

As implicações políticas da distinção husserliana entre “terra” e “mundo” no pensamento de Hannah Arendt

RESUMO

Nossa pesquisa tem como objetivo principal esclarecer, em seus elementos constitutivos, o conceito de mundo de Hannah Arendt. Para refletir acerca do conceito de mundo arendtiano será necessário abordar as análises fenomenológicas de Husserl, mestre com o qual Arendt manteve contato ao longo de sua vida, demonstrando o quanto a formação filosófica dessa pensadora irá acompanhá-la no transcorrer de suas reflexões políticas, fundamentalmente no que tange ao fomento de seu conceito de mundo.

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

ABSTRACT

Our research has as main objective to clarify, in its constituent elements, the concept of world of Hannah Arendt. To reflect concerning the concept of the world of Arendt, it will be necessary to approach the phenomenological analyses of Husserl, master which Arendt kept contact with throughout his life, demonstrating how much the philosophical formation of this thinker will follow her through her politics reflections, basically in what it refers to the promotion of her concept of world.

Key Words: Earth, World; Arendt; Husserl.

* Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG.

Introdução

O diálogo de Hannah Arendt com Husserl perpassa várias obras arendtianas, de forma, principalmente, velada. Assim, procuraremos, em nosso trabalho, refletir acerca da proximidade do pensamento desses dois autores, principalmente no que tange o conceito de mundo fomentado por Arendt. Para tanto, enfatizaremos, a partir da leitura da obra de Husserl *La terre ne se meu pas* e da obra de Arendt *A vida do espírito*, que a atração arendtiana à fenomenologia de Husserl emerge das implicações que a distinção entre “mundo” e “terra” tem sobre as reflexões políticas de Arendt.

Nesse sentido, o objetivo principal de nosso trabalho, a partir da conceituação de mundo arendtiana, influenciado pelas análises husserlianas, é perceber que vislumbrar o mundo pela ótica da pluralidade significa dotar de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferenciação humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como o lar de um único povo, mas sim como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas, pois, segundo Arendt, “quanto mais povos, mais mundos.” (ARENDR, 2002, I, p. 37).

O Conceito de Mundo em Hannah Arendt

O mundo, na perspectiva arendtiana, é vislumbrado pela ótica da pluralidade, ótica esta que dota de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferenciação humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como o lar de um único povo, mas sim como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas. Sendo assim, esse espaço da diversidade deve ser recuperado e preservado como *locus* da vida dos homens, para que o ente que nele habita possa continuar a ser descrito usando-se o substantivo “homem” no plural. Esses “plurais” vivem o intervalo de tempo entre sua epifania e seu desaparecimento em um lar que os precederam e que irá continuar a existir após suas partidas.

Nessa perspectiva, a mais importante tarefa do mundo é oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles mesmos. Assim, a durabilidade do mundo permite que os homens possuam uma identidade, algo de permanente em meio às constantes mudanças da vida, um abrigo diante das intempéries de suas existências, ou seja, uma morada a partir da qual possam reconhecer-se como humanos, pois o mundo é a marca indelével de que somos seres que constroem história e cultura (ARENDR, 2005, p.166).

Em nosso entendimento, apesar de um tanto ambíguo, o conceito de mundo aparece como um pano de fundo no qual as reflexões de Hannah Arendt se fundamentam. Nossa assertiva se embasa no fato de que, em vários momentos, nossa autora alerta que a política tem como tarefa principal o cuidado com o mundo e não com o homem (ARENDR, 2006, p. 123), pois visar o homem sem o mundo é uma contradição, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo.

Nossa aposta é que o conceito de mundo arendtiano dissolve a tensão originária entre filosofia e política abrindo, assim, uma nova possibilidade de se pensar a relação entre essas duas atividades humanas. Devemos ressaltar que o fundamento de nossa pesquisa constrói-se a partir de uma sentença de Arendt, contida em sua obra *A dignidade da política*, na qual a autora diz que:

É da própria natureza da filosofia lidar com o homem no singular, ao passo que a política não poderia sequer ser concebida se os homens não existissem no plural. Para dizer de outro modo: as experiências do filósofo como filósofo são experiências com a solidão que, para o homem como ser político, ainda que essenciais, não deixam de ser marginais. Pode ser que [...] o conceito heideggeriano de “mundo” seja um passo para sair desta dificuldade. (ARENDR, 2002, p. 87).

Essa citação aponta para o fato de que as significações filosóficas das estruturas cotidianas, que demonstram que o homem, antes de tudo, deve ser compreendido como ser que existe junto com outros homens, necessitam articular-se às implicações políticas,

o que, para nossa autora, não foi realizado por Heidegger¹, que vê no encontro dos entes em um mundo comum a possibilidade da “queda” do *Dasein* pela oposição entre a ipseidade² autêntica e inautêntica do “On”. Nessa perspectiva, segundo Heidegger, enquanto membro de uma comunidade, o homem vive fora de si mesmo, na exterioridade pura das relações sociais, sem qualquer notícia de sua verdade própria, pois está em constante preocupação com os outros e com o que se pensa, esquecendo-se de si mesmo.³ Esta crítica heideggeriana não encontra terreno fecundo nas análises arendtianas, pois para nossa autora é inconcebível pensar o homem, na acepção da palavra, sem pensá-lo junto a outros homens, e, este encontro, nunca poderia levá-lo a uma queda ou inautenticidade, pois sua verdadeira humanidade está, justamente, em seu ser junto aos outros e em sua preocupação em se cuidar do mundo e preservá-lo, o que leva, inevitavelmente, a um cuidado com os outros, pois pensar o mundo sem os homens é uma contradição em termos.

Assim, nossa hipótese de pesquisa aponta para uma reconciliação entre filosofia e política, a partir do conceito de mundo de Arendt, e para uma postura de conservação e preservação do lar do homem sobre a Terra, o qual leva à epifania do sentimento de *amor mundi*⁴ que, segundo nossa autora, está ausente dos corações humanos,

fundamentalmente na Modernidade. Essa postura constitui uma contribuição para o pensamento filosófico-político, pois, segundo Odílio Alves Aguiar,

A novidade do pensamento de Arendt (...) está no apelo ético embutido na idéia de recuperação, na refundação do mundo comum, sem o qual todas as posições alcançadas pelo homem podem se reverter contra ele mesmo.” (CORREIA, 2006, p. 80).

Assim, não podemos perder de vista que nossas análises estão em íntima conexão com as reflexões de Sylvie Courtine-Denamy, contidas em sua obra *O Cuidado com o Mundo*. Apesar desta obra servir, em vários pontos, como um referencial analítico de suma importância para nossa pesquisa, a mesma, em nosso entendimento, não consegue apreender o alcance do conceito de mundo em Arendt, ou seja, como este desempenha um papel fundamental para se pensar uma “nova ciência da política”. Dito em outras palavras, embora nos coadunemos com muito do que Denamy escreve nesta obra, acreditamos que essa autora não vislumbra que o mundo, na perspectiva arendtiana, é peça-chave para a compreensão de uma nova política, que não permita que o mundo se torne um “deserto”. Essa nova política deve cuidar para que a pluralidade não seja destruída e, assim, que a “lei da Terra” possa

¹ A significação heideggeriana de mundo, na qual ele salienta que este se configura como a abertura e projeto do *Dasein*, encontra-se, fundamentalmente, em sua obra *Ser e Tempo*. Nesta, Heidegger diz que: “A presença [...] está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”. Assim, “O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal.” (HEIDEGGER, 1988, p. 158 e 113).

² A ipseidade funda-se na “minhidade”: o *Dasein* é meu. Mas o *Dasein* existe: tem de ser ele mesmo. Ser si mesmo é, portanto está lançado na alternativa que há entre a impropriedade e a propriedade do si. A ipseidade é aquilo em que se transforma a questão da “identidade” assim que é posta existencialmente, e sobre o fundamento da temporalidade. (Cf. I Capítulo de *Ser e Tempo*).

³ Segundo Heidegger, com os outros homens o *Dasein* não se relaciona somente por meio do mero lidar, mas por meio da preocupação. Justamente nesta ideia de preocupação há um sentido negativo de que eu quero me antecipar à existência do outro, tirá-la dele. Preocupamos-nos pelo outro, assumimos o seu lugar, o substituímos em seu sofrimento ou nos entregamos à sua preocupação, mas nos esquecemos de nós mesmos. Esta preocupação da existência, porém, não é positiva, e sim assume a forma de uma impessoalidade (*das Man*), na qual os homens se preocupam demasiadamente com o outro e com o que se pensa e se acha socialmente e se esquece do verdadeiro sentido de sua própria existência. A vida social é o império da ditadura do impessoal, o âmbito em que se confunde o todos nós e o ninguém, na medida em que se age de acordo com o que se pensa em geral. A concepção básica de Heidegger acerca da vida em sociedade é que ela é regida por uma noção obscura de convivência, em que não há sujeitos e sim domina o império do impessoal, em que nem o eu nem o nós se distinguem (Cf. §§ 22, 23 e 24 de *Ser e Tempo*).

⁴ Segundo Young-Bruehl, na tese de doutorado de Arendt há uma mudança no que diz respeito à concepção do amor como *appetits* para o amor como um sentimento fundamentado na memória que, ao enraizar-se no presente, demonstra que os homens estão com os outros constantemente. Assim, se em um primeiro momento “A noção de amor como desejo se afunda quando a ‘vida feliz’ desejada é projetada para o futuro absoluto e o eu presente é visto como um simples meio de atingi-lo, o obstáculo a ser superado”, a mudança torna-se evidente quando nos deparamos com a citação que Arendt faz de uma passagem de Píndaro: “Torna-te o que és – isto é, reconhece com gratidão o que o fato de ter nascido te proporciona.” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 431).

desfazer o hiato que, por séculos, divorciou a política da filosofia, na medida em que faça com que ambas as perspectivas visem à vida a partir do fio condutor da pluralidade humana, não permitindo que a filosofia lide com o homem no singular e que somente a política conceba os homens no plural.

As reflexões de Arturo Klenner, contidas em sua obra *La Reconquista del Amor al Mundo* também são importantes como referencial teórico. Nesta obra, o autor, além de explicitar o fato de que, para Arendt, o mundo é a esfera artificial que nasce da capacidade humana de fabricar utensílios, demonstra que há, no pensamento arendtiano, uma crítica à alienação do mundo. Essa alienação leva ao desaparecimento da sensação de se pertencer a um mundo comum, juntamente com o discurso plural, fazendo com que a vida se volte para o eu, perdendo a capacidade de antecipar os pontos de vista dos demais seres, mergulhando-a em um monólogo estéril e irreflexivo.

Para uma melhor compreensão do conceito de mundo em Arendt faz-se necessário aproximar as análises arendtianas sobre esse conceito do legado fenomenológico de Husserl e, fundamentalmente, sua distinção entre “terra” e “mundo”.

O Legado Fenomenológico no Pensamento de Hannah Arendt

Dentro do quadro teórico que procuraremos construir nesta pesquisa será imprescindível realizar um diálogo entre

as concepções filosóficas de Arendt com os fundamentos fenomenológicos a partir dos quais nossa autora construiu seu quadro teórico acerca do conceito de mundo. Estes fundamentos se encontram, essencialmente, nas obras de Husserl⁵ e Heidegger⁶, pois com esta proposta poderemos compreender como nossa autora, ao alinhar essas diferentes concepções, pôde levar para o terreno da filosofia política a concepção de mundo traçada por esses pensadores.

O diálogo de Arendt com Husserl e Heidegger perpassa várias obras arendtianas. Assim, quando, em *A condição humana* (ARENDR, 2005, p. 260ss), nossa autora realiza uma crítica da alienação do homem moderno em relação ao mundo, esta postura está em flagrante aproximação com as críticas heideggerianas sobre a instrumentalização que, ao transformar o *homo faber* em um fabricante de utensílios para o consumo do *animal laborans*, faz com que os homens destruam os objetos que formam o mundo e, conseqüentemente, também destruam o próprio mundo. Também devemos enfatizar que a atração à fenomenologia de Husserl emerge das implicações que a distinção entre “mundo” e “terra”⁷ tem sobre as reflexões políticas arendtianas, pois a distinção arendtiana de “terra” e “mundo” aponta para o fato de que a “terra” aparece como o solo natural sobre o qual os “diversos mundos” (pluralidade de povos, de governos, de instituições políticas...) são reificados, levando nossa autora a preconizar que “a pluralidade é a lei da Terra.”⁸ É nessa franja argumentativa que podemos dizer que com Husserl,

⁵ O “retorno às coisas mesmas”, preconizado por Edmund Husserl, influenciará diretamente as reflexões arendtianas, servindo de fio condutor para o dismantelamento da metafísica, pois essa reflexão husserliana pôde fazer com que nossa autora percebesse que o importante e o significativo não estavam escondidos nos recôndito do ser, mas na pura presença de um objeto em um mundo de aparências. Isso se deve ao fato de que o “retorno às coisas mesmas” significa um reaprendizado do olhar para o mundo, que vai além do olhar científico, procurando orientar a visão primordial do mundo, a qual é dada na experiência perceptiva.

⁶ “Descrever fenomenologicamente o ‘mundo’ significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo.” (HEIDEGGER, 1998, p. 110). Esta assertiva heideggeriana permitirá a Arendt compreender que o mundo deve ser encarado pela ótica da pluralidade humana.

⁷ Não devemos perder de vista que esta distinção entre “terra” e “mundo” que há no pensamento de Husserl e que nesse trabalho procuraremos aproximar com as concepções arendtianas também aparece nas reflexões de Heidegger, sobretudo em suas obras *A origem da obra de arte* e *Ser e Tempo*.

⁸ Segundo Canovan, “Unlike other animals, however, which live a natural life on the earth as it is given to them, human beings have constructed a world of their own over and above nature earth”. Assim, “Arendt’s concept of ‘the world’ as distinct from ‘the earth’ is one of the most characteristic aspects of her thought, with manifold political implications.” (CANOVAN, 1992, p.106 e 105).

Arendt pôde, a seu modo, “voltar às próprias coisas”⁹ e compreender que “o mundo da vida” (*Lebenswelt*)¹⁰ constitui-se como âmbito sobre o qual acontecem as vivências humanas, que aparece como um constante pano de fundo, o qual toda análise tem às suas costas sem poder negá-lo ou desvencilhar-se dele quando se pretende realizar um exame técnico, um experimento científico, ou uma compreensão de cunho político.

Arendt e Husserl

Dentre as influências que marcaram profundamente os rumos das reflexões de Hannah Arendt, desejamos enfatizar o diálogo que nossa autora implementou com Husserl, fundamentalmente, o que inspirou o fomento do conceito de mundo e sua respectiva distinção com a idéia de terra. Assim, podemos dizer que “A condição humana da fabricação é a mundanidade.” (ARENDR, 2005, p. 15). Mas como Hannah Arendt concebe a mundanidade (*worldliness*)? Qual o sentido de mundo? Como esse sentido influencia o pensamento político de nossa autora?

O conceito de mundo de Hannah Arendt revela uma grande influência dos pensamentos de Husserl e Heidegger mas, para os nossos propósitos, nos debruçaremos sobre a aproximação das reflexões de Arendt e Husserl. Pensamos ser útil realizar uma breve digressão, no intuito de recuperar em

algumas palavras a concepção de Husserl. Segundo Newton Aquiles von Zuben:

Para Husserl, o mundo é o objeto da epoché fenomenológica. É o correlato noemático da “tese-de-mundo” (*Weltthesis*) ou da crença-de-mundo (*Weltodoxa*) que deve ser neutralizado para que a reflexão filosófica se inicie. Para Husserl, há basicamente dois sentidos de mundo, sentidos que podem ser confundidos ou até reduzidos um ao outro. Há, em primeiro lugar, o mundo como totalidade de objetos ou entidades. A soma de entes tomados de todas as regiões do ser constituiria o mundo. Assim o mundo é concebido como totalidade de peças que se interconectam de diferentes maneiras. Segundo esta concepção a crença no mundo seria posterior à crença nas entidades individuais, seria como o produto de uma inferência indutiva. Porém, não é este o mundo “descoberto” na redução fenomenológica, pois, Husserl afirma que o mundo como correlato da *Weltodoxa*, cuja existência deve ser colocada entre parêntesis, “não existe como objeto, como entidade” (KRISIS, seção 37). Ao contrário, o mundo é o fundamento para nossa crença natural na “coisidade” das coisas, na sua presença-aí (*Vorhandenheit*). Neste segundo sentido, o mundo é, “pré-dado de tal modo que as coisas individuais são pré-dadas” (Idem). Não há redução ou epoché de um número infinito de entes

⁹ Retomemos, pues, muy brevemente un par de presupuestos básicos. El primero concierne la epoché o el sentido de la reducción fenomenológica, que por lo menos *La vida del espíritu* parece interpretar como reforzando la concepción filosófica profesional del pensar en tanto cercenado del mundo de la vida y del sentido común. Pues bien, dicho concepto introduce una diferencia entre *lo que hace el filósofo* y *lo que él describe* que generalmente se pasa por alto. Si bien es cierto que la epoché es un procedimiento metodológico que pone en marcha *el filósofo*, suspendiendo temporalmente su “interés” cotidiano objetivante y natural al interior del mundo de la vida en común, lo hace con el objeto de “saber lo que hacemos” –usando una expresión arendtiana. En efecto, al “romper el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido,” la epoché permite ver, bajo una nueva luz, *qué estamos haciendo* cuando nos hallamos comprometidos ingenuamente en nuestras actividades mundanas. Así, si bien la reducción trascendental sí es un acto de resolución y de pensar solitario que sustrae reflexivamente *al filósofo* del “mundo en común”, él, en tanto espectador desinteresado, está en el fondo impulsado por un “nuevo interés”: el de entender y describir *cómo* la vida del espíritu o del sujeto se desenvuelve cuando está ingenuamente comprometido en la actitud natural. Y lo que descubre y describe el filósofo es que el ser humano se halla comprometido de modo trascendentalmente *intersubjetivo* con el mundo, esto es, que de modo *intersubjetivo* constituye –al lado de, con y en los otros– el sentido y la validez que tiene para nosotros el mundo circundante de la vida –en sus múltiples horizontes: perceptivos, valorativos y volitivos; naturales y culturales; naturalistas y personalistas (Rizo-Patrón. *Arendt leitora de Husserl*, p. 9).

¹⁰ A constituição do mundo pressupõe a existência de outros homens. Mas devemos ressaltar que essa existência não deve ser vista como a existência de simples objetos; são também sujeitos. Estes apreendem um mundo a partir de perspectivas e de pontos de vista diferentes dos meus. No entanto, é o mesmo mundo que é assim constituído e apreendido. Suas visadas completam e enriquecem a minha percepção do mundo. Sem essa partilha e essa troca, isto é, sem a intersubjetividade, como apreensão de um mundo comum, nenhuma cultura artística, histórica ou política seria possível. É através da intersubjetividade que se elabora aquilo a que Husserl irá designar por “o mundo da vida”, esse mundo previamente determinado, que toda a consciência encontra na sua presença originária e no qual ela se inscreve.

possíveis (mundo no primeiro sentido) nem tais suspensões de juízo poderiam atingir a completude exigida pela redução. Ao contrário, é aquela tese de mundo primeira (mundo no segundo sentido) que torna possível nosso comércio natural com os entes e com as coisas, que é descoberta através da redução fenomenológica. Neste segundo sentido, o mundo, para Husserl, tem as seguintes características: é correlato da *Weltlogos*; é pré-dado, isto é, precede nosso contato com os seres (a priori); é o que torna possível nosso comportamento com os seres mundanos; não é um ser ou uma entidade, mas é aquilo que torna possível que as entidades sejam seres mundanos. (ZUBEN, 2010, p. 8).

Nessa franja argumentativa, podemos dizer que para Hannah Arendt o mundo também não se trata de agregado de coisas, soma ou englobante. O mundo para Arendt, seguindo de perto a esteira de Husserl, revela uma dimensão transcendental que encerra um significado existencial. Ela afirma claramente: "A condição humana da obra é a mundanidade". Percebe-se uma certa relação recíproca de condicionamento. De um lado, a condição da obra é a mundanidade, e de outro lado, é pela atividade da obra do homo faber que o mundo se torna possível. "O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana."¹¹ Nesse sentido, segundo Zuben

O mundo é fruto do artifício humano e ao ser instaurado instaura ao mesmo tempo a libertação do homem da natureza. Na obra cujo paradigma é a criação da obra de arte, o homem empenha-se em criar um mundo de objetos que sobrevive ao próprio homem. De certo modo, ao criar um mundo o homem tenta romper sua mortalidade ao mostrar que o que ele faz

revela-se "imortal" ou pelo menos sobrevive por gerações. Esta durabilidade do mundo permite a H. Arendt entender que o homem é um ser mundano (*worldly*), um "ser-no-mundo" como diria Heidegger, vale dizer; o homem pertence ao mundo como a uma dimensão primordial (que o antecede e o sucede) que lhe dá estabilidade e segurança. O mundo é para H. Arendt algo que os homens têm em comum. Ela não entende o mundo no sentido físico. Ao contrário, o mundo é aquilo que faz com que o homem vença o nível do natural, da imersão biológica no reino da natureza. É exatamente pela atividade da obra que é inaugurada esta libertação. E mais, é o artifício do homem, o conjunto de sua obra, objetos e instituições que proporcionam aos homens uma morada. A construção do mundo resultou no que se convencionou denominar a civilização: instituições, monumentos, a cultura, a linguagem, as tradições, as artes, H. Arendt caracteriza o mundo como o espaço público "na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nós cabe dentro dele" (C.H., p. 62). Um mundo comum e estável é a base do senso comum, um lugar onde os homens podem abrigar-se, um horizonte onde se instaure um padrão de realidade. É estável mas não estático, deve conhecer mudanças, mas graduais. "Este mundo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica." (C.H., p. 62). O mundo tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos dos homens, com os negócios realizados entre os que o habitam. "Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostas entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens." (C.H., p. 62) (ZUBEN, 2010, p. 10).

¹¹ E mais, o "impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo - o seu caráter de coisa ou objeto - e a condição humana complementam-se uma a 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, 2005, p. 17).

O mundo, ademais, deve ser uma morada para os homens. Porém, para que isso ocorra se faz necessário que se “transcenda a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso.” (ARENDDT, 2005, p. 187).

As três atividades do homem, o trabalho, a obra e a ação, embora distintas guardam entre si certo vínculo para que possamos entender o que é o mundo para o homem, pois essas atividades revelam e tecem a condição humana.

Se o animal laborans precisa do auxílio do homo faber para atenuar seu trabalho e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam de seu auxílio para construir um lar na terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do homo faber em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiadores, de escritores e construtores de monumentos, pois sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver. Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser - uma morada para os homens durante sua vida na terra - o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferentes das várias atividades de fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nele existem. (ARENDDT, 2005 p. 187).

Devemos reter a idéia de que o mundo, diferentemente da terra, deve ser entendido como uma morada imortal de seres mortais, o qual existia antes da chegada de qualquer habitante que nele implementasse a sua marca pela ação e pelo discurso e que vai continuar a existir. Por essa existência previamente dada e assegurada para o futuro que temos como responsabilidade maior da política e, necessariamente, nossa responsabilidade, que tipo de mundo iremos deixar para os “futuros chegados” que irão pavimentar sua própria trilha temporal denominada história.

Considerações Finais

Percebemos, com nossas análises, que ao realizar uma reflexão sobre o conceito de mundo em Hannah Arendt, torna-se inevitável traçar uma linha que ligue nossa autora às concepções fenomenológicas, principalmente as de Heidegger e Husserl e, este último, deve ser visitado se desejamos compreender a distinção entre “terra” e “mundo” no pensamento arendtiano e, conseqüentemente, o peso conceitual que a idéia de mundo tem em suas reflexões.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo; posfácio Celso Lafer. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *A Dignidade da política*. Tradução de Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *O que é política?* 6. ed. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: University Press, 1992.

CORREIA, Adriano (Org). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Tradução de Maria Juliana Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences europeennes et la phenomenologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. Edmund. *La terre ne se meu pas*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

KLENNER, Arturo. *La reconquista del amor al mundo: Hannah Arendt y el limite dela modernidad*. Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2007.

RIZO-PATRÓN, Rosemary. Arendt, ¿lectora de Husserl?. *II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica*. 21 de octubre de 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ZUBEN, Newton Aquiles von. O "Homo Faber" e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt. Morais, João Francisco Regis de. (Org.). *Filosofia, educação e sociedade*. Editora Papirus: Campinas, 2010.