

## MUNDO E NATUREZA

Rodrigo Ribeiro Alves Neto\*

### **Resumo:**

Pretendo me inserir no debate em torno da questão aqui proposta, qual seja: “O homem é natureza?”. Minha posição em face de tal problema é inspirada pelo pensamento de Hannah Arendt e sua apropriação interpretativa da clássica distinção conceitual entre *mundo* e *natureza*, assim como as implicações políticas derivadas da indistinção entre tais conceitos.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Mundo. Natureza. Homem.

A distinção entre mundo e natureza ocupa um lugar central no conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt. O termo “mundo” na reflexão arendtiana denomina aquilo que, ao mesmo tempo, vincula e distingue os homens, para além dos interesses privados e das necessidades dos processos naturais. Tal como uma mesa, o mundo separa e estabelece uma relação entre os homens, interpondo-se não só entre eles, mas também entre o artifício humano e a vida natural. Trata-se de um espaço intermediário de artefatos e negócios humanos que congrega os homens sem fazê-los colidir em uma massa homogênea, visto que não são animais envolvidos apenas com os meios de subsistência biológica individual ou da espécie. A vida individual dos homens não está inscrita e condicionada pela espécie ou gênero humano. Ainda que estejam vinculados, de alguma forma, à natureza, os homens não possuem a sua existência esgotada na infinição dos processos cíclicos, pois precisam instaurar aquilo que não existiria por si mesmo e não tem em si mesmo a causa de seu vir a ser: o mundo que nos sirva de abrigo artificial e assunto comum.

Os cuidados humanos com o mundo convertem o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um âmbito inter-humano. Esse mundo é erigido e mantido por meio das intervenções e interações humanas tradicionalmente denominadas com a expressão *vita activa*, constituída basicamente de três atividades fundamentais: o trabalho (*labor*), a fabricação (*work*) e a ação (*action*). No trabalho nos vinculamos à manutenção do

---

\* Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio e Professor de Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte – Brasil. Email: [rodrigoalvesneto@gmail.com](mailto:rodrigoalvesneto@gmail.com).

metabolismo do nosso corpo com a natureza e, assim, estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos os meios de subsistência da vida orgânica. Na fabricação estamos engajados com a matéria-prima que a natureza oferece para a construção do artifício humano e, assim, encontramos-nos circunvizinhos pela mundanidade do mundo como um produto acabado, tangível e estável. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos uns pelos outros, somos circundados pelo “lado público do mundo” (ARENDRT, 2001, p. 210). *Vida, mundanidade e pluralidade*, eis as condições mundanas elementares de que se constitui a existência humana. O trabalho, vinculado à vida, assegura tanto a sobrevivência do indivíduo quanto a vida da espécie, mas a fabricação, vinculada à mundanidade, confere permanência e durabilidade ao artifício humano em face da futilidade e do caráter transitório da existência humana. A ação e a fala, reivindicadas pela pluralidade humana, na medida em que se empenham em fundar e preservar o “lado público do mundo”, instauram a condição para a imortalidade ou para a memória das estórias resultantes dos grandes feitos e palavras humanos.

Nessa medida, está em jogo na vida ativa a capacidade humana de construir, manter e cuidar de um mundo não-natural e compartilhado, conferindo-lhe a durabilidade e a estabilidade necessárias para que ele se torne o “lar não-mortal de seres mortais”. O nascimento e a morte são respectivamente a porta de entrada e de saída desse contínuo encontro com o mundo, intrínseco à condição humana. Sendo a mortalidade e natalidade as mais gerais condições mundanas da existência humana, o mundo precisa obter uma imortalidade potencial para além da mortalidade daqueles que o erigiram e à natalidade daqueles que nele chegam com suas singularidades irreduzíveis. Assim, a presença do homem no mundo não é simplesmente dada e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida natural que, velada em si mesma e para si mesma, absorve toda a vida individual na vida da espécie. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o processo contínuo, homogêneo e circular da natureza por meio de feitos, palavras e obras que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo de seres mortais.

Esse significado não-natural do mundo concebido como artifício humano e palco da ação e da fala nos permite recuperar a genuína experiência de “ser-do-mundo” e, assim, elucidar de que modo a existência humana só realiza a plenitude do seu vigor por meio de um cultivado amor pelo mundo (*amor mundi*). E o conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt nos revela o quanto o mundo comum e humano não é algo *dado* ao homem de

uma vez por todas e de modo espontâneo, pois pode ser perdido, alienado, degradado, demandando, portanto, ser construído, reconhecido, mantido e garantido por meio das intervenções e interações humanas. Nem sempre o conjunto das atividades e negócios humanos de que se constitui a vida ativa está orientado por fins genuinamente mundanos, nem sempre nossos engajamentos com as condições mundanas da existência humana estão norteadas por um amor ao mundo.

Repassando a história ocidental e a sua tradição de pensamento de Platão a Marx, repensando seus impensados e pressuposições mais inaparentes sobre os distintos engajamentos do homem com o mundo, Hannah Arendt diagnosticou diferentes manifestações de alienação do mundo e, assim, diferentes distorções e degradações da condição humana. O conjunto das conceitualizações tradicionais da “vida ativa” buscaram por fundamentos teóricos e meios práticos que nos permitissem fugir ou até modificar a condição humana, que faz de cada homem um “ser do mundo”, expressando, assim, uma profunda rebelião contra as condições mundanas da existência humana e, enfim, uma aspiração por anular, sobretudo, o “lado público do mundo” (ARENDR, 2001, p. 210), substituindo a *fragilidade* inerente às iniciativas de agir e falar e neutralizando sua principal condição mundana: a pluralidade humana.

Uma primeira grande reação à condição humana se deu pelas conceitualizações da filosofia política tradicional inaugurada por Platão. Hannah Arendt esclarece que, tradicionalmente, foi um gesto platônico colocar os engajamentos do homem com o mundo em conflito com outra preocupação, qual seja: a *theoria*, isto é, a experiência da *eternidade*. O *bios theoretikos* (a vida contemplativa) ou a *reta filosofia* só é acessível pelo repouso inativo em que a alma ascende ao mundo das essências eternas. Do ponto de vista platônico, a vida do cidadão na *pólis* democrática parecia precisar de princípios e categorias mais sólidas e confiáveis, que substituam a fragilidade da ação e do discurso, neutralizando os seus riscos e perigos intrínsecos. Desde então, a política tornou-se “o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos” (2002a, p. 114). Antes mesmo de começar a agir e falar, os homens já possuiriam uma dimensão prévia de normas e parâmetros de comportamento a obedecer, de tal modo que isso tornaria a ação e a fala sem nenhum valor intrínseco e asseguraria a imutabilidade exigida pela contemplação.

Segundo Arendt, a posterior supremacia dessa preocupação contemplativa sobre a vida ativa ou sobre a esfera dos afazeres humanos se deu, de uma parte, através da queda do Império Romano (revelando que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal) e, de outra

parte, da promoção do evangelho cristão (pregando uma vida individual eterna) à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Esses eventos tornaram desnecessária qualquer busca de imortalidade neste mundo (somente no além-mundo) ou qualquer continuidade no tempo (somente fora do tempo). O cristianismo conferiu sanção religiosa ao antigo rebaixamento metafísico da *vita activa*, pois somente pelos deleites do repouso contemplativo se cultivava a alegria do “outro mundo”. Com o cristianismo, a visão metafísica buscou pensar o mundo e a presença do homem nele a partir de uma reflexão sobre da sua causa suprema ou fundamento mais elevado: Deus (*théos*), subordinando o conhecimento e a sociedade ao princípio da autoridade, da tradição e da religião. Assim, a imortalidade, outrora fonte e centro da *vita activa*, foi rebaixada definitivamente como *serva* da vida contemplativa, ou seja, secundária ou subalterna com relação ao repouso inativo do espírito recuado dos afazeres humanos.

Mas a era moderna, baseada na convicção de que, desde o advento da ciência moderna, embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode conhecer o que ele próprio faz, promoveu uma profunda inversão na tradicional ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Essa posição lançou, geração após geração, toda a era moderna, durante mais de trezentos anos, num ritmo acelerado de exploração e desenvolvimento técnico-científico. Entretanto, esse rompimento com a contemplação foi consumado na modernidade tardia não pela promoção da fabricação (*work*) à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de *processo* na atividade fabricadora. A convicção moderna de que o homem só conhece o que produz se aprofunda agora com a crença de que ele conhece verdadeiramente algo somente quando compreende o processo pelo qual ele veio a ser. A ênfase deslocou-se do interesse nos fenômenos produzidos para o interesse nos próprios processos de produção. Interessado exclusivamente no processo, o mundo moderno faz dos fenômenos meros subprodutos ou acidentes no processamento e operacionalização global da natureza. Com as descobertas da física nuclear, as forças naturais foram liberadas e desencadeadas em processos que jamais ocorreriam na Terra sem a interferência da ação humana. Passamos a dirigir forças e energias naturais para dentro do âmbito terrestre pela ciência moderna e para dentro do artifício humano pela tecnologia moderna.

Para Arendt, nada revela de modo mais claro essa perigosa introdução do conceito de processo na atividade da fabricação que a moderna ascensão do trabalho (*labor*). A ênfase no processo de produção a despeito do interesse nas coisas produzidas terminou provocando uma emancipação do homem como animal laborante. A fabricação passou a ser executada à

maneira do trabalho, ao passo que tudo passou a ser consumido como se fosse meio de subsistência do processo vital. A automação produtiva começa a possuir uma afinidade cada vez maior com o movimento contínuo, repetitivo e auto-destrutivo do processo biológico. A expansão da razão instrumental e tecnológica e o agigantamento da produção no capitalismo industrial passaram a fabricar uma quantidade massiva de bens destinados ao consumo imediato, que exigem ser repostos no mercado por mais trabalho num círculo interminável. E quando todos os valores humanos são ditados pelo trabalho (labor) enquanto “dispêndio de energia” e pelo consumo enquanto manutenção do processo vital, o homem perde toda relação com o mundo enquanto obra humana experimentada na atividade de fabricação e enquanto esfera pública de convivência e distinção.

A ascensão de uma sociedade de trabalhadores e consumidores promove uma fragmentação dos homens, comprimidos em massas supérfluas e desenraizadas do mundo como *abrigo* estável para a ação e o discurso dos homens. O mundo deixa de ser artifício humano e espaço comum do aparecimento da pluralidade humana quando todas as atividades dos homens se resumem a trabalhar e consumir. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborante* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém.

Por esta via, a reflexão arendtiana nos faz ver as relevantes implicações políticas dessa profunda indistinção entre mundo e natureza predominante no mundo moderno. Passa a imperar na modernidade tardia um tipo de sociedade que transformou a esfera pública em função da economia doméstica de subsistência, e esta se tornou a única preocupação comum que sobreviveu entre os homens. A esfera pública foi destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo. Automatismo e conformismo são as características marcantes dessa moderna sociedade de massas e mercado, engajadas em uma atividade entorpecida e indiferente ao “lado público do mundo”, caracterizado pelo envolvimento dos cidadãos em atos e palavras concertados. Trata-se de evidenciar, portanto, em que medida o transcurso da era moderna, que aparentemente empreendeu uma valorização da vida ativa, culminou em uma sociedade que glorifica a mais estéril passividade e o mais arraigado conformismo que a história jamais conheceu. O conformismo é o último estágio da ascensão da vida, do trabalho, do consumo, enfim, da “esfera do social”, por meio da qual a convivência e as interações humanas passam a significar a dependência mútua dos homens em

prol da subsistência biológica. Na sociedade moderna, o processo natural da vida, homogêneo, circular, automático, sem sentido, sem finalidade e outrora restrito à esfera privada da existência humana, foi promovido à preocupação pública, absorvendo inteiramente as massas no processo de repetição incessante da relação produção-consumo, envolvendo os homens somente com o esforço desempenhado para satisfazer as necessidades vitais tendo em vista a manutenção do processo vital da sociedade. A atividade que outrora significava “fadigas e penas”, dor e esforço, o *labor*, converteu-se em principal atividade humana e, com isso, o “comportamento” substitui a ação como principal forma de relação entre os homens e o mundo. As exigências niveladoras dessa forma de sociedade tendem a anular a imprevisibilidade e a espontaneidade da ação, através de convenções normalizadoras e regras de conduta. Toda distinção e diferença são reduzidas a questões privadas do indivíduo. A sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse. Quanto maior a massificação dos homens maior será a possibilidade de que se comportem uniformemente, ao invés de agirem espontaneamente e imprevisivelmente. Os feitos e eventos perdem progressivamente a capacidade de iluminarem o tempo histórico. “Grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão, desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo pessoal ou do governo da maioria, que é governo de ninguém”. O que a sociedade de detentores de empregos espera de seus membros é uma atividade entorpecida e tranqüilizada que afoga a vida individual no processo vital da espécie.

Não vivemos propriamente em um mundo, mas engolfados e impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo: trata-se de uma autêntica e radical degradação do mundo como obra humana estável e assunto comum dos homens. Arendt diagnostica o extremo perigo em jogo nessa alienação do mundo dizendo: “O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir depois de terminado o trabalho” (2001, p. 148).

Em nosso tempo, a natureza ou a vida biológica foi alçada ao nível de “bem supremo”, ao qual tudo mais se subordina. Somente com o surgimento do cristianismo a imortalidade da vida individual passou a ser o credo básico da humanidade ocidental, ou seja, a vida na Terra, sem a qual não haveria a vida eterna, passou a ser o bem supremo do homem.

O cristianismo promoveu uma inversão de posições no decadente mundo antigo: outrora o mundo era imortal e a vida humana individual o que há de mais mortal, com o advento da mentalidade cristã, a vida individual tornou-se imortal e o mundo mortal.

O mundo era o bem supremo do homem na Antigüidade, e não a vida. Os antigos acreditavam na permanência do mundo, ao passo que a vida biológica do homem se realiza em uma vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte. Os homens desaparecem e aparecem. Contudo, para o cristianismo, o cosmo é criado, tem um começo e está sujeito a perecer. Mas o homem é criado à imagem de Deus e partilha da sua imortalidade. Assim, as obras e os feitos dos homens estão fadados ao perecimento e à futilidade. Enquanto a atitude dos antigos em face da vida ativa era a de que os mortais poderiam tornar-se imortais somente ao juntar algo ao mundo, que continua após a morte, os cristãos, pelo contrário, estão seguros da imortalidade façam o que fizerem e só devem escolher a “boa vida” para estarem certos da vida eterna. Para o cristão, a vida continua após a extinção do mundo e, para os gregos, o mundo continua após a extinção da vida. Para os antigos, a vida, sendo mortal, nada é senão uma oportunidade para tornar-se imortal. Para os cristãos, a vida é imortal e, portanto, ela é tudo. Trata-se aqui da contraposição entre o *amor ao mundo* e o *amor à vida*. Por isso, disposto a recuperar o amor ao mundo, Maquiavel proferiu a sua célebre afirmação: “Eu amo Florença, mais do que a salvação de minha alma”. Isso não significa que ele não acreditasse na vida eterna. Mas significava que o mundo tinha mais interesse para ele do que sua alma e sua própria vida. Maquiavel estava expressando somente que o amor ao lado público do mundo nos faz chegar a um domínio onde a preocupação para com a vida, com a alma e com a salvação, perdeu a validade. As iniciativas de agir e falar liberam os homens de suas preocupações com a vida para a liberdade do mundo. Por isso a coragem é, para Arendt, a virtude política por excelência, porque na política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.

A ênfase colocada pelo cristianismo na inviolabilidade e santidade da vida tendia a nivelar e anular as antigas distinções da *vita activa*. O trabalho não foi concebido com o desdém da antiguidade, pois já não era possível, como fizera Platão, menosprezar o escravo por não ter se suicidado ao invés de se submeter. Permanecer vivo em quaisquer circunstâncias passou a ser um dever sagrado e o suicídio era visto como um crime pior que o homicídio.

A tese de Arendt é a de que a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida e não o mundo é o bem supremo do homem. A prioridade da vida não foi alvo dos ataques dos modernos à tradição. Essa “verdade axiomática” sobrevive até hoje, no mundo

que já deixa para trás toda a era moderna e substitui a sociedade de operários por uma sociedade de detentores de empregos. Mas não vivemos num mundo cristão, pois o que importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o fato de que a vida é o bem supremo.

O que resta agora como único interesse de toda ação e de toda *vita activa* é uma força natural, a força do próprio processo vital, ao qual todos os homens e suas atividades estão sujeitos (incluindo o pensamento), e cujo único objetivo, se é que possui algum objetivo, é a sobrevivência da espécie animal humana. A vida individual torna-se parte do processo vital e a única atividade necessária é o “trabalho”, isto é, o esforço por garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Como diz Arendt: “Tudo que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, torna-se supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade do humano em oposição à vida animal – de sorte que Milton teria escrito o *Paraíso Perdido* pelos mesmos motivos e impulsos que levam o bicho-da-seda a produzir seda” (2001, p. 335).

Sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os distinga, os homens vivem ou em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. E uma sociedade de massas, para concluir com as palavras de Arendt: “nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos, que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (2000, p. 126).

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* Úrsula Ludz (org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002c.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. “*Trabalho, obra, ação*”. Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 175-201.