

Hannah Arendt e a Terra: Uma digressão sobre o Prólogo de *A Condição Humana*

Hannah Arendt and the Earth: A digression on the Prologue of *The Human Condition*

Romildo Gomes Pinheiro

Instituto Federal do Mato Grosso
Orcid 0000-0002-6094-9555
romildogp81@yahoo.com.br

Resumo: A referência ao envio de um objeto terrestre (*earth-born*) que introduz o prólogo de *A Condição Humana* constitui uma referência importante para o seu entendimento. Mais notadamente, sobre o conceito de Terra, cuja aparição ao longo do Prólogo da obra não é explicada. Para tanto, nos propomos argumentar neste ensaio que o conceito de Terra como exposto no Prólogo “replica” uma discussão de Husserl e Heidegger em todo do conceito de Terra nos idos de 1935 na Alemanha. Para retratar este paralelo, duas referências serão fundamentais: em primeiro lugar, o texto de Husserl *La terre ne se meut pas*, e, em segundo lugar, o ensaio de Heidegger *L'origine de l'oeuvre d'art*. À luz da posição de Husserl e Heidegger, a posição de Arendt constitui um ponto de vista relevante dentro do debate político do pós-guerra, notadamente se a compararmos com a leitura de Heidegger no contexto da técnica contemporânea.

Palavras-chave: Arendt; Terra; Heidegger; Husserl.

Abstract: The Prologue of *The Human Condition* is an important chapter of the work, and almost no attention has been done to its specificity within the whole of the work, especially the important reference to the concept of Earth, whose appearance in the Prologue is not explained. To this end, we propose to argue in this essay that the concept of Earth as the expression of the human condition set forth in the Prologue “replicates” a discussion by Husserl and Heidegger on the concept of Earth in 1935 in Germany. In order to retrace this parallel, two references will be fundamental: firstly the text by Husserl *La terre ne se meut pas*; secondly, Heidegger’s essay *The Origin of the Work of Art*. In light of the position of Husserl and Heidegger, Arendt’s position constitutes a relevant point of view within the postwar political debate, notably compared to Heidegger’s reading of the Earth in the context of contemporary technique.

Keywords: Arendt; Earth; Heidegger; Husserl.

I

O Prólogo de *A Condição Humana* constitui um capítulo importante da obra, e quase nenhuma atenção foi dada a sua especificidade dentro do conjunto do livro, sobretudo a referência importante ao conceito de Terra, cuja aparição no Prólogo não é explicada. Para tanto, nós nos propomos argumentar neste ensaio que o conceito de Terra como a expressão da condição humana exposto no Prólogo “prolonga”¹ uma discussão de Husserl e Heidegger em torno do conceito de Terra nos idos de 1935 na Alemanha. Para retrazar este paralelo, duas referências serão fundamentais: em primeiro lugar o texto de Husserl *La terre ne se meut pas*; em segundo lugar, o ensaio de Heidegger *A Origem da obra de Arte*. À luz da posição de Husserl e Heidegger, a posição de Arendt constitui um ponto de vista relevante dentro do debate político do pós-guerra, notadamente se a compararmos com a leitura de Heidegger sobre a Terra no contexto da técnica contemporânea.

¹ Para Jacques Taminiaux *A Condição Humana* constitui uma “réplica” a *Ser e Tempo* de Heidegger. A discussão se encontra em Taminiaux, 1992. De nossa parte, procuramos desdobrar a perspectiva de Jacques Taminiaux tomando em conta um ponto não explorado no seu trabalho, que é a relação de Arendt e Heidegger com o conceito de Terra.

II

Começemos com o “acontecimento narrado” por Arendt no Prólogo:

Em 1957, um objeto terrestre, feito pelo homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que fazem girar e mantêm em movimento os corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas. Certamente, o satélite artificial não era nenhuma lua ou estrela, nem um corpo celeste que pudesse prosseguir em sua órbita circular por um período de tempo que, para nós, mortais constrangidos ao tempo da Terra, durasse uma eternidade. Ainda assim, conseguiu permanecer nos céus durante algum tempo; habitou e se moveu na vizinhança dos astros, como se estes o houvessem tentativamente admitido em sua sublime companhia. (Arendt, 2014, p. 2)

Que o leitor agora compare esta descrição com a de Husserl no texto *A Terra não se move* em 1935:

Eu posso muito bem me imaginar transportado sobre o corpo lunar. Por que eu não deveria imaginar a Lua como um tipo de Terra, como um tipo de habitação animal? Sim, eu posso muito bem me imaginar como um pássaro que voa sobre a Terra em direção de um corpo distante ou como um piloto de avião decolando e pousando lá embaixo. Sim, eu posso mesmo imaginar que existe já, lá embaixo, animais e homens. *Mas se por imaginação eu pergunto: ‘Como eles chegaram lá em cima?’*, então eu interrogo da mesma maneira que sobre uma ilha nova, onde, descobrindo inscrições cuneiformes, eu pergunto: *‘como os povos em questão conseguiram chegar lá?’* Todos os animais, todos os seres vivos, todos os entes em geral só têm sentido de ser a partir da minha gênese constitutiva e está aqui tem uma morada ‘terrestre’. Sim, talvez, um fragmento de Terra (como uma camada de gelo) pode ser desligada e isto tornar possível uma *historicidade particular*. Mas isto não significa que a Lua tanto quanto Vênus sejam pensáveis como arqui-moradas em uma separação originária e isto não significa apenas que o ser da Terra para mim e nossa humanidade terrestre não seja justamente que um único fato. Há apenas uma Humanidade e uma Terra – a ela pertencem todos os fragmentos que são ou foram sempre separados. (Husserl, 1989, p. 13)

Retomo esta passagem com o objetivo de demonstrar que não é casual a descrição de Arendt de um satélite que sobrevoa o espaço no início de *A Condição Humana*. Fica patente que Arendt retoma quase que literalmente a descrição de Husserl com o propósito de dar conta do “acontecimento” de 1957: Husserl imagina um pássaro, um avião que decola ou um fragmento de Terra destacado, e Arendt um satélite espa-

cial: o objetivo é demonstrar que todos estes entes possuem uma gênese constitutiva a partir da Terra. Nossos dois autores colocam igualmente em evidência a questão do tempo: Arendt menciona o tempo finito dos objetos técnicos enviados ao espaço comparado com a eternidade do cosmos, e Husserl a sua “historicidade particular”, se bem que considerada igualmente contingente à luz da historicidade originária do habitat terrestre. Em resumo, Husserl e Arendt pensam a separação e o pertencimento originário dos objetos técnicos que sobrevoam a Terra, de modo que nós podemos estabelecer uma relação de correspondência entre as duas análises.

Arendt, todavia, não reproduz simplesmente a perspectiva de Husserl. Sua consideração sobre a Terra como habitat originário dos seres humanos procura pensá-la no contexto da tecnificação do mundo contemporâneo. A alienação da Terra da qual dá testemunho o objeto contemplado por Arendt insere-se no interior de uma reflexão sobre a técnica contemporânea, sua potência extraordinária de modificar o mundo vivido. O “evento histórico” de 1957 é portador de uma novidade, um corte no tempo, expressão das novas “circunstâncias políticas e militares” trazidas pela Guerra Fria, como frisa Arendt. Mas não somente por este pertencimento histórico. Relativamente à tradição Ocidental, a novidade em questão ultrapassa o antigo anseio do homem de libertação da Terra como uma “vale de lágrimas”, segundo os Cristãos, ou a tradicional consideração dos filósofos sobre o corpo como uma prisão da mente ou da alma. Como diz a autora:

embora os cristãos tenham chamado a Terra de vale de lágrimas e os filósofos tenham considerado o corpo uma prisão da mente ou da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão para os corpos dos homens nem mostrado tal avidez por ir, literalmente, daqui à Lua.” (Arendt, 2014, p.2)

Jamais a Terra foi considerada uma prisão para o corpo, e muito menos os homens imaginaram ir à Lua, duas expressões do novo sentimento do mundo. Prolongando o raciocínio histórico, Arendt considera que o evento assinala uma inversão do “teorema da secularização”, cujo sentido consiste em contestar “um Céu habitado por um Deus que era o Pai dos

homens” pela afirmação da Terra. Isto é, se com o advento da secularização nós partimos da “Terra” para explicar o “Céu”, como já disse Marx, agora, diz Arendt, uma nova inversão se opera, pois recusa-se a “Terra” em nome do “Céu”. Com efeito, esta inversão entre Terra e Céu, continua Arendt, resulta em “um repúdio ainda mais funesto de uma Terra que era a Mãe de todas as criaturas sob o firmamento.” (Arendt, 2014, p.2) O “repúdio” contemporâneo da Terra não é comparável nem ao Cristianismo nem ao Platonismo, pois diz respeito à filiação dos seres vivos à natureza.

Todavia, para Arendt, o “repúdio” da Terra enquanto conjuntura histórica assinalada pelo evento de 1957 não deve apagar o fato de que os seres vivos, e mais particularmente os seres humanos, possuem condições de existência incontornáveis. São seres condicionados, como ilustra o título da obra, *A Condição Humana*, não sendo, portanto, estranho que o livro comece com uma discussão sobre a Terra, “a Mãe de todas as criaturas sob o firmamento”, justamente por esta assinalar o caráter do absoluto condicionamento que podemos testemunhar. Como assinala Arendt: a

mais radical mudança na condição humana que nós podemos imaginar seria a imigração do homem da Terra para algum outro planeta. Semelhante evento, não mais totalmente impossível, implicaria que o homem teria de viver uma vida abaixo das condições feitas pelo homem, radicalmente diferente desta que a Terra oferece a eles. (Arendt, 2014, p.8)

Por certo, Arendt segue Husserl ao considerar a Terra como o espaço originário dos seres humanos: ambos partem da afirmação das coisas terrestres, e não da Metafísica, como fica evidente. Ao evocar o tema da mortalidade, isto é, de que os “mortais são constrangidos ao tempo da Terra”, Arendt segue a Fenomenologia, como veremos em pormenor, com o propósito de sustentar que o desejo de evasão dos homens não se sobrepõe ao pertencimento dos indivíduos ao tempo da Terra, o tempo das criaturas mortais. Mas novos elementos teóricos são acrescentados por Arendt, pois ela qualifica esse pertencimento como originário em razão do fato de que no espaço terrestre “[os seres humanos] podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício.” (Arendt, 2014, p.2) Arendt

considera que a natureza terrestre possui uma primazia relativa ao mundo dos objetos produzidos, pois não somente é anterior e condição de possibilidade para os objetos produzidos, mas também constitui o habitat para a vida. Assim, a Terra se põe como habitat para os mortais, da mesma forma que os objetos duráveis constituem o espaço das formas de existência. Ademais, na medida em que é condição para a Vida, a Terra torna possível que o homem “permaneça ligado a todos os outros organismos vivos” (Arendt, 2014, p.2), constituindo-se como espécie. Portanto, da Terra passamos à Espécie Humana, à Humanidade considerada como um Todo, nos termos de Husserl. Só que essa Humanidade adquirirá um sentido preciso para Arendt, qual seja, o sentido da pluralidade, isto é, de igualdade e diferença, o comum e o próprio. Pensada na escala da Terra, a pluralidade significa a igualdade e a diferença das comunidades nacionais que “habitam” a Terra, com suas tradições culturais, sociais e políticas. E seus conflitos, como destacará Heidegger na obra de arte.

III

Em que pese a originalidade de Arendt, seu conceito de Terra está entroncado na história da fenomenologia alemã. A definição da Terra como quintessência da “condição humana” pressupõe uma apreensão da Terra como uma condição originária, remetendo-nos diretamente para o cerne da problemática de Husserl. No texto *A Terra não se move*, Husserl vai insistir precisamente nesse sentido da Terra como “arquê”. Diz Husserl que a Terra é “a arquê que torna primeiramente possível o sentido de todo movimento e de todo repouso como modo de movimento. Seu repouso não é, pois, um modo de movimento.” (Husserl, 1989, p. 28). Vale ser dito que o referido texto é contemporâneo do texto de Heidegger *A origem da obra de arte* (na sua primeira versão), e pela conjunção dos dois autores, é possível, sim, afirmar que o conceito de Terra fazia parte da conjuntura intelectual do debate alemão em 1935-1936². Ao

² Avançando um pouco, em 1950 Carl Schmitt publica “O Nomos da Terra”, tratando sobre a “tomada da terra”, conceito irredutível à produção e à distribuição (Schmitt, 1950). Sobre a “tomada da terra”, ver ainda o artigo Schmitt, 1954, pp. 551-552.

pensar sobre a Terra, Husserl considera antes de tudo que ela possui uma pré-história constitutiva:

Qualquer que seja a maneira com a qual nós podemos crer poder provar que não havia, antigamente, vida sobre a Terra, foi necessário longos períodos de tempos para que as substâncias orgânicas altamente complexas venham à formação e que assim que a vida animal apareça sobre a Terra.

Uma vez constituída, a Terra se torna condição de possibilidade do corpo. Para Husserl a Terra é a *arquê* do corpo, ou seja, ela se refere ao sujeito através da mediação do corpo:

a Terra pode também perder seu sentido de ‘arqui-morada’, de arquê do mundo, que minha carne seu sentido de ser totalmente único, de carne originária da qual toda carne deriva uma parte do seu sentido de ser, e que nós, homens, segundo nosso sentido de ser, precedemos os animais, etc. (Husserl, 1989, p. 11).

Husserl em uma passagem seguinte explicita de maneira mais nítida esse sentido da Terra como corpo originário:

a Terra como corpo movido, então é necessário, para poder pensá-la como tal, a saber como *um corpo em geral no sentido mais originário*, isto é, afim de poder atingir, para ela, uma intuição possível na qual sua possibilidade *de ser como corpo* possa tornar-se diretamente evidente, é necessário um *solo* em relação ao qual se refere toda experiência *do corpo* e, pois, toda experiência do ser perseverando no movimento e no repouso. É necessário sublinhar: eu posso constantemente perseguir meu caminho sobre minha Terra-solo e seu ser “corporal” pode sempre ser, de uma certa maneira, plenamente experimentada; ele tem seu horizonte nisto que eu posso precisamente caminhar sobre ele e, partindo dele e de tudo isto que se encontra nele, fazer sempre mais experiência. (Husserl, 1989, p. 16).

A noção de corpo aí implicada considera-o existente efetivamente segundo possibilidades abertas que pertencem ao corpo concretamente. Os movimentos que lhe pertencem dependem de um invariante que é uma condição efetiva para a continuação ou para as modificações da direção do corpo no espaço. Deste modo, os corpos são experimentados segundo o modo das modificações e das variações afetivas: estas possibilidades são dadas pelas circunstâncias afetivas, e, uma vez que estas possibilidades são concretamente experimentadas e abertas, elas podem ser intuitivamente *representadas*. A unidade da

intuição do mundo, o fato de que ele é algo dado afetivamente, constitui o mundo como um jogo de possibilidades. Para que pensemos a Terra como a origem que torna possível o corpo, é necessário que a consideremos como uma possibilidade de experiência efetiva nas quais o corpo manifesta possibilidades sempre já dadas (Husserl, 1989, p. 13).

Esta pressuposição da relação entre Terra e corpo enseja um argumento de segunda ordem, para o qual é necessário atentarmos: considerada lugar de encontro da Humanidade, como já assinalado no início, é através da Terra que esta se unifica e se apreende como *Una*. É nela, pois, que nós erigimos representações universais que unem uns aos outros os diferentes povos encarnados em uma história singular: “todo eu tem uma arque-morada - e uma arque-morada pertencem a todo arque-povo com seu arque-território”. Indo mais longe, Husserl expõe que o espaço terrestre torna possível a coexistência de uma pluralidade de povos, que se desenvolvem tendo uns aos outros “no horizonte aberto e indeterminado do espaço terrestre.” (Husserl, 1989, p. 22). Nesta medida, os campos de experiência dos indivíduos se unificam, diz Husserl, “de tal maneira que nós nos apropriamos das prestações de contas dos outros, suas descrições e asserções e forma das representações universais.” (Husserl, 1989, p. 11). É o que torna a Terra uma unidade sintética que unifica os diferentes corpos numa unidade de co-possíveis, e que esta união é oferecida pelo espaço terrestre, pois “só ‘a’ Terra-solo pode ser constituída com o espaço ambiente do corpo, mas isto pressupõe já que minha carne, os outros conhecidos e os horizontes abertos dos outros sejam constituídos e *distribuídos* no espaço que, *enquanto campo aberto do próximo e do distante do corpo*, envolve Terra e dá aos corpos o sentido de corpos terrestres e o espaço aquele de espaço terrestre.” Corpo terrestre e Espaço Terrestre, pois, com a pressuposição de que os Outros e o horizonte por eles aberto sejam distribuídos no espaço terrestre que articula a medida do próximo e do distante do corpo. É nesta medida que Husserl postula que o terrestre não se opõe ao não-terrestre, porque o não-terrestre, como o objeto que sobrevoa a Terra, é, pois, terrestre, isto é, ele se encontra inscrito nas coordenadas geo-

gráficas da Terra. É ainda ilustrativo acerca deste exemplo presente, tanto em Arendt quanto em Husserl, que este mencione o fato de que as estrelas são “vazos espaciais” da Terra, porque, enfim, mesmo que elas sejam inacessíveis temporariamente, tal qual os corpos que somente são acessíveis de modo acidental, as estrelas pertencem no fim das contas às coordenadas terrestres, as mesmas coordenadas que orientam os indivíduos no espaço (Husserl, 1989, p. 11).

IV

Em Heidegger nós encontramos uma politização ontológica da Terra que se aproxima mais diretamente da perspectiva de Arendt, pois que, inclusive quando retrabalha o conceito de Terra nos anos 50 no horizonte da discussão sobre a técnica, fica ainda mais evidente o paralelo com a reflexão de Arendt. Partamos de início de uma passagem de Heidegger presente em *A Origem da obra de Arte*, pois que Heidegger situa a definição da Terra no interior de uma investigação sobre a arte na sua relação com nosso ser-aí histórico. Os termos do problema acerca da Terra e da obra recobrem a distinção de Arendt entre a Terra e os objetos artificiais (“a obra”), mencionada ligeiramente no Prólogo de *A Condição Humana*, e desenvolvida por Arendt ao longo da obra. Sobre a Terra, Heidegger afirma que: “Do que esta palavra aqui diz há que excluir não só a imagem de uma massa de matéria depositada, mas também a imagem puramente astronômica de um planeta. A terra é isso onde erguer alberga (*bergen*) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida.” (Heidegger, 1986, p. 33) É na Terra que se encontra o abrigo natural do Homem. Ela se distingue da “obra”, como exemplifica o Templo reinstalado sobre a Terra: “A obra que é o templo, ali de pé, abre um mundo e ao mesmo tempo repõe-no sobre a terra que, só então, vem à luz como o solo pátrio [*heimatlich Grund*].” (Idem) A acepção originária da Terra como habitação é formulada igualmente na famosa análise da quadratura, em que a Terra e os mortais aparecem em estrita relação, juntamente com o Céu e os Deuses: “Wohnen, habitar

é o modo como os mortais são e estão sobre a terra.”³ Heidegger traduz a forma desse habitar como um permanecer sobre a Terra dos mortais, garantindo que a Terra seja salva. “Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada.” (Heidegger, 2002, p. 128)

De antemão nós podemos já observar que Arendt segue Heidegger ao vincular a Terra à mortalidade pelo conceito de habitação. Os mortais, aqueles para os quais há um fim (o ser para a morte), estão na Terra, no solo Natal que vem de encontro ao mundo, sob o modo do habitar. Já sobre a distinção de Arendt entre “obra” e Terra, é em *A origem da obra de arte* que se encontra formulado de maneira clara esta distinção. Heidegger pensa a constituição ontológica da obra de arte a partir da distinção entre o estabelecimento (*Aufstellung*) de um mundo e a “produção” (*Herstellung*) da Terra. No templo arquitetural grego, diz Heidegger, abre-se uma clareira, uma luz, articulando o mundo à Terra, nos mostrando assim sobre o que é fundado o habitar. É a obra de arte, irredutível à produção de objetos de uso, e distinta da técnica que transforma a terra em fundo disponível à exploração de energias, que articula a distinção entre a “instituição do Mundo e a “produção da Terra” através da obra.

Esta dupla formulação através da qual é pensada a obra de arte é explicada do seguinte modo. Heidegger remete a noção de “instalação do mundo” ao conceito de solidez dos objetos (*die Verlässlichkeit*). Instalar um mundo e dar-lhe estabilidade através da solidez dos objetos constituem uma coisa só. Para Heidegger, “somente a solidez do produto dá a este mundo tão simples uma estabilidade que lhe é própria”, porque “o produto na sua solidez, confere a este mundo uma necessidade e uma proximidade próprias.” (Heidegger, 1986, p. 25) Arendt não está muito distante desta análise, ao equiparar a estabilidade do “artifício humano” com a instalação de um espaço que configura a referência do próximo e do distante na sua análise sobre a solidez

3

da obra enquanto coisa reificada.⁴ Já Heidegger explica que a solidez da obra inaugura a dimensão da espacialidade do mundo porque ela erige a medida do próximo e do distante, de modo que aí se constitui um mundo irreduzível a um objeto posto diante de sujeitos (*Vorhanden*). A solidez dos objetos lhes confere um repouso que antecede e torna possível a utilidade dos objetos, a lida com os objetos próprios ao uso explicada como modo originário em *Ser e Tempo*. A utilidade “repousa na plenitude de um ser essencial do produto.” (Heidegger, 1986, p. 25) Por meio da solidez do objetivo produzido, “a camponesa é confiada a este produto pelo silencioso da terra; graças à solidez do produto, ela é soldada ao mundo. Para ela, e para aqueles que são com ela como ela, mundo e terra são lá somente assim: no produto.” (idem) A solidez do produto articula o apelo silencioso da terra e o mundo explicitado nos objetos.

Ora, o segundo conceito envolto na definição da obra de arte, “produção” (*Herstellung*) da Terra, vai procurar *ultrapassar* a admissão da obra de arte a partir da ideia de matéria e forma que a ideia de utilidade traz no seu seio, perspectiva esta que se nutre da ontologia oriunda de Platão e Aristóteles. Heidegger fará sobretudo referência, em *A origem da obra de arte*, à identificação da *ousia* com a ideia de forma em Platão e Aristóteles, porque para Heidegger a filosofia clássica apresenta o ente como algo que se mostra na sua forma, sob um aspecto específico.

Desta visão decorre a apreensão dos entes visando defini-los pela sua disponibilidade, isto é, o estar-disponível com vistas a uma possível utilização. Com efeito, a *Herstellung* adquire novos contornos relativamente à formulação da produção e do uso dos instrumentos, Platão e Aristóteles fazendo prova no texto da insuficiência da interpretação do ser do ente sob a égide da ideia de matéria e forma. Para Heidegger, eles teriam negligenciado a diferença ontológica entre matéria e forma, de modo que o único aspecto da forma enquanto aquilo que se mostra predisposto ao uso na lida com o mundo é valorizado.

⁴ Cf. H. Arendt, 2014, p. 172, onde Arendt trata da “solidez, inerente a todas as coisas, mesmo à mais frágil”, na análise da “obra”. O conceito de uso tratado na análise da obra a partir do par matéria e forma é desenvolvido por Arendt em *CH* em estreito diálogo com Heidegger.

Ter acesso às coisas na lida com o mundo significa aceder ao aspecto que in-forma o campo perceptivo das coisas feitas pela matéria. No texto *A origem da obra de arte*, a estrutura teleológica da produção de objetos dispostos ao uso não é suficiente para dar conta da produção da arte, porque, uma vez que esta articula mundo e terra, permanece não problematizado o modo pelo qual a distinção entre forma e natureza são possíveis. Com efeito, comparado à apreensão da natureza como matéria disponível à produção de objetos de uso, nós teríamos agora uma interrogação ontológica sobre uma natureza debordante, que não tem, pois, necessidade de ser produzida. Heidegger concebe que a natureza, que a ideia de Terra pretende cobrir por um novo olhar lançado à *Herstellung*, não podia ser mais reenviada ao simples relevo da manualidade dos objetos disponíveis ao uso (Taminiaux, 2005, pp. 114-115). É que a *Herstellung* corresponde ao “fazer vir” da obra, porque o ser da obra, além de ser instalado, pressupõe um via ser no qual a matéria, longe de desaparecer nos resultados da obra apreendidos pela utilização, onde normalmente a matéria do trabalho (*der Werkstoff*) é melhor e mais apropriadamente conforme ela oferece menos resistência a ser destruída pelo ato de produzir, aparece na abertura do mundo da obra. É a Terra que agora advém quando o ser da produção não é mais pensado no modelo da *poiesis* antiga, mas segundo as determinações próprias da obra de arte. A forma que a obra de arte expressa não é mais determinada segundo este modelo, pois a matéria não desaparece na obra de arte. No Templo Arquitetural, no Quadro de Van Gogh e no poema sobre a fonte romana, o material não desaparece, mas antes, vêm à luz no Aberto manifesto pela obra.

É a partir da divisão entre mundo e Terra que a forma artística vem à luz. Só que esta cisão que a obra de arte desvela é historial, isto é, acontece nas épocas históricas em que se reconfigura um mundo em referência à Terra. O conceito de evento histórico é aqui importante, pois o que a obra põe em cena é a cisão entre mundo e Terra como um modo de expressão do ser-aí histórico dos homens, razão pela qual associa e contrasta a unidade manifesta pela obra na sua quietação com o movimento do combate entre mundo e Terra. (Heide-

gger, 1986, p. 39) Sobre este “desvelamento”, ele pressupõe que para Heidegger nós não devemos apreender a obra de arte como “representação”, mas sim como puro aparecer, isto é, como eclosão fenomênica.⁵ Deste modo, a eclosão que a obra manifesta faz aparecer a verdade concernente ao conflito histórico entre mundo e Terra: “A Terra surge através do mundo, o mundo somente se funda sobre a terra na medida onde a verdade advém como combate original entre a clareira e a reserva.” (Heidegger, 1986, p. 43) Portanto, nós temos aqui uma problemática quanto à natureza da relação entre arte e evento histórico, que Heidegger apreende pela capacidade da obra de desvelar o *momento historical* no qual o mundo e a Terra se encontram descobertos na própria verdade imanente da obra.

Na *Introduction à la métaphysique*, obra de vigor mais ontológico do que estético, a figura do “combate” expresso pela dualidade entre Terra e mundo é pensado pela oposição entre Mar e Terra. Só que Heidegger procura resolver a tensão entre as duas forças mediante a *Gewalt* dos homens de ação que desbravam novos espaços. Comentando a *Antígona*, Heidegger afirma que:

A primeira estrofe nomeia o mar e a Terra, cada uma prepotente à sua maneira. O fato de nomear o mar e a Terra não implica naturalmente que estas sejam tomadas no seu sentido puramente geográfico e geológico no qual elas se apresentam a nós, modernos, como fenômenos naturais, rapidamente a ser em seguida redescritas incidentalmente com um pequeno gosto de sentimento de circunstância. “Mar” – é dito aqui como pela primeira vez, e nomeado ao mesmo tempo que as vagas invernais nos quais o mar, constantemente, abre o aberto de seu próprio abismo, e se precipita nele. (...) Ora à este ponto de partida, prestes a violência, contra a prepotência do mar, encontra-se associado intimamente a irrupção incansável na predominância indestrutível da Terra. Mas não nos esqueçamos que a Terra é aqui a suprema deusa. (...) O mar e a Terra, a saída

⁵ Para Heidegger, o ser “se fechando sobre si é assim esclarecido. Ele ordena a luz do seu aparecer na obra. A luz do aparecer ordenado na obra é a beleza. A beleza é um modo de morada da verdade enquanto eclosão.” Sobre a distinção entre representação e eclosão, Heidegger precisa que “A verdade advém na instância do Templo. Isto não significa que alguma coisa seja aqui representada e tornada conforme a realidade, mas que o ente em seu todo é levado à eclosão e mantido nela. Manter significa guardar”. (Heidegger, 1986, p. 43).

violenta e o desdobramento, estes dois movimentos são ligados (...)
(Heidegger, 1967, p. 62)

Mar e Terra não constituem, pois, dois fenômenos naturais, mas duas forças opostas, uma constantemente aberta e abissal, a outra a presença indestrutível da Terra, suprema Deusa que se contrapõe com seu fechamento sobre si à abertura do Mar. O combate outrora traduzido pelo confronto entre Mundo e Terra é aqui exposto por Heidegger pela tensão entre a Terra e o deslocamento violento através do mar. Tal qual *A Origem da obra de arte*, a Terra se apresenta enquanto fundo do real, que pode vir à luz pela eclosão dos entes que nos dá a entender a obra de arte. (Radkowski, 2002, pp. 80-81)

Só que esta representação filosófica da Terra não termina por aí. O contrário deste preservar artístico da Terra que vem de encontro ao mundo é a técnica (*das Gestell*). A discussão sobre a Terra retoma a contraposição entre salvação da Terra e a exploração das suas energias naturais mediante os dispositivos técnicos. Esta contraposição aparece muito particularmente em uma passagem que notavelmente antecede a discussão de Arendt no Prólogo de *A Condição Humana* sobre a planetarização da técnica, isto é, a extensão dos dispositivos técnicos sobre a terra inteira com a resultante transformação desta num objeto de exploração constante. Diz a passagem que, com a técnica dos tempos modernos,

A natureza se torna um único reservatório gigante, uma fonte de energia para a técnica e a indústria moderna. [...] A potência escondida no seio da técnica contemporânea determina a relação do homem a isto que é. Ela reina sobre a terra inteira. O homem começa já a se distanciar da terra para penetrar no espaço cósmico. Mas é somente depois exatamente de vinte anos que a pesquisa atômica colocou em evidência as fontes de energia tão enormes que, em um futuro relativamente próximo, eles cobrirão as necessidades mundiais em energia de todas as maneiras. (Heidegger, 1976, p. 141).

A técnica não compõe mais um conjunto articulado com a natureza, mas a explora como fonte de energia, reduzindo-a a um puro objeto com a finalidade de atender às necessidades da indústria moderna. Essa potência de desvelar o fundo do real como fonte de exploração se estende à Terra inteira, de sorte

que a última consequência deste processo é a dominação do espaço cósmico, com sua consequente transformação em fonte de energia. Portanto, trata-se de um processo de desvelamento da Terra oposto à arte, já que esta não procura intervir no real com o objetivo de explorá-lo, mas de fazer com que a Terra como fundo do real seja preservada no aparecer da obra, o artefato artístico que aparece residindo sobre o “fundo” da Terra. (Radkowski, 2002, p. 30).

Para concluirmos com Heidegger, como já argumentou Jacques Taminiaux, Arendt não menciona jamais Heidegger em *A Condição Humana*, mas é em resposta a *Ser e Tempo* que a obra é dirigida⁶. Nós podemos prolongar a análise de Jacques Taminiaux e afirmar que Arendt não menciona Heidegger, nem tampouco Husserl, na sua evocação do conceito de Terra no Prólogo, mas que é em “resposta” ao conceito de Terra desenvolvido inicialmente em *Origem da Obra de Arte* e prolongado nas discussões sobre a *Gestell* que a sua perspectiva se situa.

V

Que o leitor do Prológo da obra *A Condição Humana* não se engane: a discussão notável de Arendt sobre a Terra possui pressupostos e consequências de largo alcance teórico, reformulando numa outra “conjuntura” um problema filosófico cuja origem nós procuramos identificar nos textos de Husserl e Heidegger nos idos de 1935. Na discussão sobre a Terra desencadeada por estes dois últimos, nós podemos apreender a relevância fundadora de Husserl no texto *A Terra não se move*, ao considerar a Terra o “corpo inorgânico do homem”, isto é,

⁶ Cf. Taminiaux, 1992. Seria ainda objeto de discussão a oposição entre Heidegger e Arendt em torno da distinção entre o “Impessoal” ou “estar na média” para o primeiro e a “publicidade” para a segunda, sublinhado por Jacques Taminiaux. Heidegger coloca em evidência no “público” um lugar de alienação para as possibilidades existenciais dos seres humanos, e na atestação do modo de si uma modificação existencial do “Impessoal.” Cf. Heidegger, 1986, p. 323. Para a questão da obra e do uso sublinhada em *A Condição Humana*, ver Heidegger, 1986, pp. 107-108. Vale ser notado que Arendt não menciona igualmente o texto *A Origem da Obra de Arte* no desenvolvimento da sua concepção da obra de arte como duração em *A Condição Humana*. Cf. *op. cit.*, p. 207.

o arqui-espaço originário do corpo. Já Heidegger articula o conceito de Terra com o propósito de pensar as insuficiências do conceito de mundo, cuja gênese nós encontramos em *Ser e Tempo* a partir da descrição da obra. Na relação entre mundo e Terra trabalhada em *A Origem da obra de arte*, a Terra que se retrai através da abertura do mundo será em seguida rediscutida nos textos sobre a “*Gestell*”, ao pensar a Terra como objeto de exploração dos dispositivos da técnica moderna. Arendt sem dúvida segue esses pressupostos teóricos, mas acrescenta ao debate em questão um ponto decisivo: a descoberta da Terra pela Fenomenologia é o que nos permite pensar propriamente o conceito de “condição humana”, isto é, o caráter dependente ou condicionado da existência. Nas palavras da autora, como vimos, a Terra é a quintessência da “condição humana”, isto é, sem a Terra não haveria existência humana. Na esteira desta apreensão, uma das grandes críticas de Arendt, particularmente a Sartre, que afirma igualmente o primado da existência, o primado do agir e o engajamento do sujeito, é voltada à recusa da ideia de que o “homem cria a si mesmo”, pois tal ideia pressupõe uma rebelião “contra a verdadeira factualidade da condição humana”, isto é, “que o homem enquanto indivíduo e membro da espécie não deve a si mesmo sua existência.”⁷ São as condições naturais resumidas no habitat terrestre que acolhem a factualidade da existência. Por conseguinte, o primado da Terra como condição assinala uma crítica ao caráter absoluto do sujeito criador de si-mesmo, que não incluiria em si mesmo os seus limites ou condicionamentos. Constitui-se assim como um “inapropriável”, pois além de pura oferenda à existência sensível vinda de nenhuma parte, sem a Terra não haveria seres humanos.

Para terminarmos nossa reconstituição do Prólogo, duas questões são ainda merecedoras de destaque na abordagem de Arendt sobre a Terra. São questões que mostram a capacidade da autora de desdobrar sua “resposta” a Husserl e Heidegger sobre a tecnificação do mundo contemporâneo. A suspensão da evidência pela técnica contemporânea de que a

⁷ Cf. Arendt, 1972, p. 91. Nesta obra, Arendt se ocupa da questão da violência em Sartre de modo crítico. Mas já seria um outro problema a ser resolvido.

Terra constitui a condição natural da existência humana suscita uma interrogação sobre novas formas de subtração do relevo natural da existência. A primeira delas, examinada por Arendt no Prólogo, refere-se à “produção artificial da vida” (Arendt, 2014, p.2). O crescimento artificial daquilo que é natural significa “cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza,” (Arendt, 2014, p.2) criando “a vida em uma proveta, no desejo de misturar”, mediante a tecnologia, todos os elementos que determinam o crescimento espontâneo e natural do indivíduo. A finalidade dessas intervenções técnicas é “produzir seres humanos superiores e alterar-lhes o tamanho, a forma e a função.” (Arendt, 2014, p.3) Para Arendt, escapar do habitat terrestre no qual pode-se viver sem “esforço” nem “artifício” e tornar artificial o crescimento natural do corpo, da vida, significa anular os determinantes naturais da existência incorporados no nascimento do indivíduo. No nascimento nós temos o pressuposto natural da liberdade dos homens. Trata-se de um começo indisponível, mas que é “atualizado” pela ação e o discurso dos indivíduos ao longo do seu processo de socialização. A ciência e a técnica contemporâneas pretendem subtrair do indivíduo esse começo indisponível expresso no seu crescimento natural, substituindo os fundamentos corporais da existência “por algo produzido por ele mesmo”, e, por consequência, sujeito às indeterminações da ação humana. Quando passa a viver sob a dependência de artifícios, de dispositivos técnicos, uma ameaça se põe diante da incapacidade de estabelecer-se com clareza uma fronteira entre o natural e o artificial. No plano da natureza orgânica dos seres humanos, a intervenção técnica resultaria em tornar artificial o crescimento orgânico da vida, subtraindo dos indivíduos a capacidade de revisar, enquanto sujeitos livres, aquilo que foi programado ar-

tificialmente na sua disposição corporal.⁸ Uma nova forma de alienação, sem dúvida.

Enfim, a segunda questão de que trata o Prólogo, ao prolongar a discussão sobre a “artificialização” técnica da natureza Terrestre e corporal, diz respeito à pretensão do homem de liberar-se no mundo contemporâneo de outro “fardo natural”, o trabalho, através da automação dos processos produtivos. Nós sabemos que Arendt apreende o trabalho como um metabolismo do homem com a natureza voltado a reproduzir a sua existência. É por isso que para Arendt o trabalho define o homem como *animal laborans*, pois que é uma atividade voltada a assegurar o processo biológico do homem como um ser natural, uma condição partilhada com outros seres vivos. Por certo Arendt apreende o trabalho como metabolismo com a natureza a partir de uma leitura crítica de Marx, mas apenas o considera do ponto de vista de sua definição como atividade independente de toda forma de sociedade, sem mesmo considerar que, deste ponto de vista, o trabalho para Marx é produtor de valor de uso, portanto, “obra”. Como versa o livro I do Capital de Marx: “O processo de trabalho, tal que nós o expomos nos seus momentos simples e abstratos, é uma atividade que tem por fim a fabricação de valores de uso, ele é a apropriação do elemento natural em função das necessidades humanas, ele é a condição geral do metabolismo entre o homem e a natureza, a condição natural eterna da vida dos homens; ele é pois independente de tel ou tel forma que ele reveste, mas ao contrário igualmente

⁸ Para uma atualização deste argumento de Arendt no campo da crítica às eugenias liberais pós- totalitárias ver J. Habermas (2002, p. 76), cujo argumento se resume assim: “como consequência de uma intervenção genética anterior a nosso nascimento, a natureza subjetiva, que vivemos como indisponível, é o resultado da instrumentalização de um elemento da natureza externa. Em certa maneira, ter presente a programação antecipada dos próprios caracteres hereditários nos exige existencialmente pospor e subordinar o ser um corpo (Leib) ao ter um corpo (Körper).” O argumento contra a indisponibilidade do ser um corpo aparece em Heidegger do seguinte modo: “Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza e que se poder dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição [Das Gestell].” Mas pode ser, continua Heidegger, que o próprio homem seja desafiado e dis-posto: “não será, então, mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido” (Heidegger, 2002, pp. 21-22).

comum a todas suas formas sociais.”⁹ É sob o preço dessa redução do trabalho em Marx à condição de metabolismo do homem com a natureza que Arendt pode estabelecer uma relação entre a alienação da Terra e da naturalidade do crescimento corporal dos seres humanos pela tecnologia contemporânea, com os processos automatizados que privam os seres humanos de trabalho. Nesses três casos, nós encontramos questionadas as determinações naturais dos seres humanos, isto é, o metabolismo estabelecido pelos homens com a natureza. Arendt então considera que os processos automatizados, “que dentro de algumas décadas poderão esvaziar as fábricas,” (Arendt, 2014, p.5) subtraem dos seres humanos o trabalho enquanto atividade voltada a garantir a sua sobrevivência:

Também aqui está em questão um aspecto fundamental da condição humana; mas a rebelião contra esse aspecto, o desejo de liberação das ‘fadigas e penas’ do trabalho não é moderno, mas tão antigo quando a história de que se tem registro. A própria isenção do trabalho não é novidade; esteve outrora entre os mais arraigados privilégios da minoria. Nesse caso, parece que apenas se tirou proveito do progresso científico e do desenvolvimento técnico para alcançar algo em que todas as eras anteriores sonharam mas que nenhuma foi capaz de realizar. (Arendt, 2014, p. 2)

O antigo desejo de liberação do trabalho para o ócio teve enfim sua realização possível através do desenvolvimento técnico das forças produtivas. No entanto, a questão só é assim em aparência, afirma Arendt, pois há um descompasso entre a ideologia do fim do trabalho e a realidade. É que a era moderna mais do que nenhuma antes estabeleceu o trabalho como a atividade através da qual os homens reproduzem sua existência individual e coletiva, de modo que a pretensão de emancipação do trabalho é acompanhada por sua glorificação intransigente, com sua consequente transformação em *ethos* do mundo mo-

⁹ Marx, 2000, p. 207. Arendt não considera o segundo aspecto da determinação do trabalho descrito por Marx como processo de valorização. Cf. Marx, 2000, p. 221.

derno. De modo que a automação¹⁰, processo de substituição de instrumentos movidos pelos homens por máquinas que preterem o trabalho humano, nos coloca diante da possibilidade dos seres humanos se emanciparem da atividade através da qual sua existência natural é garantida, sem que nem mais a produção de objetos de uso, e nem tampouco as liberdades políticas, ofereçam ainda alguma relevância para os seres humanos. “Certamente nada poderia ser pior” (Arendt, 2014, p.5), conclui Arendt, uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, pois seria como imaginar a vida humana fora da terra.

Referências bibliográficas

- ARENDR, H. *Crises of the Republic*, New York, Penguin Books, 1972.
- ARENDR, H. *A Condição Humana*. 12a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana – Hacia una eugenesia liberal*. Barcelona: Paidós, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Être e Temps*. Paris: Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Questions III e IV*. Paris: Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER, M. *Introduction à métaphysique*. Trad. G. Kahn. Paris: Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER, M. *L'origine de l'oeuvre d'art*, In *Chemin que menent nulle part*. Paris: Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- HUSSERL, E. *La terre que ne se meut pas*. Paris: Ed. Minuit, 1989.
- MARX, K. *Le Capital*, Livro 1. Paris: PUF, 2000.
- RADKOWSKI, G.-H.. *Les jeux du désir – De la technique à l'économie*, Paris, PUF, 2002.
- TAMINIAUX, J. *La fille de thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, Critique de la politique, 1992.

¹⁰ Esse processo é descrito por Marx com minúcia no capítulo sobre a maquinaria e a grande indústria no *Capital* através da passagem dos instrumentos utilizados pelo homem agindo sobre um objeto para os instrumentos-máquinas que são simplesmente acionados pelo homem, para, enfim, desembocarem na ausência de qualquer princípio de acionamento na forma de um motor que produz sua própria força motriz. Essa mudança técnica tornou possível a Revolução Industrial. Cf. Marx, 2000, pp. 421-423.

TAMINIAUX, J. *Art et événement – spéculation et jugement des Grecs à Heidegger*. Paris: Belin, 2005

SCHMITT, C. *Der Nomos der Erde*, 1950.

SCHMITT, C. “À partir du ‘nomos’: prendre, pâturer, partager – La question de l’ordre économique et social”, *Revue internationale de sociologie*, Rome, 1954.