e outros seres humanos. Os eventos vêm nos revelar essas transformações.

O pensamento arendtiano apresenta uma apreensão com esse *insight*. “Os seres humanos estão inextricavelmente ligados a tudo o que existe e essas coisas exercem influência surpreendente sobre eles mesmos; inversamente, os seres humanos também influenciam tudo o que existe” (ARENDDT, 2004). O princípio do condicionamento de Arendt, como no evento, afirma simultaneamente a contingência de todas as coisas existentes (por exemplo, humanos, plantas, animais, objetos artificiais) e seu valor e dignidade. Tudo vale porque tudo é frágil. Todos os humanos seriam mais bem servidos se vivessem reflexivamente à luz desse princípio, reconhecendo a fragilidade de todas as coisas, sua contingência, isto é, os princípios de irresistibilidade, imprevisibilidade e irreversibilidade. É porque nossa causa espiritual é frágil – porque o que nos sustenta pode se despedaçar. Tudo vale porque tudo é frágil, reconhecendo a fragilidade de todas as coisas. As preocupações de Arendt quando fala da condição humana dizem respeito à permanência, durabilidade e sobrevivência do mundo comum e do que estamos fazendo. Nessa perspectiva, a noção eventual do tempo pode ajudar a refletir sobre o momento humano atual, refletir sobre novas formas de pensar a inserção do ser humano no planeta.

O evento apresenta assim sua praticidade, sua pujança e uma novidade para efeitos práticos ante o planeta, quando se deixa distinguir aos sentidos humanos como um *fenômeno*. Este fenômeno é capaz de afetar expressivamente como algo que ao mesmo tempo surpreende, causa perplexidade e espanto pela sua originalidade. É violento pela necessidade

e urgência de encerrar períodos e mudar os significados, enquanto bruscamente inaugura novos sentidos e nova direção planetária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltar-se para Hannah Arendt para questões relativas à relação entre Natureza e política é extasiar-se ao pensar com profundidade as questões ambientais, a sustentabilidade, a política e a Ecologia. A autora não oferece uma filosofia nem uma política da natureza e é conhecida por sua demanda por uma política que seja pública, livre e intersubjetiva e eleva e potencializa concomitante sua escrita para delinear o político do âmbito social e privado diante da sua preocupação com o mundo e as questões naturais. Quaisquer alegações sobre a Natureza-Política e como Arendt teria respondido às atuais crises ambientais são, portanto, meramente especulativas. Arendt rejeita a Natureza como local de política e área de ação. Além disso, o propósito da política, ou seja, a liberdade, e o sentido da ação, que é fazer um novo começo, são diametralmente opostos pela necessidade e pelos ciclos irresistíveis e incessantes que Arendt associa à Natureza.

Há ainda ricas discussões sobre a possível crítica e posição de Arendt sobre a crise climática, a política ambiental e o futuro no Antropoceno. Consoante com ativistas e teóricos ambientais contemporâneos, Arendt se preocupava profundamente com o consumo desenfreado, a exploração dos recursos naturais e a postura predominantemente violenta em relação à Natureza que observava. Ela antecipou as consequências sinistras de uma relação estranha com o planeta emparelhada com o rápido desenvolvimento tecnológico sob o signo da subjugação da Natureza. Nesta dissertação, faço eco da convicção de que Arendt é uma interlocutora valiosa para conversas sobre Natureza-Política. Em síntese, Arendt nos ajuda a defender um modelo sustentável de política da natureza no contexto da crise climática.

O lançamento do Sputnik 1 no espaço foi uma sensação de tal rigor que deu origem a um período de ansiedade pública conhecido como a Crise do Sputnik. Apenas alguns meses depois de ter iniciado sua jornada no Cazaquistão, naquele ponto da antiga União Soviética, o primeiro satélite artificial caiu de volta na atmosfera. A pura excitação e tensão que causou, especialmente no contexto da Guerra Fria em curso, não foi prejudicada pela curta aparição do Sputnik.

As palavras de abertura de Arendt em *A condição humana* lançam luz sobre as razões para as respostas consideráveis em relação ao Sputnik, afirmando que era a possível libertação da humanidade da Terra que o Sputnik anunciou. A humanidade, afirma Arendt, percebe a

Terra como uma prisão, e assim o aparecimento do Sputnik no horizonte foi associado ao alívio, porque a ciência finalmente parecia confirmar que os sonhos espaciais não precisam ser fantasias e que a emancipação do homem do *A Terra* não era uma megalomania, mas uma possibilidade. Arendt vê essa empreitada, a emancipação da Terra, como marcante para o século XX, porque é a época em que os humanos, na tentativa de visitar a Lua, começaram a se alienar de si mesma, da Terra e de seu mundo comum.

Concordamos com a visão de que o evento ‘Sputnik’ representa o prenúncio da perda de paradigmas e a “experiência desmedida é vivida como uma espécie de rejeição aos limites à riqueza, liberdade, conhecimento e poder humanos” (AGUIAR, 2006, p. 76).

Nessa perspectiva, orientar a política para a Natureza, uma área decididamente apolítica para Arendt, cruza as fronteiras que ela traçou entre o político, o social e o privado para encontrar uma política autêntica. Mas a Natureza também fornece o terreno para um mundo comum, incluindo as arenas e bastidores da política. Portanto, ultrapassar os limites de Arendt se faz necessário se quisermos manter as condições sob as quais a coexistência e a colaboração na Terra são possíveis. O próprio conceito proposto é uma resposta às fronteiras, mais precisamente às Fronteiras Planetárias. Os últimos descrevem os limites dentro dos quais a humanidade pode continuar a existir quando garantimos sua integridade.

Dessa forma, essa abordagem segue um gesto de Arendt, em que ela afirma que para viabilizar e preservar a ação e o espaço do político há necessidade de limites aos quais se alinhem atividades e pensamentos. No entanto, enfatizamos que essas não são mais as fronteiras entre o social e o político, o privado e o público, mas as da Terra. A fim de neutralizar a alienação humana, a perda do mundo e a destruição da Natureza, deve se orientar para esses limites e alinhar nossos pensamentos e ações a eles. Só assim pode se garantir que continuaremos a fazer promessas e a juntarmo-nos no futuro.

Orientar as agendas políticas para esses conceitos sustentáveis permite uma mudança de política que considere o ser humano como um ser humano e respeite os limites da Natureza. O movimento genuíno de Arendt é abster-se da dominação e exploração dos recursos da Natureza e, em vez disso, focar novamente nas condições sob as quais vivemos e coabitamos a Terra. Ao final, sugerem mais estudos nesta lógica, para que a sociedade veja a importância do papel humano neste contexto. O evento permite um diagnóstico do que estamos fazendo. Nesse aspecto, o resultado do trabalho atualiza a noção de evento como o elemento ‘novo’, impactante para os estudos de verificação das mudanças no meio ambiente e ainda permite contribuir para mostrar que a noção eventual do tempo em Hannah Arendt contribui para refletir acerca dos desafios que o ser humano está vivendo nos dias atuais, onde

o que é tido como “natureza” adquire protagonismo mais explícito no destino dos seres humanos e na sua relação com o mundo e as coisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, H. **Da Revolução**. São Paulo. Editora Ática S/A. 1988.

ARENDDT, H. **A condição Humana Editora Forense Universitária**. 10. ed. Tradução Roberto Raposo, Rio de Janeiro, 2004.

ARENDDT, H. **A Condição Humana**. Organizado por CORREIA, Adriano. Salvador: Editora Quartet, 2006.

ARENDDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. 9 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

ARENDDT, H. Compreensão e Política. In: **Da História à Ação**. Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

ARENDDT, H. **As Origens do Totalitarismo** . Editorial Taurus, Madrid, 1974.

ARENDDT, HA **Condição Humana** . Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDDT, H. **Condition de l'homme moderne** . Ed. Calmann-Levy, Paris, 1983, p.12

ARENDDT, H. A crise da cultura: seu significado político e social. In: **Entre o passado e o futuro**. Edições Península, Barcelona, 1996.

ARENDDT, H. Religion and Politics. Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism (New York: Schocken Books, 2005: 375.u

ARENDDT, Hannah/Gaus, Günter: “On the Person” (28 de outubro de 1964). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw>

BARROS, M. B. A et al. Relato de tristeza/depressão, nervosismo/ansiedade e problemas de sono na população adulta brasileira durante a pandemia de COVID-19. **Epidemiol. Serv. Saúde** [online]. 2020, vol.29, n.4 e2020427. Disponível em: http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S16799742020000400021&lng=pt&nrm=iso Acesso em: 11 de Janeiro de 2022.

BENNETT, J. **Vibrant Matter: a political ecology of things**. Duke University Press Durham and London, 2010.

BURSZTYN, M; BURSZTYN, M. **Fundamentos de Política e Gestão Ambiental-Caminhos para a sustentabilidade**. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2013.

BEZERRA, A. C. V; SILVA, C. E. M; SOARES, F. R. G; SILVA, J. A. M. Fatores associados ao comportamento da população durante o isolamento social na pandemia de COVID-19. **Ciênc. Saúde coletiva**. 2020, v. 25, suppl.1, pp.2411-2421.

Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S14131232020006702411&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 de Janeiro de 2022.

BENHABIB, S. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. London: Sage Publications, 1966.

BENHABIB, S. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. New Edition with a New Preface and an Appendix, New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

BENHABIB, S. **Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt**, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BUCKLER, Steve. **Hannah Arendt e Teoria Política**. Desafiando a Tradição . Edimburgo 2011.

BELCHER, Oliver; SCHMIDT, Jeremy J. Ser Earthbound: Arendt, Processo e Alienação no Antropoceno. **Sociedade e Espaço**, 2020, 1-18.

CANNAVÒ, Peter F. Hannah Arendt: Lugar, Mundo e Natureza Terrena. In: Peter F. Cannavò. Joseph H. Lane Jr. (eds.): Engajando a Natureza. Ambientalismo e a Teoria Política Canon . Cambridge, MA 2014, 253-269.

CANOVAN, Margaret. **Introdução**. In: Hannah Arendt: A Condição Humana. Chicago 1958.

CHAPMAN, Anne. As maneiras que a natureza importa: o mundo e a terra no pensamento de Hannah Arendt. In: **Valores Ambientais** . 16 (2007), 433-445.

COMESANA SANTALICES, Gloria y CURE DE MONTIEL, Marianela. El pensamiento como actividad según Hannah Arendt. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. 2006, vol.11, n.35, pp.11-30.

DAVID, PM; LE DÉVÉDEC, N; ALARY, A. Pandemics in the age of the Anthropocene: Is 'planetary health' the answer? **Glob Public Health**. 2021 Aug-Sep;16(8-9):1141-1154. doi: 10.1080/17441692.2021.1893372. Epub 2021 Feb 26. PMID: 33635169.

DUARTE, A. **Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política**. Trans/Form/Ação. São Paulo, 2001.

DUARTE, A. **O Pensamento à Sombra da Ruptura/Paz e Terra**, São Paulo, 2000

DIETZ, M. **Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics**, New York and London: Routledge, 2002.

FERNANDO, J. L. The Virocene Epoch: the vulnerability nexus of viruses, capitalism and racism. **Journal of Political Ecology**. Vol 27, 2020.

GARCIA LABRADOR, J; VINOLO, S. Hannah Arendt e Jean-Luc Marion. O evento e as margens da metafísica. **Tópicos (México)**. 2019, n. 57, pp.207-234. Disponível em: <https://doi.org/10.21555/top.v0i57.1060>. Acesso em: 11 de Janeiro de 2022.

GALLOWAY, A. R. **Against the Digital**. University of Minnesota Press Minneapolis, London 2014.

HANSEN, P. **Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship**, Cambridge: Polity Press, 1993.

HINCHMAN, L; HINCHMAN, S. **Hannah Arendt: Critical Essays**, Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

HEBERLEIN, A. **Arendt: Entre o Amor e o Mal: Uma Biografia**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2021.

KRENAK, A. **Ideias Para Adiar o fim do Mundo**. São Paulo: Companhia da Letras, 2021.

LATOUR. B. **Jamais fomos modernos Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Associada Aeditora Nova Fronteira, 1994.

LATOUR, B. **Onde Aterrorar: como se orientar politicamente no Antropoceno**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LOCKE, John. Segundo Tratado do Governo [1689]. In: John Locke: **Dois tratados de governo e uma carta sobre tolerância**. Ed. por Ian Shapiro. New Haven/Londres 2003.

LATOUR, B. Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no **Antropoceno**. São Paulo: Ubu, 2020.

LI, Q; GUAN, X; WU, P; WANG, X; ZHOU, L; TONG, Y, et al. Progression of mental health services during the COVID-19 outbreak in China. **International Journal of Biological Sciences**, v. 16, n. 10, p. 1732–1738, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.7150/ijbs.45120>> Acesso em: 19 mai. 2021.

MARINS, C; PORTO, D; BAPTISTA, S; ESPINA, R. **Covid: Brasil tem média de mortes abaixo de 1.600 pela 1ª vez desde março**. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/redacao/2021/06/30/covid-19-coronavirus-casos-mortes-30-de-junho.htm?cmpid=copiaecola> Acesso em: 11 de Janeiro de 2022.

MOREIRA, A; PINHEIRO, L. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/11/oms-declara-pandemia-de-coronavirus.ghtml>- Acessado em 02/06/2021.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. Capital. Volume 1. Crítica da Economia Política [1863]. In: MEW, Volume 23. Berlin 1983, citado como MEW 23.

PITKIN, H. **The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social**, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

PAREKH, B. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1981).

WEISSPFLUG, Maike. **Hannah Arendt**. A Arte de Pensar Politicamente. Berlim 2019.

SILVA, A. F; LOPES, G. Entre Horizontes e Sedimentos: o Impacto do Antropoceno na História a partir de Chakrabarty e seus Interlocutores. *História Ambiental Latinoamericana Y Caribeña (HALAC) Revista De La Solcha*, 11(2), 348–396, 2021.
<https://doi.org/10.32991/2237-2717.2021v11i2.p348-396>

VÁZQUZ. R. **Thinking the Event with Hannah Arendt; European Journal of Social Theory**: First. 2006. Disponível em:
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1368431006060462> - Acesso em: 11 de Janeiro de 2022.

VITAL, A. **Covid-19 e Azul: História Ambiental em mundos de dissolução** Vasques
HALAC – História Ambiental, Latinoamericana y Caribeña v. 10, Edición Suplementaria 1 p. 17-27, 2020.