

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

A relação entre *amor mundi* e a ação política na filosofia de Hannah Arendt

Natan Oliveira de Freitas

2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A RELAÇÃO ENTRE *AMOR MUNDI* E AÇÃO POLÍTICA NA
FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT**

NATAN OLIVEIRA DE FREITAS

Sob a Orientação do Professor
Affonso Henrique Vieira da Costa

Dissertação submetida como requisito
parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-
Graduação em Filosofia, Área de
Concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ
Outubro de 2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

NATAN OLIVEIRA DE FREITAS

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 31/10/2023

Affonso Henrique Vieira da Costa. Doutor UFRRJ.

Michelle Bobsin Duarte. Doutora UFRRJ.

Gilvan Luiz Foggel. Doutor UFRJ.



ATA Nº 6921/2023 - DeptES (12.28.01.00.00.86)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 04/03/2024 10:38)
AFFONSO HENRIQUE VIEIRA DA COSTA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptES (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: ####793#0

(Assinado digitalmente em 04/03/2024 12:24)
GILVAN LUIZ FOGEL
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ####.####.047-##

(Assinado digitalmente em 04/03/2024 11:09)
MICHELLE BOBSIN DUARTE
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ####.####.820-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: 6921, ano: 2023, tipo: ATA, data de emissão: 04/03/2024 e o código de verificação: 9c1f129b32

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F862r

Freitas, Natan Oliveira de, 1990-
A relação entre amor mundi e a ação política na
filosofia de Hannah Arendt / Natan Oliveira de
Freitas. - Seropédica, 2023.
85 f.

Orientador: Affonso Henrique Vieira da Costa.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2023.

1. Ação política. 2. Liberdade. 3. Natalidade. I.
Costa, Affonso Henrique Vieira da, 1966-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia III. Título.

DEDICATÓRIA

À minha família e futura esposa, Paula Machado.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus, *causa causae mei*, por todos os benefícios a mim concedidos e por todas as forças dadas para superar as difíceis batalhas da vida. Essas poucas linhas, nesse importante marco em minha vida, não conseguem expressar a minha gratidão por Sua generosidade para comigo. Estendo o agradecimento, também, à Mãe de Deus, *advocata mea*, a quem eu tenho grande devoção e respeito.

Quero expressar todo o meu carinho, meu amor, meu respeito e meu agradecimento à minha futura esposa, Paula Marcellly Alves Machado. Em todas as etapas do mestrado, consegui sentir seu apoio e seu cuidado para comigo. Toda a sua experiência acadêmica foi muito importante para que eu me sentisse mais confortável, desde as dicas até os seus conselhos. Além disso, agradeço por toda a paciência nos momentos que deixei a minha ansiedade falar alto e pelos sacrifícios feitos para que eu pudesse concluir esse trabalho.

Aos meus familiares, agradeço o incentivo para eu estudassem mais e batalhassem rumo às minhas aspirações. Manifesto todo o meu carinho por tudo que fizeram por mim, pela paciência e por terem acreditado em meus projetos. Por isso, sigo acreditando na máxima de que a família é o verdadeiro sustentáculo dos indivíduos no mundo, pois sem a ajuda de vocês, tudo que conquistei seria inviável.

Ao meu orientador, Professor Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa, a quem sou grato por ter aceitado a orientação desse trabalho. Além disso, agradeço, também, os conselhos, a paciência, a amizade e todo o cuidado para que minha pesquisa em Hannah Arendt se tornasse efetiva. Caro Affonso, sem a sua colaboração esse trabalho não seria possível e, por isso, quero expressar minha admiração e respeito pelo seu trabalho e sua trajetória acadêmica.

Agradeço aos membros da banca avaliadora, em especial a Professora Dr^a. Michelle Bobsin Duarte, pela preocupação com o andamento da minha dissertação e pelas maravilhosas aulas durante o período do mestrado. Tenho certeza de que todos esses aprendizados trarão diversos frutos em minha caminhada como professor e como ser humano.

Dirijo-me, também, ao corpo docente e às pessoas que fazem parte do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, especialmente aos professores com quem tive contato por meio das aulas. Quero expressar toda a minha gratidão e estima ao trabalho dos senhores e senhoras, pois em nenhum momento me senti desamparado durante esse período de mestrado, mesmo com todas as dificuldades impostas pela pandemia. Por isso, agradeço todo o companheirismo e por todo o conhecimento partilhado durante esses poucos anos.

Por fim, manifesto minhas considerações aos meus amigos e colegas por toda a compreensão e paciência nos momentos que precisei de suporte. A ansiedade faz parte de todo o esse processo e tenho a certeza de que a sensibilidade de vocês, nesse momento, foi muito importante para que eu chegassem ao fim dessa etapa em minha vida. Por toda a colaboração dada, deixo aqui registrado o meu muito obrigado.

Adentrando nos escritos de Hannah Arendt, pude aprender que não há como mostrar-se no mundo sem a presença do outro. Essa lição, contudo, demonstra a importância do próximo em nossa vida. Com todo o respeito as lições da pensadora e com a devida licença, as utilizei para afirmar que sou extremamente feliz por ter pessoas maravilhosas ao meu lado, seja nos momentos de dificuldade ou de alegria. Não tenho dúvida que essa conquista, representada por cada linha e cada parágrafo, também tenha um pedacinho de cada um daqueles que escrevo nos agradecimentos. Portanto, as linhas desse trabalho acadêmico não só revelam o fruto de meses de dedicação, mas também os sentimentos que carrego dentro de mim e toda a energia extra dada por cada pessoa que fez parte desse processo.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”.

RESUMO

FREITAS, Natan Oliveira de. **A relação entre *amor mundi* e ação política na filosofia de Hannah Arendt.** 2023. 85p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023.

Hannah Arendt, ao tratar acerca do conceito de amor, a partir da visão de Santo Agostinho, deu novas interpretações de cunho existencialista e fenomenológico a essa temática que possibilitou o repensar das sociedades contemporâneas, marcadas por conflitos sociais e crises humanitárias. Esta pesquisa tem por objetivo compreender como o conceito de *amor caritas*, tratada na filosofia agostiniana, se tornou relevante para o desenvolvimento do conceito de *amor mundi* arendtiano, capaz de influenciar as relações humanas e, sobretudo, a política. Nesse ínterim, também serão abordadas as concepções de totalitarismo, natalidade, liberdade, pluralidade e espaço público, encontradas nas obras posteriores à tese de doutorado de Hannah Arendt e nos escritos de Elizabeth Young-Bruehl, Karin Fry e de tantos outros especialistas, a fim de ter uma melhor compreensão acerca da ideia de *vita socialis*, brevemente tratada em sua primeira obra, e da importância da ação política para a comunidade humana. Portanto, este trabalho visa estabelecer uma relação entre a tese de doutorado e os escritos subsequentes de Arendt, por meio da conexão entre os conceitos de *amor mundi* e de ação política.

Palavras-chave: Ação política; liberdade; natalidade.

ABSTRACT

FREITAS, Natan Oliveira de. **A relação entre *amor mundi* e ação política na filosofia de Hannah Arendt.** 2023. 85p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023.

Hannah Arendt, when dealing with the concept of love, from the vision of Saint Augustine, offered new interpretations of an existentialist and phenomenological nature to this theme, which made it possible to rethink contemporary societies, marked by social conflicts and humanitarian crises. This research aims to understand how the concept of *amor caritas*, treated in Augustinian philosophy, became relevant for the development of Arendt's concept of *amor mundi*, able to influence human relationships and, above all, politics. In this space of time, the concepts of totalitarianism, natality, freedom, plurality, and public space, found in works after the doctoral thesis and in the writings of Elizabeth Young-Bruehl, Karin Fry and of many other specialists, will be treated to having a better understanding the idea of *vita socialis*, briefly treated in his first work, and the importance of political action for the human community. Therefore, this work aims to establish a relationship between the doctoral thesis and Arendt's subsequent writings, through the connection between the concepts of *amor mundi* and political action.

Keywords: Political action; freedom; natality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1 CAPÍTULO I: A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE <i>AMOR MUNDI</i>	03
1.1 O amor em Santo Agostinho	03
1.2 A crítica ao amor agostiniano e o surgimento do <i>amor mundi</i> arendtiano	12
2 CAPÍTULO II: OS FUNDAMENTOS DA POLÍTICA NA VISÃO ARENDTIANA	26
2.1 A natalidade como legitimação do espaço público	26
2.2 A liberdade como pressuposto da ação política	35
2.3 A teia de relações e a construção da comunidade humana	43
3 CAPÍTULO III: A RELAÇÃO ENTRE <i>AMOR MUNDI</i> E AÇÃO POLÍTICA	51
3.1 A alienação do homem como fuga da esfera pública	51
3.2 O totalitarismo e a perda da <i>raison d'être</i> da política	58
3.3 O <i>amor mundi</i> como retorno à política	66
4 CONCLUSÃO	78
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

INTRODUÇÃO

Este presente trabalho visa o aprofundamento do conceito de *amor mundi* que possibilitou as indagações feitas por Arendt, acerca da relevância do cuidado com o mundo, a partir de suas discordâncias sobre o pensamento de Santo Agostinho. Nesse caso, pretende-se estender a discussão sobre a temática da vida em sociedade, abordada brevemente na terceira parte de sua tese, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, através da análise das ideias que dão sentido para a organização política.

A sua tese de doutorado, que será uma das principais obras referenciais deste trabalho, foi dividida em três partes importantes, denominadas: *O amor como desejo: o futuro antecipado*, *Criador-criatura: o passado rememorado e A vida em sociedade*. No entanto, o fio que liga esses três temas não é o amor, propriamente dito, mas sim o de relevância do próximo, inspirado no princípio cristão de *amor caritas*. É por esse motivo, contudo, que a filosofia arendtiana se torna um grande atrativo, uma vez que é a partir do desmonte do pensamento agostiniano que surgem interpretações diversas de ordem existencialista e fenomenológica, escondidas nas entrelinhas dos escritos de Santo Agostinho. Portanto, levando em consideração tudo o que foi exposto, nosso trabalho se concentrará em tratar da relação entre os conceitos arendtianos de *amor mundi* e ação política, por meio de três capítulos, intitulados: *A concepção arendtiana de amor mundi*, *Os fundamentos da política na visão arendtiana* e *A relação entre amor mundi e ação política*.

No primeiro capítulo, composto por duas partes, discorreremos sobre a concepção de amor através das óticas agostiniana e arendtiana. Na primeira parte, analisaremos o conceito de amor, baseado na visão do bispo de Hipona, e as contribuições provenientes dessa discussão que possibilitaram Hannah Arendt, posteriormente, a repensar o ser e sua relação com o mundo. Na segunda parte desse capítulo, agora baseado na perspectiva arendtiana, discorreremos sobre como filósofa teuto-americana gestou o conceito de amor e quais foram as justificativas apresentadas, a partir do afastamento da filosofia agostiniana, que permitiram dar uma nova interpretação à relação do indivíduo com o mundo e com o seu próximo.

No segundo capítulo, composto por três divisões, nos concentraremos em explicar os fundamentos da política arendtiana, por intermédio dos conceitos essenciais mencionados em sua tese e nas obras subsequentes. Na primeira parte, analisaremos a ideia de natalidade e, na sequência, explicaremos como esse conceito se tornou essencial para o recomeço da humanidade e para a renovação das relações humanas e políticas. À vista disso, será necessário nesta etapa, esclarecer como o rompimento com a filosofia heideggeriana contribuiu para que

ela percebesse a relevância da ação política para a manutenção da liberdade. Na segunda parte, examinaremos como o conceito de liberdade, mal concebido pelos pensadores cristãos e da tradição, se transformou em um instrumento eficaz para a destruição da política e para a massificação da sociedade. Na terceira e última parte, discorremos acerca dos elementos essenciais que colaboram para que os indivíduos formem uma teia de relações humanas. No entanto, para que isso seja efetivado, será necessário recorrer ao conceito de pluralidade humana, uma vez que tal conceito se apresenta, na filosofia arendtiana, como elemento que colabora para a manutenção do espaço público e da dignidade humana.

Por fim, no terceiro capítulo, composto por três divisões, analisaremos acerca da relação entre os conceitos de *amor mundi* e de ação política. Na primeira seção, desenvolveremos a concepção arendtiana de política e, na sequência, discorremos sobre algumas de suas ponderações a respeito dessa temática. Na sequência, explicaremos como os eventos da modernidade favoreceram a alienação dos indivíduos e para a perda do interesse pela política. Na segunda parte, discorreremos, primeiramente, sobre a concepção arendtiana de totalitarismo, para depois tratarmos do *modus operandi* desse regime. Nesse caso, será imprescindível abordar sobre as estruturas de poder do totalitarismo e dos instrumentos de opressão utilizados contra os indivíduos. Na terceira parte, analisaremos como a revolução da mentalidade, na visão arendtiana, torna-se uma ferramenta necessária para o combate do totalitarismo e para o descobrimento da responsabilidade com o mundo. Para essa discussão, será necessário tratar do surgimento dos movimentos revolucionários que visam à fundação de um novo político e da relevância do perdão e da promessa para a política. Por fim, ao final dessa seção, explicaremos como o *amor mundi* se torna indispensável para a vida política, para a ordem, para a liberdade e para a pluralidade humana.

Em suma, a proposta deste presente trabalho se assenta na necessidade de interligar os conceitos de *amor mundi* e de ação política, a fim de sejam compreendidos os fundamentos arendtianos que garantem a manutenção da dignidade humana e do espaço público. Além disso, também é necessário compreender como os movimentos totalitários tornam-se nocivos à vida humana e à organização política, ainda mais quando esses perigos estão longe de serem uma realidade do passado.

1. CAPÍTULO I: A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE *AMOR MUNDI*.

1.1 O amor em Santo Agostinho.

A discussão sobre o conceito de amor, compreendido sob diferentes formas e significados nos tempos atuais, está relacionado diretamente às ações humanas e foi tema dos mais variados estudos filosóficos ao longo dos séculos¹. Na Idade Clássica, por exemplo, essa questão gerou especulações importantes de como esse sentimento se manifesta e como nasce entre os indivíduos, tão bem representadas por meio de obras como a *Eneida* (*Aenis*, em latim) e o poema de Ovídio, denominado *A arte de amar*². O que pode ser percebido é que, em ambos os casos, os registros sobre o amor produziram um questionamento importante de ordem metafísica: seria esse sentimento intrínseco à realidade humana? Se o amor é intrínseco à realidade humana, seria um sentimento necessário à vida? Por que trataram o amor como princípio de tudo? Essas perguntas, no entanto, despertaram nos filósofos gregos antigos um interesse sobre a temática, mesmo diante da impossibilidade de compreensão absoluta, geradas pela multiplicidade de significados que são, ao mesmo tempo, diferentes, díspares e contraditórios.³

A compreensão grega sobre o amor começa a partir dos registros presentes nas explicações mitológicas⁴. Na realidade, os primeiros teóricos não expurgaram nenhuma lição proveniente dessas explicações, de tal modo como age a Ciência nos tempos atuais frente às narrativas baseadas no senso comum, pois a intenção principal era criar uma ruptura com as afirmações irracionais, através do exame das contradições existentes. Diante disso, as narrativas mitológicas, reduzidas a uma mera afirmação ou narrativa, são compreendidas como inconsistentes e sem uma sequência lógica e histórica. Isso fica claro nos escritos de Homero e Hesíodo acerca da existência de certos deuses, como *Eros*, que jamais foi mencionado por Homero em suas obras e que foi, consequentemente, reduzido à “produção de ímpeto nos indivíduos”⁵. Portanto, os contos mitológicos serviram de objeto para as análises Pré-socráticas

¹ Comparato, Fabio. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 534-535.

² De Almeida, Thiago. *O conceito de amor: um estudo exploratório com uma amostra brasileira*. 2017. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. p. 33.

³ Comparato, Op.cit., p. 533.

⁴ Ibidem, p. 535.

⁵ De Almeida, Op.cit., p. 44

sobre o amor, ao passo que compreendessem amplamente as fantasias que fazem parte da imaginação dos indivíduos ⁶.

Com a ascensão do cristianismo, já nos primeiros séculos, surgiram diversas ideias que colaboraram para uma nova compreensão do conceito de amor, cunhada a partir de duas principais vertentes: o amor-próprio e o amor a Deus ⁷. À vista desse fato, os filósofos cristãos passaram a entender o amor como a perfeição do ser, uma vez que é por meio dessa ideia que Deus criou todas as coisas e estabeleceu princípios necessários ao ordenamento do mundo, conforme está prescrito nas Sagradas Escrituras: “amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito e amarás o teu próximo como a ti mesmo”⁸ e claramente exposto na obra *A doutrina cristã*:

Consagra teus pensamentos e toda tua vida e toda tua mente àquele de quem recebeste estes bens. Porque quando é dito “de todo teu coração, de toda tua alma e de toda tua mente”, não te é permitido nenhuma parte de tua vida ficar desocupada para que possas gozar de outro objeto. Exige, antes, que qualquer outro objeto que venha à mente para ser amado seja arrastado naquela mesma direção do caudal impetuoso do amor. Logo, quem ama retamente o seu próximo deve tratar que esse alguém também ame a Deus com todo o seu coração, com toda a sua alma, com todo o seu espírito. Amando-o assim como se ama a si próprio, referirá todo o amor, próprio e alheio, naquela direção do amor de Deus que não tolera que se extravase e perca nenhum arroiozinho que venha a diminuir seu ímpeto. ⁹

Nesse caso, é importante destacar que as contribuições de Agostinho também foram importantes para definir a extensão das paixões e da razão humana, na medida em que o amor verdadeiro só pode ser alcançado através do seguimento dos ditames da razão e do reconhecimento da ordemposta por Deus em toda a criação, de modo que foi por amor que todas as coisas foram feitas ¹⁰. Além do mais, toda essa discussão sobre o amor foi essencial para o desenvolvimento da Patrística e do sistema filosófico-teológico do bispo de Hipona, cuja originalidade se assenta na importância do amor como fundamento para a relação com o próximo, o que colaborou para que os pensadores dos séculos seguintes, como Heidegger, Bergson e Hannah Arendt, cunhassem suas próprias ideias acerca dessa temática ¹¹. Em síntese, o pensamento agostiniano passou a compreender o amor como uma força capaz de libertar os

⁶ Ibidem.

⁷ Mondim, Baptista. *O homem, quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. 13. ed. Tradução R. Leal Ferreira e M. Ferrari. São Paulo: Paulus, 2008. p. 131.

⁸ Bíblia (Mt, 22, 34-40).

⁹ Agostinho. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. v. 17. 39.

¹⁰ Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiano Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006. p. 251.

¹¹ De Carvalho, Mário. Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430). (Nos 1600 anos das “Confissões”). *Revista Filosófica de Coimbra*. N.18. 200. p. 291.

homens de todas as amarras e limitações existentes. Para o pensador cristão, o amor quando é desinteressado (ordenado) tinha a função de transformar os homens, através da busca por desejos superiores e do rompimento com as paixões egoístas e terrenas, conforme disse na obra *A cidade de Deus*: “das coisas temporais devemos usar, não gozar, para merecermos gozar das eternas. Não como os perversos, que querem gozar do dinheiro e usar de Deus, porque não gastam o dinheiro por amor a Deus, mas prestam culto a Deus por causa do dinheiro”¹².

Portanto, após analisar o platonismo, o neoplatonismo e a filosofia de outros pensadores é que Santo Agostinho encontrou brechas para o desenvolvimento de sua própria teoria, ou seja, através do platonismo, por exemplo, encontrou elementos importantes para a discussão acerca do sentido da geração e do problema da imortalidade; já a partir do neoplatonismo, encontrou as bases metafísicas para a compreensão de termos como livre-arbítrio, vontade e para a discussão sobre exterioridade e interioridade, de caráter puramente transcendental e metafísico:

Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que “as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas”. Sendo repelido (no meu esforço), sendo o que, pelas trevas da minha alma, não me era permitido contemplar: experimentei a certeza de que existíeis e éreis infinito, sem, contudo, vos estenderdes pelos espaços finitos e infinitos [...] Nos livros platônicos ninguém ouve aquele que exclama: “vinde a mim vós os que trabalhais”. Desdenham em aprender dele, que é manso e humilde de coração.¹³

Em vista disso, como forma de organizar essa discussão, esse subcapítulo será dividido em duas seções: na primeira parte, será brevemente exposta a forma como Santo Agostinho gestou a ideia de amor e como a relacionou com o conceito de vontade. Ainda nessa parte, será discutida a forma que o pensador cristão definiu os tipos de amor, mais especificamente, o *amor caritas* e o *amor cupiditas*. Por fim, no segundo momento, será esclarecida a relações entre os conceitos *ut* e *frui* com a ideia de amor. Após isso, como parte final dessa seção, será exposta a ideia agostiniana sobre a superioridade do *amor caritas* em relação ao *amor cupiditas*. Todos esses assuntos que serão abordados, contudo, são de extrema relevância para a compreensão da problemática suscitada por Arendt, séculos mais tarde, ao ressignificar o conceito de amor, baseado na concepção agostiniana de *amor caritas*, que será o principal tema da segunda parte desse presente capítulo.

A discussão sobre o amor bem como sua relação com a vontade, pode ser encontrada de maneira repetitiva nas obras de Santo Agostinho, principalmente nos diálogos escritos após o

¹² Agostinho. *A cidade de Deus*. Tradução Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. v. 2. p. 67.

¹³ Agostinho. *Confissões*. 6. ed. Tradução J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 176-179.

período que afirmou estar convertido. Na obra *De Trinitate*, por exemplo, o filósofo da patrística explica que os indivíduos necessitam possuir o objeto de seu amor, sendo este a causa do estímulo que movem os indivíduos a buscar por algo superior, conforme está representado, também, na obra *Confissões*, por meio da máxima: “Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em vós”¹⁴. Para entender a teoria agostiniana sobre esse assunto, faz-se necessário entender que a vontade é um atributo humano que leva os indivíduos a tomarem decisões e determinar situações boas e ruins, a depender do amor que foi nutrido em sua alma, por meio de seu próprio livre-arbítrio:

O homem age segundo suas paixões, as quais, por sua vez, são apenas expressões diretas de seu amor. Então, se seu amor for bom, suas paixões e sua vontade serão igualmente boas; se for mau, elas, por sua vez, serão más: “*recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*”. Por outro lado, já que a qualidade do amor determina a da vontade, como a vontade determina o ato: tal é o amor, assim é o ato. E um erro acreditar que há paixões boas ou más em si mesmas, independentemente da intenção que as anima. Todos os homens, bons ou maus, provam todas elas, mas os bons têm paixões boas e os maus, más.¹⁵

Nesse sentido, o que pode ser percebido é que existe uma linha tênue entre o amor e a vontade, pois o amor agostiniano é uma espécie de ímpeto que move a vontade dos indivíduos a um determinado fim. Portanto, essa relação conceitual se trata de um dos principais alicerces que dão fundamento a originalidade do pensamento cristão-agostiniano, haja vista que a sua própria história de vida foi marcada pela busca incessante pela verdade que desse sentido a sua própria existência.

Mediante ao que foi tratado anteriormente, o amor agostiniano é algo que faz parte da essência humana, pois é uma atividade que está estritamente ligada à interioridade humana, isto é, “um apetite natural, pressuposto pela vontade livre”¹⁶. Nessa linha, o amor vinculado à vontade colabora para a geração do autoconhecimento de si mesmo, capaz de fazer com que os indivíduos entendam o que os leva a alcançar o objeto de seu desejo. Por isso, a reflexão sobre a interioridade é o principal caminho que levou Santo Agostinho a entender a importância de elevar a alma para o inteligível e a pressupor a existência de uma realidade imaterial, já que do mundo material e de seus bens só é possível extrair uma confusão acerca do objeto de seu amor,

¹⁴ Ibidem, p. 27.

¹⁵ Gilson, 2006, p. 259

¹⁶ Costa, Marcos R. *O problema do mal na polêmica antimanicéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 296-297.

que conduz os indivíduos a preferirem uma coisa ou outra¹⁷. Assim sendo, só é possível amar algo que se conhece e para que isso aconteça é necessário que, antes de tudo, o homem exista:

18

Gostando de amar, procurava um objeto para esse amor: odiava a minha vida estável e o caminho isento de riscos, porque sentia dentro de mim uma fonte de alimento interior – de vós, ó meu Deus. Não tinha desta fome, porque estava sem apetites de alimentos incorruptíveis, não porque deles transbordasse, mas porque, quanto mais vazio, tanto mais enfatiado me sentia. Por isso minha alma não tinha saúde e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis. Mas se estes não tivessem alma, com certeza não seriam amados.¹⁹

Portanto, o amor, a vontade e o conhecimento estão interligados entre si, uma vez que algo só pode ser amado se for conhecido, da mesma maneira que, quanto mais se ama um determinado objeto, mais o homem deseja conhecê-lo, conforme explica a sua máxima, exposta no célebre *Sermão 43*: “Compreender para crer, crer para compreender”.²⁰

A partir do raciocínio estabelecido anteriormente, Santo Agostinho explicita a diferença entre os elementos que direcionam o sujeito a um determinado fim, que são: aquele que ama, aquele que é amado e o amor. Para ele, aquele que é ama é o próprio indivíduo. O amado é o objeto do desejo. E o amor, seria a ligação que une o sujeito ao objeto do desejo. Esses três elementos, contudo, estão intimamente ligados ao desejo do amante de gozar daquilo que deseja, uma vez que o objeto do amor só pode ser amado porque o indivíduo o conhece bem, conforme o próprio pensador cristão esclarece na obra *A Trindade*:²¹

O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado?²²

Desse modo, a força que une os três elementos gera, necessariamente, um conhecimento sobre si mesmo, através da compreensão da natureza (boa ou má) do objeto de seu desejo. Esse autoconhecimento, como uma forma de análise interna, também foi proposto por Sócrates, a

¹⁷ Nascimento, Dax. *História filosófica do amor: ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano*. Natal, RN: EDUFRN, 2019. E-book. p. 130.

¹⁸ Silva, Francisco; Figueiredo, Francisco. *A noção de amor e suas implicações no pensamento agostiniano*. Problemata - Revista Internacional de Filosofia, v. 12, n. 1, p. 31–55, 17 ago. 2021. p. 36.

¹⁹ Agostinho, 2015, p.64.

²⁰ Gilson, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 144.

²¹ Silva e Figueiredo, Op.cit., p.37.

²² Agostinho. *A Trindade*. Tradução Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. p. 284.

partir da representação da máxima “Conhece-te a ti mesmo” ²³, e, posteriormente, retomada pelo bispo de Hipona, através da análise da natureza do amor. Segundo o pensador cristão, o homem representa aquilo que ama, ou seja, através da reflexão sobre o que realmente move os homens ao objeto amado, pode-se afirmar a natureza de sua virtude: justo ou injusto.

Apoiado nos pressupostos narrados anteriormente, Santo Agostinho segue a sua teoria diferenciando os tipos de amor possíveis. Para ele, o primeiro, seria o amor humano, conhecido como amor fraterno – aquele que envolve o sentimento pelo próximo e que visa uma unidade social, de caráter puramente mutável e accidental. O segundo, seria o amor divino – aquele que está diretamente ligado ao amor a Deus, de caráter imutável e substancial. Embora esses dois tipos de amor sejam diferentes conceitualmente, são encarados como efetivamente complementares, pois quando o indivíduo ama o seu próximo, passa a querer conhecer a Deus, que é o próprio amor. Portanto, ao amar o próximo, o homem passa a amar a Deus ²⁴. É importante destacar que essa teoria agostinha tem como objetivo apontar o caminho reto que deve guiar as almas dos indivíduos, ao passo que tudo deve estar em função de Deus.

Nessa linha de pensamento, entende-se que a busca pelos bens materiais (falso amor) leva os homens ao que é temporário e jamais ao que é eterno (verdadeiro amor). É a partir dessa concepção, contudo, que nasce a diferença entre *amor caritas* e *amor cupiditas*, que seriam, em poucas palavras, a essência do amor humano. Por amor *caritas*, Santo Agostinho entendeu como amor que está direcionado a Deus, isto é, ordenado, de caráter progressivo e que volta, consequentemente, para si mesmo ²⁵, cuja finalidade é a visão beatífica. Por outro lado, o *amor cupiditas* é o amor desordenado e superficial que desvia os homens do verdadeiro amor.

Esse esclarecimento, sobre a diferença entre *amor caritas* e *amor cupiditas*, colaborou para a compreensão das ideias de vontade e amor, sobretudo no que diz respeito a sua relação, na qual levou o bispo de Hipona a chamar a atenção para as paixões que surgem da vontade, enquanto movimento da alma para um bem desejado. Para Agostinho, existem quatro possíveis paixões, que não é nada menos que a reação da alma frente ao movimento, que são: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. O desejo foi considerado como movimento da alma que direciona os indivíduos ao objeto amado. A alegria, como um estado da alma mediante a posse do objeto ansiado. O medo, caracterizado como um movimento de recuo em relação ao objeto desejado.

²³ Comparato, 2016, p. 49.

²⁴ Silva e Figueiredo, 2021, p. 38.

²⁵ O amor a si não deve ser tomado como um amor egoísta ou como uma espécie de individualismo, como são definidas pelas teorias contemporâneas. O amor em si, conforme defendido por Agostinho, deve ser encarado como uma representação de um bem que conduz os homens a causa de todas as coisas, da mesma forma que defendeu Plotino na obra *Sobre o amor*. (Ibidem, p.284).

E, por fim, a tristeza, como uma forma de manifestar a não aceitação de um mal. Essas definições, contudo, colaboram para compreensão das ideias de amor verdadeiro e amor falso, já que ambas as ideias são provenientes do desejo humano. Em outras palavras, o objetivo do bispo católico seria demonstrar que é pela vontade que o ser humano pode praticar tanto o bem quanto o mal, sendo esse último a ideia que traz a fundamentação ao conceito de pecado²⁶.

Nesse ínterim, o pecado é entendido como uma espécie de movimento feito pelos indivíduos que tem por objetivo tirar de bens inferiores o prazer para a sua alma. Segundo Santo Agostinho, a má vontade é por si só deficiente e não possui causa eficiente, uma vez que não há deleite em bens inferiores, por representar a causa do desvio do verdadeiro bem²⁷. Por isso, ao preferir a má vontade, o homem “abusa do livre arbítrio da vontade”²⁸. Nesse caso, a liberdade se relaciona com a boa vontade e não com a má vontade, justamente porque esta última tem por fundamento inclinações aos bens inferiores. Entretanto, Deus na sua infinita sabedoria, não deixou a humanidade sem a ajuda necessária para sanar os problemas provenientes das más ocasiões, quando os indivíduos se inclinaram às ações de pecado que os levou a se afastarem do bem e que transformou, consequentemente, o livre-arbítrio em algo deficiente – fatores que contribuíram para que os homens estejam mais inclinados ao pecado. Para corrigir esse problema, Santo Agostinho propõe o que chamou de *graça*: uma forma de reorientar a vontade ao amor verdadeiro, de maneira que o homem volte a ser moralmente bom, visto que é somente pela vontade que se conhece o mais íntimo do ser humano:²⁹

Adão gozava, para perseverar no bem, uma graça tal e qual a que gozamos para nos liberar do mal. Sem qualquer luta interior, sem tentações internas e sem perturbação, ele vivia em paz no lugar de sua beatitude. Portanto, o homem preferiu a si mesmo e, por isso, se desviou de Deus, essa queda deve ser considerada em razão de uma simples fraqueza do livre-arbítrio humano; Deus lhe dera tudo o que era necessário para levá-lo a evitar a queda.³⁰

Deste modo, o autoconhecimento é necessário para o reconhecimento das verdades gravadas na alma humana para encontrar o verdadeiro amor. Alcançado o verdadeiro amor, a alma humana encontra repouso (*ataraxia*), que não deve ser entendido como um estado de inércia, mas sim como um estado que dá movimento a alma, conforme explica o próprio filósofo em *Confissões*: “Fixa aqui, ó alma, a tua mansão. Retribui-lhe tudo o que dele alcançaste, já

²⁶ Gilson, 2001, p. 274.

²⁷ Silva e Figueiredo, 2021, p. 42.

²⁸ Ibidem, p. 43.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Gilson, Op.cit, p. 283-284.

que estás cansada de tantos enganos”³¹. Pensando desta forma, entende-se que a busca pelo verdadeiro amor coloca todas as coisas em seu devido lugar, o que seria uma espécie de ordenamento das coisas. Esse princípio metafísico, muito bem fundamento pelo bispo de Hipona, é uma herança dos filósofos gregos, sobretudo de Aristóteles, quando tratou sobre o espaço que tendem os corpos no cosmos³². Aqui, vê-se a preocupação de Santo Agostinho em analisar o mundo através de princípios lógicos, pois tal discurso destituído de razão seria o oposto à verdade e que, contudo, de nada adiantaria buscar o amor reto.

Portanto, a partir dos princípios tratados anteriormente, Santo Agostinho enfatiza que existem dois tipos de amor, conforme explicito na obra *A cidade de Deus*³³. O primeiro tipo de amor, conhecido por egoísta, seria aquele que não considera o próximo e que se volta exclusivamente para si mesmo. E o segundo, seria o amor caridoso, que é o oposto do primeiro, pois tem por objetivo doar-se ao outro. Ora, esses dois tipos de amor dão origem a duas realidades diferentes, que são a humana e a de Deus. Para Agostinho, a cidade dos homens é a realidade que suscita os vícios e que leva ao desordenamento do mundo. Em contrapartida, a cidade de Deus seria a realidade que suscita virtudes e que está ligado ao ordenamento do mundo. Assim sendo, através dessas duas perspectivas, chega-se à ideia de que existem bens superiores e bens inferiores e é somente por meio do amor superior que se alcança o amor reto, verdadeiro, e a harmonia entre os indivíduos³⁴.

Dando prosseguimento à linha de raciocínio, o bispo de Hipona estabelece, tal como Aristóteles, uma hierarquia de valores que colaboram para que os homens alcancem o sumo bem. Especificamente na obra denominada *A Doutrina Cristã*, estabeleceu a diferença entre dois conceitos importantes que determinam as coisas do mundo: *ut* e *frui*³⁵. A explicação para os dois casos está relacionada ao comportamento humano frente a busca por um determinado objeto. Por *ut*, o bispo de Hipona entendeu como movimento que o sujeito fixa sua atenção a um determinado objeto para tirar proveito dele, uma vez que tal objeto é o fim nele mesmo. Já *frui* seria o uso que se faz de um objeto como meio para alcançar um outro³⁶. Portanto, os indivíduos devem orientar a sua vontade para as coisas desse mundo, por meio da última classe de amor, de maneira que seja verdadeiro e reto:

³¹ Agostinho, 2015, p. 95

³² Gilson, 2001, p. 256.

³³ Silva e Figueiredo, 2021, p. 44.

³⁴ Gilson, Op.cit., p. 328.

³⁵ Silva e Figueiredo, loc. Cit.

³⁶ Gilson, 2006. p. 315.

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas. Nós, criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramo-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar. Se quisermos gozar do que se há simplesmente de usar, perturbamos nossa caminhada e algumas vezes até nos desviamos do caminho. Atacados pelo amor das coisas inferiores, atrasamo-nos ou alienamo-nos da posse das coisas feitas para fruirmos ao possuí-las. Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso. ³⁷

Assim, estabelecidas as orientações sobre o amor, os indivíduos, baseadas naquilo que se entende por *frui*, que tem por característica ser meio para alcançar um determinado fim, são convocados a amar a toda criatura, desde que esse amor tenha em vista a Deus. O indivíduo, ao amar o próximo, louva a Deus pela criação e colabora para o ordenamento do mundo, visto que não como falar em amor sem considerar o Criador, conforme explicou em *Confissões*: “Quando retamente me deleito no louvor que é dado por uma pessoa inteligente, parece que me comprazo no aproveitamento e nas esperanças de que te dá mostras.” ³⁸ Diante disso, o amor ao próximo deve ser chamado de *amor caritas*, concebido como amor elevado, pelo fato de reconhecer no outro o sinal da bondade de Deus no mundo. Entretanto, tudo que foge dessa ordem, deve ser considerado como desordenado ou amor falso, que é o amor que não visa atingir o Criador.

Em que tempo ou lugar será injusto que “amemos a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa mente, e que amemos o próximo como a nós mesmos”? Por isso as devassidões contrárias à natureza, sempre e em toda a parte se devem detestar e punir, como o foram os pecados de Sodoma. Ainda que todos os povos os cometessem, cairiam na mesma culpabilidade de pecado, segundo a lei de Deus que não fez os homens para assim usarem dele. Efetivamente, viola-se a própria união que deve existir entre Deus e nós, quando a natureza, de quem Ele é autor, se mancha pelas paixões depravadas.³⁹

Dando um acabamento à sua teoria sobre o *amor caritas*, Agostinho afirma em *Confissões* que os indivíduos também devem se amar retamente, por representarem a imagem e a semelhança de Deus ⁴⁰. Nesse caso, a defesa do amor, feita pelo bispo de Hipona, está em perfeita conformidade com o que diz às Sagradas escrituras quanto aos mandamentos de Deus: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a alma e de todo o teu espírito [...].

³⁷ Agostinho, 2002. p. 43-44.

³⁸ Id., 2015, p. 284.

³⁹ Ibidem, p. 76.

⁴⁰ Ibidem, p. 398.

“Amarás ao teu próximo como a ti mesmo”⁴¹. Portanto, através desse amor tríplice, uma referência as três pessoas da Santíssima Trindade, orientado por essa máxima cristã, os homens alcançam o Sumo Bem e colaboram, consequentemente, para a construção da Cidade de Deus.

Em suma, através da análise de tudo que foi anteriormente exposto, pode ser percebido que o pensamento de Santo Agostinho representa uma das mais abrangentes teorias acerca do amor em relação às que foram desenvolvidas pelos pensadores gregos. Além disso, essa discussão permitiu, também, a compreensão de outros conceitos gravitacionais, como o livre-arbítrio e a vontade, que colaboraram para a fundamentação da importância do próximo. Com efeito, a principal novidade da filosofia cristã está na questão da separação entre os desejos ordenados e os desejos desordenados, que pode influenciar diretamente no comportamento humano, uma vez que a imoralidade prejudica conhecer a essência do amor. Não é de se estranhar que Agostinho tenha se debruçado nesse assunto como forma de erradicar o pensamento filosófico em voga da época, como forma de auxiliar os homens a se afastarem dos pensamentos que os conduzem ao mal, conforme diz o apóstolo Paulo: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da ‘Filosofia’, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo e não de Cristo”⁴². No entanto, essa discussão não se restringiu apenas ao campo religioso. A partir do conceito de *amor caritas* e da influência de Santo Agostinho nos períodos Moderno e Contemporâneo, surgiram diversas discussões sobre a relevância do próximo que colaboraram para o repensar do mundo, como fez a pensadora Hannah Arendt, que dezoito séculos após a morte do bispo de Hipona, resolveu retomar a discussão proposta pelo bispo católico, mostrando as incoerências em seu pensamento, com base na sua ideia de *amor mundi*, conforme veremos a seguir.

1.2. A crítica ao amor agostiniano e o surgimento do *amor mundi* arendtiano.

A discussão filosófica, no início do século XX, passou a ser influenciada pelos conflitos existentes na política europeia, marcadas por problemas de ordem social, econômica e humanitária, surgidas após as duas guerras mundiais. As buscas por respostas rápidas para os todos os acontecimentos, motivadas pela necessidade de aceleração da produção, levaram muitos pensadores contemporâneos à ressignificar alguns conceitos trabalhados anteriormente por pensadores clássicos, cristãos e por outros que pertenceram às escolas helenísticas, surgidas

⁴¹ Bíblia (Mt 22, 36-40).

⁴² Ibidem (Cl 2, 8-9).

no período de transição entre a filosofia grega e a ascensão da filosofia cristã. Por outro lado, em movimento contrário a esses filósofos, também ascenderam intelectuais que passaram a ver os fatos, deste período, como favoráveis para o crescimento político-social dos países europeus, o que os levou a defender movimentos extremistas surgidos nesse contexto social, como o nazismo de Hitler, que nasceu com o intuito de reconstruir a influência mundial alemã, perdida após a Primeira Guerra Mundial.⁴³ Contudo, a partir desses fatos, começam a surgir os Estados totalitários, cuja função era controlar todas as formas de expressões sociais, através de uma ideologia dominante que fosse capaz de conscientizar às mentes humanas aos interesses políticos de seus líderes⁴⁴. Não resta dúvida que essas decisões, baseadas no cerceamento da liberdade individual, provocou traumas irreparáveis às sociedades em geral, já que a Europa estava profundamente mergulhada em um caos completo, por conta do rompimento com suas tradições éticas (niilismo ético), em prol de um projeto de reconstrução econômico e político, como recorda Comparato no livro *Ética*:⁴⁵

O ideal burguês da igualdade formal perante a lei, levado às últimas consequências, preparou de certa forma a massificação geral da sociedade [...] para que o Leviatã pudesse, doravante, torturar e matar a seu bel-prazer, como as divindades de antanho. Reproduzia-se, assim, aquele ambiente de derrisória tragédia, tão bem caracterizado por um personagem de Rei Lear.⁴⁶

O Estado totalitário, agora com o poder de definir os rumos da vida pública e privada das pessoas, inicia o movimento de perseguição política aos principais opositores de seu regime e de todos os grupos que pudessem ser resistência ao desenvolvimento de seus respectivos países, como fez Hitler aos judeus. Essas decisões colaboraram para o esvaziamento da condição do ser humano e, sobretudo, para a falta de dignidade das pessoas, pois o que se viu, nesse período, foi uma multidão de indivíduos vagando, sem nacionalidade, a procura de direitos básicos para a sua sobrevivência, como ressalta o historiador britânico Hobsbawm:⁴⁷

A primeira enxurrada de destroços humanos foi o mesmo que nada diante do que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, ou da desumanidade com que foram tratados. Estimou-se que em maio de 1945 havia talvez 40,5 milhões de

⁴³ Hobsbawm, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. passim.

⁴⁴ O interesse da ideologia nazista era o desaparecimento de todo o tipo de resistência ao regime, através de organizações estatais que cultivassem no indivíduo a sua fraqueza diante da onipotência do Estado. Isso se vê claramente nos planos descritos pelo Dr. Goebbels, que tinha por objetivo inflar a população contra os judeus (Comparato, 2016, p. 375).

⁴⁵ Ibidem, p. 368.

⁴⁶ Ibidem, p. 373.

⁴⁷ Ibidem, p. 376-377.

pessoas desenraizadas na Europa, excluindo-se trabalhadores forçados dos alemães e alemães que fugiam diante do avanço dos exércitos soviéticos.⁴⁸

Diante da tamanha crise ética e humana, que marcaram esse período, surgiram diversos pensadores e correntes de pensamento que, imbuídos pelas experiências sociais, buscaram incentivar à discussão sobre a existência humana e suas relações, de maneira que pudessem contribuir para a diminuição dos males causados pelos conflitos diversos que colocavam à vida humana em um jogo de interesses, através de um repensar das relações com o próximo e com mundo, já que o indivíduo e suas relações passaram a ser totalmente objetificadas⁴⁹. No meio desse grupo de pensadores, destaca-se Hannah Arendt, cuja relação com essa temática tem início desde cedo, através da influência direta de seus mestres, Heidegger e Jaspers, e de sua própria história de vida: uma judia, nascida na Alemanha, em 1906, em uma época de ascensão do antisemitismo e das restrições das liberdades individuais⁵⁰. De acordo com Adler, a busca pela fundamentação do amor ao próximo teria sido incentivada pela situação vivenciada entre as guerras, o que explica o seu interesse pela filosofia agostiniana:⁵¹

A tese é tudo, menos um trabalho universitário: nos textos de Agostinho que escolhe para interpretar, Hannah opera por capturas sucessivas, à mercê de suas intuições. Não que ela deturpe Agostinho – ela mostra o maior respeito pelo seu léxico teológico e seu fomentador pensamento – mas o torna seu. Tenta tirar Agostinho do pátio cristão, e prefere se interessar pelo Agostinho íntimo. Revela nele noções que remetem às suas preocupações: amor, desejo, desejo do amor. [...] Ela quer lutar com ele para melhor compreender seus próprios tormentos. Com Agostinho, vai entender a sua própria verdade.⁵²

A preferência por Santo Agostinho, pensador altamente estudado nas universidades alemãs, a levou a escrever a sua tese de doutorado, *O conceito de amor em Santo Agostinho*⁵³. Essa obra, que se apresenta como um ensaio de interpretação filosófica, fortemente marcada por traços da fenomenologia de Husserl e do existencialismo de Heidegger⁵⁴, possui mesclas do pensamento agostiniano com os seus questionamentos pessoais⁵⁵. Essas intervenções diretas

⁴⁸ Hobsbawm, 1995, p. 47.

⁴⁹ Kristeva, Julia. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2001. p. 3.

⁵⁰ Carneiro, Renato. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho*. História: Questões e debates, Curitiba, n. 46, p.31-50, 2007. Editora UFPR. p. 33.

⁵¹ Adler, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. 5. ed. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 89.

⁵² Ibidem, p. 89.

⁵³ No original, em alemão, “*Der Liebesbegriff bei Augustin*” (Lima, Martonio Mont’Alverne Barreto. O conceito de amor em Agostinho – breves notas sobre a obra de Hannah Arendt. Pensar, Fortaleza, p. 147-151, abr. 2007. Edição Especial. p. 147).

⁵⁴ Arendt, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 17-18.

⁵⁵ Borren, Marieke. *Amor mundi: Hannah Arendt’s political phenomenology of world*. 2010. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Amsterdam. Faculdade de Humanidades, 2010. p. 256

sobre o pensamento do filósofo cristão lhes renderam inúmeras críticas, principalmente de Jaspers, uma vez que Arendt fez questão de isolar o aspecto religioso de Agostinho, valorizando, somente, a sua qualidade filosófica e as ideias que orientam para a vida em sociedade, o que lhe possibilitou dar uma nova concepção à filosofia agostiniana:⁵⁶

Os pensadores cristãos como Agostinho, Pascal e Kierkegaard eram um “tema quente” nas universidades alemãs; o grande interesse centrava-se nas Confissões de Agostinho. As confissões era um ‘texto crucial e essencial’, Jonas se lembra, o qual levou os estudantes à ‘exploração-de-si e à descida no abismo da consciência’. Alunos de filosofia acharam o modo confessional de Agostinho contundentemente ‘original’ comparado àquele de tradição helênica.⁵⁷

Portanto, a partir desse contexto, pode-se entender que a principal intenção de Arendt era descrever, através do conceito de amor de Santo Agostinho, as experiências e as aparências das coisas, por meio das contradições presentes na filosofia do bispo de Hipona⁵⁸, tendo em vista à compreensão do problema da não-harmonização do mundo. Em outras palavras, a pretensão da filósofa alemã seria tornar explícito o que Agostinho disse implicitamente em suas obras, ao passo que sejam encontradas respostas sobre como o amor influencia na relação entre os indivíduos e dos indivíduos com o próprio mundo, conforme afirmou Bruehl:⁵⁹

Nem Heidegger e tampouco sua discípula jamais iniciaram a exploração de um fenômeno ou conceito sem primeiramente situá-lo temporalmente. Não se interrogaram simplesmente acerca dos acontecimentos históricos, as histórias dos fenômenos e dos conceitos, mas, fundamentalmente, sobre as experiências temporais que fundamentam as fontes dos fenômenos ou dos conceitos. Passado, presente e futuro, não como ‘tempos’, mas como experiências, enquadram todos os livros de Arendt, até o último, *A vida do espírito*, que tem como marco a preocupação com a vontade de julgamento orientado para o futuro, orientado para o passado e pensar como a experiência do agora.⁶⁰

Antes de iniciar a análise acerca do amor, através da perspectiva arendtiana, faz-se necessário determinar os pontos que conduzirão este trabalho, a fim de esclarecer em que medida a pensadora teuto-americana se afastou da filosofia agostiniana. No entanto, essa análise será baseada nos títulos dos capítulos dispostos em sua tese de doutorado, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, através de três temáticas: o amor como desejo, criador-criatura e a vida

⁵⁶ Scott, Joanna Vecchiarelli et al. *Rediscovering Hannah Arendt*. 1996, p. 115-211. In: Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University Chicago Press, 1996. p.179.

⁵⁷ Ibidem, p.15, tradução nossa.

⁵⁸ O existentialismo de Heidegger fica presente, na tese de Hannah Arendt, em questões relativas ao ser no mundo, enquanto a influência de Jaspers se reduz a prática do conceito de amor (Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: una biografía*. Tradução Manuel Lloris Valdés. Barcelona: Paidós Contextos, 2020. p. 673).

⁵⁹ Arendt, 1997, p. 9.

⁶⁰ Bruehl, 2020, p. 667, tradução nossa.

em sociedade. No primeiro momento, será tratado a forma como Arendt gestou o conceito de amor e colaborou para a compreensão da estrutura dos desejos humanos, a partir das inconsistências apresentes no pensamento do bispo de Hipona. No segundo momento, serão explicados os conceitos agostinianos de caridade e de cobiça, dando ênfase na discussão sobre do amor caridoso, com foco nas contradições de Santo Agostinho. É importante destacar que, por meio dessa discussão, a pensadora teuto-americana, dá sentido à existência humana, valendo-se do significado do amor ao próximo. Por fim, no terceiro momento, será tratado acerca da vida em sociedade, com base nas fundamentações levantadas pelo santo cristão. A intenção, nessa parte, é apresentar as justificativas arendtianas acerca da importância do amor ao próximo e ao mundo, que contribuíram para a formação da ideia de *amor mundi*: conceito fundamental que dá sustentação às teorias políticas arendtianas.

Na primeira parte de sua tese, Arendt começa a sua análise, sobre o pensamento agostiniano, afirmando que o amor é um sentimento humano pode ser definido como *appetere*, uma espécie de impulso que move o amante a um determinado objeto, por conta de seu valor intrínseco⁶¹. Nessa linha, o indivíduo quando aspira por algo que lhe faz falta, anseia em querer possuir-lo para obter a sua felicidade, uma vez que todos os movimentos da alma (sentimentos, desejos e conhecimentos) dependem exclusivamente da vontade humana. Assim sendo, a vontade está intimamente ligada ao amor. O amor, por seu turno, inerente ao ser humano, funciona como um motor da vontade, conforme explicou Arendt, a partir da perspectiva agostiniana, em um trecho de sua tese: “amar não é mais do que desejar uma coisa por si mesma”⁶².

Na escala hierárquica agostiniana, disposta no subcapítulo anterior, o amor deve estar direcionado às coisas superiores (Deus), ao passo que os homens sejam conduzidos à realidade eterna e ao seu repouso⁶³. No entanto, essa forma de pensar fundamenta o amor como uma espécie de conquista que cessa à medida que o indivíduo alcança a posse desse bem, desde que não exista algum tipo de mal que possibilite a sua perda e acarrete, por consequência, algum tipo de incômodo aos homens, como explicou no trecho, a seguir:

O mal, que afasta o medo, ameaça a vida feliz que consiste em possuir o bem. Enquanto o homem deseja as coisas temporais (*res temporales*), expõe-se continuamente a esta ameaça, e ao desejo de possuir corresponde incessantemente o medo de perder. Os bens temporais nascem e morrem independentemente do homem que a eles está ligado ao desejo. Constantemente ligado pelo desejo e pelo medo de um devir do qual de

⁶¹ Gilson, 2006. p. 253.

⁶² Ibidem, p. 257.

⁶³ Ibidem, p. 18.

desconhece o que trará, o presente perde toda a quietude, toda a possibilidade de prazer e, na mesma medida, a sua significação original.⁶⁴

Através dessa perspectiva, o bem seria aquilo que garante a felicidade dos homens, por meio do desejo de alcançá-la. Nesse caso, Agostinho ressalta que a felicidade só pode ser alcançada através do ordenamento dos desejos, ou seja, quando os bens temporais são utilizados como meio para alcançar ao que é eterno, por meio da vontade. É importante destacar que, sendo o amor o motor que move à vontade, o pensador cristão defende que o amor pode se manifestar de maneiras diferentes, como ressaltou Gilson no trecho: “se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor”⁶⁵.

Hannah Arendt, ao analisar o pensamento do santo cristão, comprehende o amor como desejo sob duas óticas: em relação ao bem que o indivíduo quer alcançar e em relação a si mesmo, enquanto pessoa que possui desejos. Na filosofia agostiniana, ambas as perspectivas estão ligadas ao desejo de alcançar a felicidade, mediante a posse do bem e do conhecimento do que é o bem e o mal do mundo⁶⁶. Segundo a pensadora teuto-americana, o medo gerado pela possibilidade de perda do bem ou de não o alcançar, conduz os homens a um estado de ameaça e incômodo constante, o que torna a vida terrestre limitante, diante da possibilidade de perder a eternidade. Nesse sentido, o medo é incompatível com a ideia de felicidade, que se caracteriza por um estado de paz constante e pela impossibilidade de perda do objeto desejado, conforme ressalta Bruehl, no trecho de sua obra, *Hannah Arendt: uma biografia*: “a vida sem medo é o objetivo final do amor como apetite”⁶⁷.

Para Arendt, as contradições no pensamento agostiniano, estão relacionadas a impossibilidade de vida sem morte ou viver em uma espécie de futuro antecipado, cuja realidade não existe o sentimento de temor. Dessa forma, a vida nesse mundo, através dos desejos de obter a posse de um bem, não libera os homens de passar por decepções, já que os bens terrenos e todas as frustrações são perecíveis⁶⁸. Além disso, o *amor appetitus* agostiniano refere-se a algo que está além da vida terrena, após a morte do indivíduo, através do retorno à sua origem. A partir dessa perspectiva, comprehende-se que viver o presente, tendo em vista um futuro, é uma forma de relativizar a vida terrena para esperar a eternidade. No entanto, a pensadora teuto-americana assegura, também, que o conceito de eternidade é confuso, uma vez

⁶⁴ Arendt, 1997, p.18.

⁶⁵ Gilson, Op.cit., p. 257.

⁶⁶ Arendt, 1997, p. 18.

⁶⁷ Bruehl, 2020, p. 667.

⁶⁸ Ibidem.

que o filósofo cristão, ao relacionar esse conceito como desejo, o tratou como um objeto futuro ao mesmo tempo que concebeu tal ideia como um objeto do agora. Em outras palavras, Agostinho defendeu o afastamento do homem do mundo e dos bens terrenos; e asseverou, ao mesmo tempo, que existe uma esperança em um futuro eterno, conforme explica Bruehl:⁶⁹

O amor, como desejo, deve evitar o mundo e todas as coisas mutáveis, uma vez que são apenas bens relativos. A concepção agostiniana do amor como saudade, como apetite, levava, na opinião de Hannah Arendt, a uma contradição: a eternidade é desejada como objeto futuro. Mas Agostinho concebeu a eternidade, entretanto, como um Agora, o *nunc stans* neoplatônico, em que o passado e o futuro se encontram e desaparecem, um presente eterno.⁷⁰

Essa presente discussão, sobre o *amor appetitus*, também contribuiu para a compreensão e diferenciação entre *amor caritas* e *amor cupiditas*, apoiada na análise do objeto que move à sua aspiração. No sentido agostiniano, contudo, o *amor caritas* é relativo ao que é eterno (verdadeiro amor), enquanto o *amor cupiditas*, ao que é perecível e corruptível (falso amor). Para Hannah Arendt, a definição proposta pelo bispo de Hipona deve ser vista como problemática, uma vez que tal concepção transforma o mundo e as coisas terrenas em um verdadeiro deserto, por conta de seu desejo pessoal e da ideia estoica de ser autossuficiente em relação aos bens terrenos (liberdade agostiniana)⁷¹. Além disso, a concepção de *amor caritas* do bispo de Hipona, conduz a ideia de que não é possível ser livre nesse mundo, ainda mais quando escolhe viver a proposta cristã de isolamento do mundo.

Todas essas contradições, presentes na filosofia agostiniana, dizem respeito as questões de tempo e espaço, à medida que a proposta do pensador cristão é que o homem preencha a vida terrena com os desejos futuros, de maneira que a eternidade seja antecipada; e as relações humanas e os bens terrenos, relativizados. No primeiro caso, essa relação temporal, notada por Arendt, é de retrocesso, por conta de seu caráter regressivo e por contribuir para o esquecimento do mundo e para negação do eu-presente, por meio da ideia de oposição entre temporalidade e ser. A proposta de Hannah Arendt, para essa questão, é que haja uma ruptura com a temporalidade para que os indivíduos possam ser.⁷² No segundo caso, em relação a questão espacial, a defesa de Agostinho, ao utilizar dos bens terrenos (*frui*) como forma de alcançar a felicidade eterna (*uti*), colabora para a transformação do amor ao próximo em um sentimento complexo e amplo; e o eu-presente, em um mero meio de alcançar a felicidade eterna. À vista

⁶⁹ Ibidem. p. 688.

⁷⁰ Ibidem, tradução nossa.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem, p. 669.

disso, considerando que os bens terrenos são perenes, mutáveis e não confiáveis, Arendt defende que a vida deve ser encarada como um bem mais alto a ser buscado para a mudança dessa realidade.⁷³

Portanto, com base nas contradições de Santo Agostinho, Hannah Arendt resgatar “o valor da vida, a ligação do ser humano com o mundo e a diversidade inerente a ele”⁷⁴. Essa contribuição pôde lhe garantir a elaboração de uma nova interpretação ao conceito de amor e a separação das ideias de amor ordenado e amor desejoso, proposta pelo pensador cristão⁷⁵.

Na segunda parte de sua obra, a filósofa explica a relação entre o Criador e criatura, com base na discussão anterior sobre o conceito de desejo, ao passo que seja compreendida a proposta de Santo Agostinho em relação a forma que o ser humano deve se orientar neste mundo. Na análise da filósofa alemã, baseada na perspectiva agostiniana, o amor a si, quando não é levado como um fim em si mesmo, resulta em um caminho seguro que permite que os indivíduos encontrem a sua própria felicidade. Nesse caso, a felicidade humana, segundo o bispo de Hipona, só pode ser encontrada em Deus, através do processo de rememoração (memória) do passado, uma vez que o conhecimento do passado representa a projeção para o futuro, como um processo capaz de conduzir o homem à sua própria origem, isto é, a uma realidade que está além da vida terrena, anterior ao seu nascimento⁷⁶. Desse modo, rememorar o passado seria uma espécie de conhecimento que não se reduz às experiências mundanas, por conta de seu caráter corretivo e inspirador, denominada pelo pensador cristão de memória transmundana:⁷⁷

Nessa rememoração, o homem está desta vez acima de si mesmo, leva-o a ultrapassar todas as experiências intra-mundanas que estão à sua disposição, e, por outro lado, é reenviado para a última fronteira do passado, ou seja, para a sua origem última. O homem chega à memória pelo amor do amor de Deus. A procura da memória é ao mesmo tempo uma fuga da dispersão. Esta procura é conduzida pelo amor do amor de Deus, uma vez que a verdadeira confissão consiste em recordar-se (*recordari*). Não é, pois, o desejo da vida feliz que leva à memória, ainda que também só aí ela pode ser descoberta e sobretudo garantida, mas sim a procura e a interrogação da sua própria origem, sobre aquilo que me criou (*qui fecit me*).⁷⁸

Com base nesse exposto, percebe-se que a memória assume uma tarefa importante na filosofia agostiniana, pois é através dela que o indivíduo realiza uma espécie de isolamento do

⁷³ Arendt, 1997, p. 29.

⁷⁴ Lima, 2007, p. 148.

⁷⁵ Bruehl, loc. Cit.

⁷⁶ Ibidem, p. 670.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Arendt, 1997, p. 68.

mundo para que possa retornar ao Criador. Diante disso, a memória adotada como algo que transcende o passado intramundano é a garantia do indivíduo para alcançar a vida feliz – fator essencial que determina a vida das pessoas nesse mundo. Essa questão revela que o homem deve, necessariamente, possuir uma dependência existencial com o seu Criador para alcançar a eternidade, já que a vida feliz só é uma possibilidade de futuro ⁷⁹. Ademais, inerente a essa questão, nota-se que o homem não é um ser dotado de liberdade, também, por conta de sua dependência ao Criador. Para a filósofa teuto-americana, o nascimento deve ser o único fator determinante dos homens como indivíduos de memórias conscientes e que tem pertencimento a esse mundo ⁸⁰: o mundo (*universum*), enquanto coisa criada e finita, possui relação direta com o ser humano, pois o indivíduo pertence ao mundo e é, graças a esse mundo, que ele se realiza, através da construção de seu lar (*dilectio mundi*). Por esse motivo, ela defendeu que o indivíduo e o mundo devem ser considerados objetos *mundanos*, por conta do pertencimento do indivíduo ao mundo para que se torne mundo: ⁸¹

Chama-se “mundo”, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra (...), mas também todos os habitantes do mundo são chamados “mundo” (...). O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo (*dilectores mundi*). O conceito de mundo é duplo: por um lado, o mundo é criação de Deus – o céu e a terra – dada antecipadamente a toda a *dilectio mundi*, por outro lado, ele é o mundo humano a constituir através do facto de o habitar e de o amar (*diligere*). [...] a partir da criação de Deus (*fabrica Dei*), a partir da criação que lhe é anterior, o homem faz o mundo e faz-se a si mesmo pertencendo ao mundo.⁸²

Em relação ao ato de recolhimento para estabelecer conexão com o Criador, a pensadora teuto-americana comprehende, a partir da perspectiva de Santo Agostinho, que é uma atitude que gera um autoconhecimento de si, por isso que possibilita um movimento de retorno ao Criador definida, anteriormente, como *amor caritas*. Em contrapartida, o *amor caritas* agostiniano leva o homem a esquecer do *universum* e de si mesmo, como uma espécie de autonegação de si, cuja motivação está no argumento de que não há nada de relevante no mundo que possa colaborar para o retorno a Deus. De acordo com Arendt, essa forma de pensar é, em certa medida, incoerente, visto que não há como amar o semelhante se houver aderência ao isolamento do mundo: ⁸³

⁷⁹ Ibidem, p. 66

⁸⁰ Ibidem, p. 671.

⁸¹ Arendt, 1997, p. 84.

⁸² Ibidem, p. 79

⁸³ Ibidem, 114.

Quando um indivíduo é arrancado da dependência prática da qual todos os homens vivem entre outros, sua associação com outros está sujeita às obrigações do parentesco original que os une. Considerando a segunda relação, Arendt diz que a possibilidade de isolamento entra também como um fato na história. O isolamento, desse modo, se torna histórico, mesmo que o isolamento nos permita separar-nos da história humana e da continuidade das gerações. Somente nesta dupla relação podemos compreender a relevância dos outros. No isolamento individual, percebemos que o outro é nosso próximo como membro da raça humana. Mas esta mera coexistência de crentes no mesmo Deus se volta para a fé comum, na comunhão de todos os fiéis, quando percebemos que nossa origem na raça humana é complementada por nossa origem no amor de Deus, nosso nascimento por nosso renascimento redentor.

⁸⁴

Todavia, vale a pena, mais uma vez, ressaltar que Agostinho, ao tratar do isolamento do homem do mundo, se referia ao que afasta o indivíduo de Deus. Nesse sentido, o filósofo evidenciou que o amor ao próximo deve ser de forma racional e ordenada, por meio do amor caridoso⁸⁵. Assim, o amor ao próximo é um meio para alcançar a eternidade, pois quando amo a mim mesmo, amo também ao meu próximo. Essa forma de amar ao próximo, nessas condições e questionada por Arendt, colabora para que o homem ainda se mantenha isolado do mundo, porque o amor mútuo depende exclusivamente da graça divina de amar. Em resumo, a partir desta perspectiva, o homem só ama a Deus à medida que relativiza o mundo e todos os laços construídos entre os homens, pois o amor ao semelhante não se destina ao próximo, mas da ordem de Deus (*amor caritas*).⁸⁶

Portanto, a partir da discordância das ideias agostinianas, Hannah Arendt defende que é somente por meio da morte terrena que os indivíduos podem regressar à sua origem e, por isso, deve-se considerar que a vida terrena acaba (princípio da corruptibilidade) e que, consequentemente, esbarrará com a eternidade.⁸⁷ Quanto à questão do isolamento do mundo, o homem, ao renunciar a si mesmo e ao *universum*, também rejeita o seu próximo. Em oposição a isso, ela argumenta que os indivíduos devem se amar mutuamente para que possam retornar a Deus. Desta maneira, o *amor caritas* só é possível no próprio mundo, ou seja, na realidade que é possível perceber o outro e a si mesmo. Nessa perspectiva arendtiana, o amor fraterno não comporta distinções e não aceita a imposição de condições ou limitações. Mas deve ser, efetivamente, de forma deliberada, através da verdadeira vontade de amar ao seu semelhante⁸⁸, como Cristo ensinou, através do mandamento: “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo”⁸⁹.

⁸⁴ Bruehl, 2020, p. 675, tradução nossa.

⁸⁵ Arendt, 1997, p. 117.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem, p. 88.

⁸⁸ Ibidem, p. 117.

⁸⁹ Bíblia (Mt 22, 39).

Na terceira parte de sua tese, destinada ao tema da *vita socialis*, a pensadora teuto-americana inicia a abordagem tratando do ancestral comum aos homens, conforme a filosofia do pensador cristão. Através da perspectiva agostiniana, Arendt comprehende que o bispo de Hipona definiu que a união entre os indivíduos se dá mediante ao seu parentesco em comum com Adão, o primeiro homem. Esse laço de parentesco, por sua vez, é fator que garante a equidade entre as pessoas, por meio do compartilhamento do medo da morte e da marca do pecado original, que sela a entrada dos homens no meio da comunidade dos viventes.⁹⁰ Segundo Arendt, a partir dessa concepção, comprehende-se que o homem possui duas origens, a saber: como ser criado por Deus, marcada por um passado anterior ao seu nascimento; e como ser histórico, derivado do primeiro homem, através do nascimento.⁹¹

A partir dessas implicações, a pensadora alemã expõe suas discordâncias em relação ao pensamento agostiniano. Para Hannah Arendt, o santo cristão deveria considerar a vinda de Cristo ao mundo como uma forma de alterar essa condição que iguala os homens no mundo, já que foi pela graça de Deus que eles foram perdoados de seus pecados.⁹² Além disso, o fenômeno do nascimento se torna essencial para que os indivíduos tenham pertencimento à comunidade dos viventes e ao mundo, sendo um fator motivador para que os indivíduos fundem uma nova comunidade em Cristo (Cidade de Deus) e sirva, por seu turno, como fundamento para que verdadeiramente amem o seu próximo (*dilectio proximi*)⁹³. Portanto, a vinda de Cristo, na perspectiva arendtiana, fura o isolamento do mundo para viver na comunidade dos homens e atuar em benefício do próximo. Para isso, a verdadeira comunidade deve estar fundada no exemplo de Cristo, o novo Adão, cujo laço de união deve ser a fé em comum e a graça da salvação, ao invés do pecado original⁹⁴. Nesse sentido, os indivíduos devem se revestir do parentesco de Cristo, que considera a morte, como retorno à eternidade, e a vida, como um caminho comum dos homens. Contudo, o *amor caritas*, nessa perspectiva, se faz essencial, à medida que se torna uma possibilidade para agir deliberadamente em benefício do próximo, ao contrário de ser uma obrigação, justificada na ancestralidade em comum do passado, oposta a cidade de Deus⁹⁵, conforme explica Bruehl, no trecho:

A alienação no mundo através da Caritas pode dar origem a uma nova solidariedade, uma sociedade próxima e oposta à sociedade dos historicamente semelhantes: a cidade de Deus. Os homens compartilham um

⁹⁰ Bruehl, 2020, p. 674.

⁹¹ Arendt, 1997, p. 103.

⁹² Ibidem, p. 162.

⁹³ Bruehl, Op.cit., p. 675.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

perigo em comum, a morte, e se amam mutuamente por conta do conhecimento comum desse perigo. Mas mesmo nesta união amorosa há uma distância: todo crente enfrenta a sua morte sozinho, nenhum outro homem pode salvá-lo. Já no amor próximo, os homens amam-se uns aos outros porque, ao fazê-lo, amam a Cristo, seu Salvador; o amor ao próximo é um amor extramundano e transcendente, mas não do mundo.⁹⁶

A partir da ideia de *amor caritas*, surge a oportunidade da discussão sobre o *amor mundi*, que torna um dos principais fundamentos para a elaboração da teoria política arendtiana, posteriormente. Um dos conceitos teológicos que colabora para a compreensão da concepção agostiniana de mundo é a ideia de *Kenósis*⁹⁷, trabalhado exaustivamente pelo padre e teólogo suíço, Hans Urs Von Balthasar. Aprofundando esse conceito, na perspectiva católica, pode-se compreender o mundo como uma criação de Deus e a realidade que possibilita a revelação de Deus aos homens, manifestada na encarnação de Deus em Jesus Cristo: Deus amou o mundo de tal forma que deu sua vida para a salvação de todos, dando o exemplo a todos os seus seguidores, sem perder a sua essência divina. Para Xavier e Silva, o exemplo de Cristo no mundo, que inspira o cuidado com o próximo, através da expressão de seu amor, estende-se também a toda criação divina, como forma de cuidado com o mundo e com a humanidade, da mesma forma que compreendeu Arendt ao tratar do conceito de *amor mundi*:

A beleza ética em que o ser humano é, concomitantemente, colaborador, pensador e artesão do amor. A beleza do amor que impulsiona o ser humano a sair de si para buscar o outro, para dar-se ao outro, para permitir que o outro seja verdadeiramente outro. Beleza que não combina com utilitarismo ou instrumentalização do outro; que não tem anda a ver com interesses mesquinhos e com as tragédias ambientais provocadas intencionalmente por interesses sócio-políticos-econômicos.⁹⁸

Na filosofia agostiniana, como foi visto anteriormente, os conceitos de amor e mundo estão relacionados ao objeto que se deve amar para alcançar a vida eterna. Nessa ótica, o homem quando ama o mundo, como fim em si mesmo, perde a eternidade, por ser relativo ao *amor cupiditas* agostiniano⁹⁹. Hannah Arendt, partir dessa perspectiva e da concepção de *caritas*, favorece a ressignificação do conceito de *amor mundi*, que anteriormente possuía um sentido negativo, relacionado aos bens inferiores, e que agora passa a ser dotado de um sentido positivo:

⁹⁶ Ibidem, p. 674, tradução nossa.

⁹⁷ Esta kénosis não significa, em verdade, perder o próprio ser divino, mas sim assumir a condição humana, para comunicar, através dela, sua própria vida divina. Este dom implica, logicamente, na condição histórica que o Filho de Deus assume historicamente, um despojamento de si mesmo até o abismo da morte. Ao despojar-se de si mesmo, porém, não se aliena, mas sim manifesta aquilo que ele é com maior propriedade, como Deus: Amor, capacidade de dar-se, sendo assim plenamente ele mesmo. (Encarnação. In: Silanes, Nereo; Pikaza, Xavier. *Dicionário Teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 380).

⁹⁸ Perspectiva Teológica, [S. l.] v. 52, n. 2, p. 393–393, 1 set. 2020p. 413.

⁹⁹ Arendt, 1997, p. 24.

ligado à responsabilidade e ao cuidado com o espaço comum dos homens; e que possibilita o cuidado com o próximo e o respeito a pluralidade.¹⁰⁰

Ainda a respeito desse conceito, vale a pena salientar que no primeiro momento, em sua tese de doutorado, a ideia de *amor mundi* estava ligada ao significado de *amor appetitus* agostiniano, cuja consequência é a morte do homem. Já no segundo momento, influenciada pela *caritas* do bispo de Hipona, que trouxe o amor como uma espécie de uso e fruição, esse conceito passa a ter um outro sentido, agora relacionado ao cuidado e respeito com o mundo. Apesar dessas diferenças conceituais, esse último significado, propositalmente descontextualizado de seu sentido original, foi importante para que a pensadora teuto-americana desenvolvesse, posteriormente, suas teorias políticas e abordasse a importância da responsabilidade com o mundo, da ação dos homens na comunidade dos viventes e do nascimento como fenômeno que insere os indivíduos no mundo, como uma forma de sensibilizar os homens sobre suas atitudes no mundo.¹⁰¹

Em suma, a discussão do conceito de *amor mundi* arendtiano, motivada por fatores histórico-sociais diversos e pela filosofia agostiniana, de caráter existencial e fenomenológica, se apresenta como uma forma de justificação da relevância do próximo. A partir da análise de Bruehl, comprehende-se que a postura de Arendt era de reforçar o olhar crítico sobre o pensamento agostiniano, sobretudo, no que diz respeito às tentativas feitas pelo bispo de Hipona para que fosse estabelecido um vínculo forte entre as pessoas, ao passo que o mundo fosse completamente rejeitado¹⁰². Para Arendt, a formação desse vínculo não era suficiente para a formação de uma comunidade humana, uma vez que tal proposta tem como base a negação do mundo e de si mesmo¹⁰³. Além disso, posteriormente a sua tese, Hannah Arendt, influenciada pelo pensamento grego e romano, passa a definir o mundo como um espaço público onde a vida acontece. No entanto, para que isso possa ser efetivado, é necessário compreender o nascimento como um fenômeno que possibilita novas ações no mundo e que garante a manutenção da pluralidade humana; e o espaço público, como a teia das relações humanas, onde as pessoas se expressam politicamente, são reconhecidas e, posteriormente, imortalizadas, através dos registros históricos dos próprios fatos¹⁰⁴. Por fim, todos esses conceitos abordados são de suma importância para analisar à questão da vida em sociedade, à medida que colaboram para a

¹⁰⁰ Correia, Adriano. *Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt*. Educação e Pesquisa, v. 36, n. 3, p. 811-822, dez. 2010. p. 819.

¹⁰¹ Sampaio, Kamila; De Carvalho, Zilmara. O cuidado com o mundo ou amor mundi e sua relação com ação política em Hannah Arendt. *Kínesis*, V. 13, n. 34, p. 142-161, 2021. p. 158-161.

¹⁰² Bruehl, 2020, p. 676.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem.

fundamentação de sua teoria política, conforme serão esclarecidos no segundo capítulo deste trabalho.

2. CAPÍTULO II: OS FUNDAMENTOS DA POLÍTICA NA VISÃO ARENDTIANA.

2.1 A natalidade como legitimação do espaço público.

A partir da análise de Hannah Arendt, acerca dos conceitos agostinianos de *amor caritas* e *amor cupiditas*, emergiu a necessidade de esclarecer a ideia de natalidade bem como a sua importância para o estabelecimento do espaço público¹⁰⁵. No final do capítulo anterior, após demonstrar as contradições do pensamento de Santo Agostinho, a pensadora teuto-americana afirmou categoricamente que o homem não dever ser um indivíduo isolado do mundo, porque o isolamento colabora para a descaracterização da comunidade humana, através da negação de si, do outro e do próprio mundo. Por isso, segundo Arendt, as pessoas pertencem ao mundo e, por conta disso, possuem responsabilidade com a construção de seu lar, visto que é por meio dele que todos se realizam e se tornam seres mundanos. No entanto, não há como falar de amor ao mundo sem considerar o fenômeno da natalidade, compreendido pela pensadora como o principal atributo que iguala os homens e que garante o poder de transformação do mundo¹⁰⁶. Além disso, vale enfatizar, mais uma vez, que o conceito arendtiano de *amor mundi*, ao contrário da proposta cristã, significa o mesmo que cuidado com o mundo, cujo fim é preservar a esfera pública¹⁰⁷.

A discussão sobre o conceito de amor ao mundo, agora descontextualizado da proposta cristã, favorece a investigação de todo o contexto histórico que possibilitou Hannah Arendt a elaborar suas teorias políticas e a ressignificar a ideia de natalidade. Segundo Karin Fry, a guerra política, vivenciada pela filósofa, lhe causou diversas frustrações, ainda mais quando, diante das atrocidades comandadas pelo Partido Nacional Socialista Alemão, viu os intelectuais de sua época permanecerem em silêncio. Entretanto, essa postura negacionista, por parte dos “filósofos profissionais” de seu tempo, contribuiu para que toda a filosofia tradicional fosse questionada, pois, segundo a pensadora alemã, os seus contemporâneos estavam presos a discussões vazias, enquanto o mundo político desmoronava e a vida humana se esvaiia.¹⁰⁸

Arendt viu intelectuais brilhantes, como Martin Heidegger, que estavam preocupados com profundas teorias de ontologia e metafísica, consideradas

¹⁰⁵ Fry, Karin. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. p.17.

¹⁰⁶ Eccel, Daiane. Natalidade. In: Correia, Adriano et al. (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 253.

¹⁰⁷ Fry, Karen. Natalidade. In: Hayden, 2020, p. 41.

¹⁰⁸ Fry, Op.cit, p. 56.

por ela mais fundamentais que a prática política, a ponto de não conseguirem perceber quando as injustiças políticas estavam dominando a sociedade.¹⁰⁹

Com base nessas críticas, Hannah Arendt também compreendeu que a tradição buscou tratar o filósofo como o verdadeiro articulador da política, por meio da justificativa de que são os únicos que podem alcançar as verdades pré-concebidas que dão sustentação à administração da cidade. Nesse caso, esse tipo de concepção transforma a política em um regime antidemocrático, já que as decisões importantes são baseadas nos interesses subjetivos dos filósofos e jamais na pluralidade de ideias. Por isso, os reis-filósofos, como afirmava Platão, são os únicos aptos a governar a cidade e a evitar que aconteçam injustiças entre as pessoas, como ocorreu com Sócrates ao ser condenado por seus concidadãos.¹¹⁰

Portanto, a posição contrária de Arendt à filosofia tradicional, se concentra na questão sobre a redução da importância dos indivíduos nas decisões políticas, caracterizada pela sobreposição da *doxa* dos filósofos sobre a dos demais indivíduos. De acordo com a pensadora teuto-americana, a política deve considerar o maior número de pontos de vista possível para fazer bem o seu papel, cujo objetivo final é o cuidado com o mundo. Essa multiplicidade de perspectivas, por seu turno, só é possível graças ao fenômeno da natalidade, que garante a capacidade de recomeçar algo novo, através do surgimento de novas histórias e de novas contribuições, por parte dos novos indivíduos que iniciam a sua participação na comunidade dos viventes, conforme explica Hannah Arendt, na obra *A condição humana*:¹¹¹

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido.¹¹²

Para compreender a abordagem acerca do fenômeno da natalidade, com base na perspectiva arendtiana, será necessário apresentar a forma como será desenvolvida essa presente temática. No primeiro momento, será trazida a forma como a pensadora teuto-americana gestou o conceito de natalidade. Após isso, serão esclarecidas às contradições encontradas no pensamento agostiniano que, segundo Arendt, contribuem para a relativização da existência humana. No segundo momento, serão explicadas as motivações que levaram a pensadora alemã a discordar de Heidegger no que diz respeito à temporalidade do ser. No

¹⁰⁹ Ibidem, p.58.

¹¹⁰ Ibidem, p. 62.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Arendt, Hannah. *A condição Humana*. 13. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020. p. 306.

terceiro momento, será abordada a forma como Arendt relacionou a natalidade à ação política. E, por fim, no último momento, será explicado a visão arendtiana acerca da ideia de natalidade como ingresso na vida pública.

O conceito de natalidade, considerado um dos principais pilares da filosofia arendtiana, passou a ser mais destacado após a revisão realizada em sua tese, mais especificamente após a tradução do alemão para o inglês, da parte II (1964-1965)¹¹³, intitulada *Criador-criatura: o passado relembrado*¹¹⁴. Segundo Eccel, na primeira versão dessa obra, o conceito de natalidade foi representado pela ideia de “novos começos”. Já na segunda versão, esse conceito passou a ter um sentido referente a “entrada no mundo”. Embora não seja possível encontrar uma ruptura conceitual em relação as duas versões apresentadas, nota-se que Arendt, na segunda versão, não limitou o conceito de natalidade a um fenômeno puramente biológico, pois ao expandir o significado desse termo, permitiu que houvesse a ligação desse conceito às suas ideias políticas posteriores, que diz sobre a ação dos indivíduos no espaço público:¹¹⁵

A natalidade aparece como uma potência contra a ameaça do mundo causada pelo totalitarismo e como elemento primordial na fundação de novos corpos políticos. Assim, Arendt eleva a categoria do nascimento ou natalidade a um outro estágio, sobretudo quando comparado à tradição ocidental, que desde Platão, incluindo Heidegger, vinculou o ato de filosofar ou a autenticidade da vida à imortalidade e ao fim, mas não ao início.¹¹⁶

Vale destacar que a revisão da ideia de natalidade arendtiana está fundamentada na diferença conceitual entre *initium* e *principium*, levantada a partir do estudo feito da filosofia do bispo de Hipona, na qual o primeiro conceito representa a ideia de “entrada dos homens no mundo”, por meio da capacidade de ação. E o segundo, representa a ideia de “origem do mundo”, do ponto de vista teológico¹¹⁷. Mas, além disso, essa análise sobre as origens, permitiu que a pensadora teuto-americana discordasse de Santo Agostinho no que tange a existência do homem no mundo. Para Arendt, o nascimento e o amor ao mundo possuem alto grau de relevância, ao passo que é por meio deles que os indivíduos buscam compreender a importância do mundo e o valor de suas vidas. Nessa perspectiva, o mundo e a vida humana ganharam um novo sentido, pois no pensamento agostiniano, o papel dos indivíduos foi compreendido como

¹¹³ Na primeira versão, a problemática aparece sob a ideia de início ou novos começos, na segunda sob o termo de natalidade, associando-se também a semântica do início. (Eccel, Daiana. Natalidade. In: Correia, 2022, p. 254).

¹¹⁴ Ibidem, p. 252

¹¹⁵ A própria Arendt contribuiu para manter suas reflexões sobre o amor em segundo plano, ao traçar, de maneira explícita, uma dupla separação entre sua juventude “apolítica” e sua maturidade como “teoria da política”. Dizendo com suas próprias palavras, é como se o “choque de pensamento” tivesse dado lugar ao “choque de realidade”. (Ibidem, p. 42).

¹¹⁶ Ibidem, p.254.

¹¹⁷ Ibidem, p. 256.

algo meramente temporal que visa alcançar os bens eternos, ao invés de colaborar com o mundo, através de suas ações como parte do todo:¹¹⁸

Arendt acreditava que a incapacidade de Agostinho em reconhecer a importância de uma vida peculiar é platônica em sua origem, uma outra instância de destaque do eterno e abstrato em detrimento do terrenal. Nesse sentido, os humanos não são “terrenos” e, tampouco, amam esse mundo.¹¹⁹

Portanto, com base nas contradições existentes na filosofia de Santo Agostinho, a filósofa afirma que se os indivíduos optarem pela forma de amar agostiniana, o homem se isolará do mundo, o que lhes impedirá de ter uma relação com os demais indivíduos. Além do mais, essa abordagem filosófica desconsidera a vida terrena (oposta ao *amor mundi*) para dar valor apenas a existência além-morte (redenção)¹²⁰. Por essa razão, Arendt defendeu que o amor ao próximo é necessário para quebrar o isolamento dos indivíduos no mundo, pois é somente por meio deste caminho que os homens compreenderão a importância de suas vidas no mundo terreno, diferentemente do que se encontra nas filosofias de Agostinho e Heidegger.¹²¹

Após explicitar seus pontos críticos em relação ao pensamento do santo cristão, a filósofa teuto-americana pôde romper com o pensamento de Heidegger e com os intelectuais da tradição filosófica, sob a justificativa que esses pensadores esvaziaram a importância do nascimento para priorizar a da morte. Segundo Karin Fry, Hannah Arendt compreendeu que Heidegger, mais especificamente na obra *Ser e tempo* (1927), considerou a morte como um pressuposto que colabora para que os homens tomem decisões autênticas em suas vidas, com base no reconhecimento de sua finitude¹²². Nessa interpretação de Arendt sobre o pensamento de Heidegger, os indivíduos devem evitar todos aqueles que os distanciam do enfrentamento da realidade da morte, uma vez que esse fenômeno é compreendido como um aspecto fundamental que molda a maneira dos homens viverem¹²³. É a partir desse ponto, contudo, que a pensadora teuto-americana se afasta de seu antigo mestre, por considerar que os indivíduos são para a vida e não para a morte¹²⁴.

A análise exposta sobre a filosofia de Santo Agostinho também proporcionou que Hannah Arendt desenvolvesse diversas considerações em torno da questão da temporalidade

¹¹⁸ Fry, Karin. Natalidade. In: Hayden, 2014, p. 44.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem, p. 40.

¹²¹ Arendt, 1997, p. 114.

¹²² Fry, Karin. Natalidade. In: Hayden, Op.cit, p. 38-39

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem, p. 41.

em Heidegger, ainda mais quando interpretou que o pensador alemão considerou a experiência humana como uma espécie de “futurismo existencial”¹²⁵. Na visão da filósofa, a concepção de morte na filosofia heideggeriana aproximou o pensador alemão, em certo sentido, dos mesmos erros cometidos por Santo Agostinho ao priorizar uma vida mais solitária¹²⁶. De acordo com Karin Fry, Hannah Arendt interpretou que Heidegger ao diminuir a importância do nascimento para enfatizar a morte, esqueceu-se que a recordação das origens e da história, como forma de compreender a identidade individual, colabora para que os indivíduos sejam unidos, percebam a importância de sua existência e a dos demais e concorra para que se sintam existencialmente completos¹²⁷. Por esse motivo, os fenômenos da natalidade e da mortalidade devem ser vistos como relativos à ação do homem no mundo. Mesmo que a morte seja um limite à existência humana, também não poderá ser considerada mais importante que o nascimento, uma vez que esse fenômeno abre a possibilidade de agir sobre o mundo, conforme explica a própria pensadora:¹²⁸

Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar. No entanto, assim como, do ponto de vista da natureza, o movimento retilíneo do período de vida do homem, entre o nascimento e a morte, parece constituir um desvio peculiar da regra natural comum do movimento cíclico, também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre.¹²⁹

Portanto, a relativização da natalidade é uma forma de desconsiderar todos os fatos ocorridos durante a vida, uma vez que o nascimento possibilita que os indivíduos ajam na comunidade dos viventes e que tenham esperança em relação às mudanças no mundo. Associado a isso, a natalidade auxilia para que as relações humanas sejam mais positivas à medida que o conjunto das pessoas colaboram para julgar e decidir o sentido de um determinado fato, pois ao contrário disso, um indivíduo que vive isolado do mundo não as consegue fazer por si só, por justamente viver no anonimato. Por essa razão, o nascimento possui mais impactos para a vida em comunidade do que a morte, por ser um evento estritamente individual (solitariamente). Assim sendo, com base na visão arendtiana, Heidegger ao enfatizar a

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem, p. 39-43.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem, p. 42.

¹²⁹ Arendt, 2020, p. 305.

mortalidade dos homens, contribuiu para que as relações humanas tenham um sentido negativo, por conta da morte ser um evento de caráter isolacionista ¹³⁰.

Ao término de todas as considerações feitas sobre as teorias de Santo Agostinho e Heidegger, a pensadora teuto-americana seguiu seus argumentos relacionando à ideia de natalidade com às ações políticas dos homens. Com base na perspectiva arendtiana, comprehende-se que o nascimento é o meio que possibilita aos homens terem a esperança de mudança do mundo, como algo milagroso que enche os corações humanos de alegria. Nesse caso, esse fenômeno não deve ser compreendido como um milagre para um determinado mal da sociedade, mas como algo imprevisível e inesperado que pode acontecer na comunidade. A partir dessas ideias, a filósofa teuto-americana reafirmou sua posição contrária à tradição ocidental, que transformou o espaço de convivência entre os homens em algo irrelevante. ¹³¹ Segundo Bruehl, a preocupação de Arendt ao discorrer sobre a natalidade em sua tese, se apoiou em suas experiências como refugiada na Segunda Guerra Mundial, ainda mais quando percebeu que os intelectuais de seu tempo passaram a se importar mais com a contemplação da vida, dentro de um espaço ideológico-político, do que com as consequências negativas geradas à própria vida, visto que ignorar à realidade do mundo é, de igual modo, rejeitar a ação política e a pluralidade humana que brotam de cada nova vida que passa a ser fazer parte do espaço público. ¹³²

A noção de natalidade, na filosofia arendtiana, torna-se fundamental e mais explícito nas discussões de natureza política, na qual ocupa o papel central. Em *A condição humana*, por exemplo, a concepção de natalidade foi utilizada em suas ideias sobre a vida ativa, organizada em três eixos importantes: o trabalho, a obra e a ação. Nesse contexto, o trabalho está diretamente ligado ao processo biológico, cuja condição é a própria vida, por garantir a vida da espécie. Na sequência, explica que a obra está ligada à construção do mundo artificial e à materialidade das coisas, cuja condição humana é a mundanidade. E, por fim, a ação que está ligada ao relacionamento entre as pessoas, cuja condição humana é a pluralidade. A partir dessas três ideias, nota-se que os dois primeiros eixos são próprios da vida privada dos indivíduos, enquanto a última é própria da vida pública dos homens. Por esse motivo, a ação deve ser testemunhada por outras pessoas, conforme explicou em um trecho desta obra: ¹³³

¹³⁰ Fry, Karin. *Natalidade*. In: Hayden, 2020, p. 49.

¹³¹ Ibidem, p. 45-47.

¹³² Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, CT, USA: Yale University Press, 1982. p. 318-327.

¹³³ Fry, 2010, p. 71.

Todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade [...]. O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.¹³⁴

Portanto, Hannah Arendt, apoiada nas ideias expostas anteriormente, passa a ressaltar a importância da ação (*práxis*) para a política, visto que é somente por meio da ação, ligada ao relacionamento comunitário, que as pessoas podem se manifestar publicamente e livremente no espaço público. Associada a essa ideia, a pensadora alemã ao explicar que a manifestação pública se assenta no princípio de que os homens são diferentes uns dos outros, também colaborou para que o mundo fosse caracterizado como uma realidade plural¹³⁵. Essa concepção sobre mundo, contudo, foram de extrema relevância para a recuperação da importância do nascimento de novos indivíduos, pois em certo sentido, não há mais como falar em política sem considerar o fenômeno que possibilita a transformação do mundo e das relações humanas. Isto posto, na visão arendtiana, a ação deve ser encarada como algo inerente à política e ao fenômeno da natalidade, pois como foi visto a pouco, não há como agir no mundo sem considerar os novos começos trazidos pelo nascimento, haja vista que natalidade, por sua vez, se caracteriza pela distinção entre os indivíduos (pluralidade), conforme explicou Karen Fry ao tratar desse assunto:¹³⁶

A ação envolve a natalidade, que é um conceito que está ligado ao milagre do nascimento e de novos começos. Arendt extrai o conceito de natalidade de Santo Agostinho, segundo o qual cada pessoa, “sendo criada no singular, é um novo começo em virtude de seu nascimento”.¹³⁷

A concepção de imprevisibilidade, agora atrelada à ação política dos homens no espaço público, colaborou para que a política fosse vista como uma espécie de segundo nascimento das pessoas no mundo. Como foi visto anteriormente, a natalidade não deve ser limitada ao fenômeno biológico, que garante a existência a essa realidade. Nesse caso, mais

¹³⁴ Arendt, 2020. p. 11.

¹³⁵ De acordo com Jerome Kohn, Arendt intuiu, a partir de Montesquieu, a ideia de igualdade e de distinção de pluralidade que inspira a ação política (Fry, Op.cit., p.69).

¹³⁶ A pluralidade diz respeito ao fato de que todos os seres humanos podem ser únicos e diferentes uns dos outros, mas também que, politicamente, são iguais. Com esta noção, Arendt não centrou sua atenção nas diferenças físicas entre as pessoas, a que ela chama de alteridade. (Fry, Karin. Natalidade. In: Hayden, 2020, p. 47).

¹³⁷ Fry, 2010, p. 69.

especificamente no que diz respeito ao espaço comum, a natalidade também deve ser encarada como a possibilidade de ser conhecido entre os demais, pois de certo modo, não haveria sentido nascer biologicamente nesse mundo e ser desconhecido por todos. Com base nessas considerações, não seria errôneo afirmar que essa materialização do nascimento colabora para a recuperação do sentido da vida em comunidade, perdido ao considerar o isolamento como uma proposta de vida ideal, uma vez que não haveria como amar o próximo fora do convívio com os demais. Por essa razão, fundamentado na perspectiva arendtiana, a imprevisibilidade entendida como um fenômeno ligado à ação política, colabora para a manutenção da pluralidade do espaço comunitário, graças ao nascimento público de novos indivíduos.¹³⁸

Após tratar acerca da entrada dos homens no mundo, Hannah Arendt passou a conectar, do mesmo modo, a ideia de lembrança à natalidade. Para ela, a memória tem uma função importante para a sociedade e para os indivíduos singularmente, pois é através da lembrança que os homens podem recordar tanto do momento que nasceram para o mundo terreno quanto do momento que entram para a vida pública. Logo, a memória é algo intrínseco ao ser humano, na medida que garante a possibilidade de recordar às ações humanas (caráter biológico) e de reviver uma determinada experiência passada (caráter político). Além de tudo o que foi abordado, vale ressaltar que Arendt retoma à ideia da temporalidade do ser, só que desta vez ligada ao conceito de natalidade, uma vez que, para a pensadora teuto-americana, não há como abordar sobre temporalidade sem considerar o nascimento dos indivíduos no mundo:¹³⁹

O passado é presentificado pela memória como aquilo através do qual se pode refazer a experiência. Ele é, pois, retido no presente, e perde o seu caráter de passado definitivo. O passado é guardado na memória porque nesta presentificação torna-se um devir possível.¹⁴⁰

A ações e as palavras humanas marcam a entrada do homem no mundo público e contribuem, consequentemente, para que se tornem imortais, através da possibilidade de recordação de suas ações assistidas por todos. Nessa linha, Hannah Arendt, apoiada nessa ideia de imortalidade, proveniente da concepção grega, argumenta que a ação dos indivíduos só poderá ser imortalizada à medida que suas memórias e narrativas possam ser recordadas, seja por meio de monumentos ou de documentos comprobatórios¹⁴¹. Entretanto, seria importante destacar que as ações e as palavras, que favorecem para a relevação dos indivíduos no mundo, não comportam a análise sobre a essência do indivíduo (o que é?), mas somente sobre análise

¹³⁸ Fry, Karin. Natalidade. In: Hayden, 2020, p. 48.

¹³⁹ Fry, Op.cit, p. 70.

¹⁴⁰ Arendt, 1997. p. 67.

¹⁴¹ Fry, Karin. Natalidade. In: Hayden, 2020, p. 50-51

de quem é o indivíduo que se manifesta no espaço comum, uma vez que a discussão a respeito da essência das pessoas não traz nenhum tipo de contribuição importante para a imortalidade humana:¹⁴²

Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece vivem e morrem como animais.¹⁴³

Portanto, a partir das obras posteriores à tese de doutorado, Hannah Arendt buscou relacionar o conceito de natalidade à ação política, por defender que o nascimento não deve ser compreendido apenas como um fenômeno biológico, ligado à forma de ingresso no mundo, mas como uma possibilidade de ação (*archein*), em razão de ser um tipo de atuação, inerente ao ser, que assegura infinitas possibilidades de transformações¹⁴⁴. Desta maneira, sob a ótica da filósofa alemã, comprehende-se que a ideia de natalidade arendtiana propicia que os homens busquem seu espaço no reino terreno, sem a necessidade de ser influenciado pela morte, como enfatizaram Santo Agostinho e Heidegger em seus escritos¹⁴⁵.

Em suma, a política baseada na natalidade, conforme proposto por Hannah Arendt, se fundamenta na legítima discordância dos pensadores tradicionais que buscaram moldar os indivíduos de acordo com que acreditam ser a política ideal e justa. Para Arendt, a política não deve ser totalitária, uma vez que o totalitarismo desconsidera por completo à pluralidade humana e às ações dos homens em nome de um idealismo político irracional. Em relação a concepção de natalidade, a pensadora teuto americana argumenta que esse fenômeno deve ser compreendido como um evento único que colabora para novas ações políticas e, consequentemente, para um sentimento de esperança às mudanças no mundo. Nessa linha de pensamento, a ação política é a única forma que possibilita que o homem seja conhecido pelos seus iguais, diferentemente da concepção moderna que transformou a política em uma fabricação controlada, ao ponto dos homens perderem a habilidade de reconhecerem a

¹⁴² Id., 2010, p. 70.

¹⁴³ Arendt, Op.cit., p. 24.

¹⁴⁴ Eccel, Daiane. Natalidade. In: Correia, 2022. p. 256

¹⁴⁵ Essa obra foi publicada somente na década de 50 e aborda a respeito do caso da judia Rahel. Hannah Arendt deixa claro que o nascimento na condição de judia é uma forma de entrada no mundo. Porém, o nascimento não deve ser entendido como algo apenas biológico, mas como potência de protagonismo, por meio do reconhecimento de seu lugar de pátria. (Fry, Karin. Natalidade. In: Hayden, 2020, p. 38).

excepcionalidade dos indivíduos e dos eventos mundanos específicos ¹⁴⁶. Por isso, a desvalorização da ação política e a maximização da teorização da vida, são duas atitudes que podem acarretar efeitos devastadores para a humanidade, como a perda da liberdade e da habilidade para agir sobre o mundo. A respeito da concepção de liberdade, agora conectada à ideia de natalidade, Hannah Arendt passou a compreender esse fenômeno como uma condição inerente à ação política dos homens, uma vez que a liberdade só pode ser manifestada através da ação pública, em uma sociedade que possibilite a experiência de iniciar algo novo ¹⁴⁷. Desse modo, a política antitotalitária seria aquela que dá voz ao debate entre os indivíduos e enfatiza a importância do aspecto comunicativo e da ação harmônica, tendo em vista o cuidado com o mundo. Além dessas características, Hannah Arendt também destacou que o sucesso da política deve ser medido pela liberdade dos indivíduos nas decisões e deliberações coletivas e consensuais e jamais em ações opostas a isso, já que a política não deve ser vista como um processo de fabricação, que se caracteriza por ações idealizadas (ideais universais e verdadeiras) e que tendem a alcançar um determinado objetivo ¹⁴⁸. Portanto, esse problema advertido pela filósofa alemã, que substitui o agir pelo fazer, é extremamente prejudicial à política, na medida que ao relativizar a importância dos homens e da pluralidade humana, os interesses privados podem se sobressaem aos interesses públicos (ascensão do social) e levar a consequências desastrosas, como a indiferença com às questões políticas e a perda da liberdade, conforme será visto no subcapítulo seguinte.

2.2. A liberdade como pressuposto da ação política.

No subcapítulo anterior, foi esclarecido que a ação dos indivíduos só encontra sentido no espaço público, através da liberdade. Nessa linha de pensamento, a liberdade seria uma espécie de manifestação humana exterior ao próprio indivíduo. No entanto, diversos teóricos ao longo da história, ao desviarem do conceito de liberdade política defendido por Arendt, provocaram uma confusão conceitual generalizada e diversos prejuízos à política sem precedentes. Essa ruptura, corroborada pelos intelectuais e apontada pela filósofa em suas obras, foi o ponto chave na filosofia arendtiana à medida que serviu de motivação para que não

¹⁴⁶ Ibidem, p. 52.

¹⁴⁷ Dias, Lucas. Liberdade. In: Correia, 2022, p. 219-220.

¹⁴⁸ O ator político, em primeiro momento, torna-se importante para a política. No segundo momento, Arendt, ao retomar a discussão sobre esse tema, afirma que o espectador é mais importante, de certo que, acompanhando todas as decisões tomadas em público por todos, é por meio dele que provem o significado das ações para todos. (Cf. Fry, 2010, p. 75).

apenas fosse compreendida as diferentes teorias e experiências que levaram a separação entre liberdade e política, mas também as influências que permitiram a dissolução do espaço público e o aparecimento de organizações totalitárias na modernidade. Por esse motivo, imbuída por essa problemática, Hannah Arendt buscou resgatar o sentido político do conceito de liberdade, que foi substituído por uma liberdade pautada em um sentimento interno que colabora para o afastamento dos indivíduos da esfera pública.

Portanto, a temática sobre liberdade é um assunto de grande valor para Hannah Arendt, sobretudo porque tem relação direta com os fatos vividos por ela, após a República de Weimar. Nesse sentido, a proposta para restabelecer a ligação entre liberdade e política seria uma forma de combate aos regimes totalitários que estavam ascendendo na modernidade, visto que tais regimes se utilizavam do esfacelamento da política e da indiferença das pessoas pela vida pública, que são frutos da desestruturação da política, como meios essenciais para a sua propagação. Por isso, o totalitarismo foi visto como um perigo à condição humana, por ser um regime que não está fundamentado na liberdade e por não suportar a espontaneidade das ações e a pluralidade humana na política.

Antes de iniciar a discussão sobre essa temática, faz-se necessário apontar os caminhos que conduzirão esse subcapítulo, a fim de compreender a perspectiva de liberdade arendtiana e as motivações que a levaram a criticar os intelectuais que colaboraram para a marginalização da política. No primeiro momento, será visto como os cristãos e a tradição da Filosofia se afastaram do conceito de liberdade proposto por Arendt. Após isso, nessa mesma seção, serão expostos os motivos pelos quais essa falsa concepção contribuiu para a marginalização da política e, consequentemente, para a diminuição da participação dos homens no espaço público. No segundo momento, serão expostos os critérios fundamentais, na visão de Hannah Arendt, para o estabelecimento da liberdade na política. E na sequência, para fechar essa etapa, será tratado sobre os equívocos dos liberais modernos em relação ao conceito de liberdade. Por fim, no terceiro momento, será explicada a relevância do esfacelamento da política, promovida pela má interpretação do conceito de liberdade, para o estabelecimento de regimes totalitários ao longo do século XX.

No início do capítulo destinado a liberdade, na obra *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt começa uma reflexão sobre uma possível dificuldade em estabelecer uma definição para o conceito de liberdade, por conta das contradições existentes entre o que informa a consciência humana e o que dizem as experiências cotidianas. Essa dificuldade, apontada pela pensadora teuto-americana, quase que de imediato, pode levar a um questionamento acerca dessa presente temática: seria a liberdade uma realidade interior ou exterior ao homem? Quais seriam as

influências da liberdade na vida em comunidade? Nessa mesma obra, Arendt parece mostrar que esses questionamentos estão relacionados ao campo prático e que, por esse motivo, não deve ser separado das questões políticas.¹⁴⁹ Em função disso, a pensadora teuto-americana defendeu que a liberdade política não deve ser esquecida ou colocada à marginalidade, como fez a tradição filosófica, mas justamente o inverso disso, visto que tal fenômeno não tem por motivação o pensamento humano, como defendeu Kant em suas teorias ao tratar sobre a diferença conceitual entre razão pura e razão prática:¹⁵⁰

Kant salvou a liberdade desse duplo assalto, através da distinção entre uma razão teórica ou “pura” e uma “razão prática” cujo centro é a vontade livre, pelo que é importante ter em mente que o agente dotado de livre-arbítrio, que é na prática importantíssimo, jamais aparece no mundo fenomênico, quer no mundo exterior dos nossos cinco sentidos, quer no campo da percepção interior mediante a qual eu percebo a mim mesmo.¹⁵¹

Essa discussão sobre a concepção filosófica de liberdade, ligada às atividades do espírito, aparece pela primeira vez no pensamento cristão, mais especificamente nas experiências do apóstolo Paulo ao adotar a liberdade da vontade (experiência interna) como uma forma de negar o pecado. E, posteriormente, nos escritos de Santo Agostinho, quando desenvolve a noção de liberdade da vontade baseada na ideia de livre-arbítrio (experiência interna), cujo fim é o controle dos desejos do corpo, através da racionalização do pecado. Para Arendt, o bispo e Hipona foi o responsável por inaugurar na Filosofia a ideia de liberdade da vontade como uma experiência interna e que, por esse motivo, acabou influenciando diversos pensadores sobre a concepção de liberdade fora da vida cotidiana. Na ótica arendtiana, essa forma de conceber a liberdade é antipolítica, pois em nenhum momento os cristãos tinham a intenção de tratá-la como uma forma de viver em uma política autêntica, mas sim como uma forma de alcançar os bens eternos. Vale ressaltar, mesmo que de última hora, que a liberdade foi uma das últimas questões que os pensadores da Filosofia concentraram a sua atenção, o que possivelmente justifica a distorção feita por eles ao desvirtuarem esse fenômeno do âmbito político, que é o seu campo original.¹⁵²

Essa forma de compreender a liberdade, como um sentimento interno, não só colabora para o esvaziamento da política, mas também para a exclusão do mundo exterior ao homem, onde a liberdade se manifesta. Para Hannah Arendt, a liberdade sempre foi tomada sob o

¹⁴⁹ Arendt, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 9. ed. Tradução Mauro W Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022b. p. 221.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 221-222.

¹⁵¹ Ibidem, p. 223.

¹⁵² Dias, Lucas. Liberdade. In: Correia, 2022, p. 215-116

aspecto da vida cotidiana e não como um problema filosófico, como trataram os pensadores cristãos e os da tradição. Nessa perspectiva, a liberdade só possui sentido efetivo na esfera pública, através da manifestação espontânea da ação, ao passo que não há como falar de ação e política sem considerar a existência da liberdade. Apesar disso, vale a pena ressaltar que, a esfera pública pressupõe que os indivíduos estejam inseridos em uma comunidade politicamente organizada em que as ações dos indivíduos não tenham como fim a superação das necessidades básicas, como fazem algumas sociedades tribais, mas sim o cuidado com o mundo comum¹⁵³. Por esse motivo, a pensadora teuto-americana pondera que o estar liberado das exigências do mundo contribui para que os indivíduos se preocupem com a vida em comunidade, visto que tais necessidades estão ligadas à esfera privada e não à esfera pública¹⁵⁴.

O autocontrole proposto pelos cristãos, representado pela assertiva “quero, mas não posso”, trouxe consequências graves para a política, pois a vontade quando está relacionada ao eu, colabora para a diminuição da liberdade dos indivíduos no mundo e para o estabelecimento de regimes tirânicos, semelhantes aos modelos ideais de política (idealismo político) proposto por Platão, na qual deve vigorar o cumprimento dos homens às exigências políticas determinadas. Para Arendt, se os homens tivessem a experiência da liberdade na realidade mundanamente tangível, relativizaria a liberdade interior, ainda mais que esse sentimento interior pressupõe uma saída do mundo onde a liberdade lhe foi negada para viver em uma realidade que jamais ninguém terá acesso, conforme explicou na obra *Entre o passado e o futuro*:¹⁵⁵

O espaço interior onde o “eu” se abriga do mundo não deve ser confundido com o coração ou a mente, ambos os quais existem e funcionam somente em inter-relação com o mundo. Nem o coração nem a mente, mas a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam, portanto, de uma condição mundana que, desde a Antiguidade primitiva até quase a metade do século XIX, foi unanimemente considerada como sendo um pré-requisito para a liberdade.¹⁵⁶

Portanto, ao contrário da concepção cristã, a liberdade arendtiana se assenta na possibilidade de ação no mundo manifestada no espaço público, desde que haja uma superação da qualidade de *animal laborans*¹⁵⁷. Para a pensadora teuto-americana, a liberdade é considerada a razão de ser da política (*raison d'être*) e o motivo pelo qual os homens vivem

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Arendt, 2022b, p. 227.

¹⁵⁵ Arendt, 2022b, p. 226.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 225

¹⁵⁷ Ibidem, p. 227.

politicamente organizados. A partir dessas explanações, exposta em suas obras, nota-se que essa discussão representa o ponto máximo em sua teoria política, uma vez que a intenção da filósofa é expor os perigos decorrentes do mal uso da concepção de liberdade para a existência humana no mundo, para que assim, possa redirecioná-la para o campo política novamente¹⁵⁸. Através dessa perspectiva, comprehende-se, também, que a liberdade é uma atividade da vida política, manifestada por meio da ação, em um espaço comum. Assim sendo, a liberdade é um fenômeno concreto, que não provém do diálogo consigo mesmo e tampouco nasce com os indivíduos. Esse fenômeno é uma conquista que tem sua origem nas cidades gregas, lugar que deu origem ao sentido de liberdade, por viverem politicamente organizados, através de espaços propícios para as discussões de assuntos em comum.

Após esclarecer o conceito de liberdade e suas distorções, Hannah Arendt encontrará na tradição grega e romana os fundamentos necessários para a discussão política. Na obra *Entre o passado e o futuro*, a pensadora teuto-americana enfatiza que o sentido genuíno de liberdade tem origem nas cidades gregas politicamente organizadas, onde eram propiciadas as discussões sobre assuntos em comum. Apesar disso, ainda que o verdadeiro sentido de política fosse colocado em prática pelos gregos, isso não era garantia para a manifestação da liberdade na esfera pública. De acordo com a filósofa alemã, a liberdade só pode se concretizar quando são obedecidos os três critérios básicos para isso, que são: não estar preso às necessidades básicas de sobrevivência, agir na companhia dos demais homens e estar inserido em um espaço politicamente organizado¹⁵⁹. Por esse motivo, a Grécia antiga, na visão arendtiana, torna-se exemplar, uma vez que os gregos transformaram a liberdade em uma experiência demonstrável, concreta e tangível, através de uma política genuína, representada pelas grandes assembleias gregas (*ágora*).

No entanto, esse tipo de argumento acabou dando forças para que os liberais modernos, posteriormente, compreendessem negativamente a política como a responsável por cercear a liberdade dos indivíduos, conforme explica Arendt no trecho de sua obra:

Não estaria correto, afinal de contas, o credo liberal – “Quanto menos política mais liberdade”? Não é verdade que, quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior é o domínio deixado à liberdade? Com efeito, não medimos com razão a extensão da liberdade em uma comunidade política qualquer pelo livre escopo que ela garante a atividade aparentemente não políticas, como a livre iniciativa econômica ou a liberdade de ensino, de religião, de atividades culturais e intelectuais? Não é verdade, como todos acreditamos de algum

¹⁵⁸ Ibidem, p. 227.

¹⁵⁹ Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, TAS, Australia: Cambridge University Press, 1994. p. 214.

modo, que a política é compatível com a liberdade unicamente porque e na medida em que garante uma possível liberdade com relação à política? Essa definição de liberdade política como uma potencial liberdade com relação à política não nos é reclamada meramente pelas nossas experiências mais recentes; ela desempenhou um amplo papel na história da teoria política. Não necessitamos ir além dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, que, na maioria das vezes, simplesmente identificavam liberdade política com segurança. O propósito supremo da política, “a finalidade do governo”, era a garantia da segurança; por sua vez; a segurança tornava possível a liberdade, e a palavra “liberdade” designava a quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político.¹⁶⁰

A partir da filosofia de Montesquieu, acerca das formas de governo, e das argumentações expostas acima, Hannah Arendt aproveita para explicitar que “os princípios não operam no interior do eu como o fazem motivos [...], mas como que inspiram do exterior”¹⁶¹ e estes, por sua vez, estão ligados aos eventos do próprio mundo, manifestos no próprio ato realizador. Em outras palavras, a liberdade só existe no mundo quando os homens se manifestam através de suas ações, no qual esses princípios inspiradores (princípios mundanos) são atualizados¹⁶². Assim, deste modo, a proposta de Arendt tem por intuito relacionar liberdade e ação, através do conceito de pluralidade humana, que é a condição para a existência da liberdade:

Assim, a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero. Uma vez que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades, onde o relacionamento de muitos que vivem juntos é, tanto no falar quanto no agir, regulado por um grande número de *rapports* – leis, costumes, hábitos e similares. Em outras palavras, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo[I-and-myself] dual para um nós plural.¹⁶³

Portanto, através da perspectiva arendtiana, nota-se que a máxima liberal, que utiliza a ideia de liberdade para fins privados, não pode ser aplicada em todas as esferas humanas, inclusive na política, visto que essa concepção liberal separa liberdade de política, ao invés de relacioná-las. Nesse contexto, os últimos acontecimentos sociais e da política, nos séculos XIX e XX, propiciaram a compreensão de que a política era a responsável por todo o processo humano, desde seus interesses particulares às necessidades biológicas básicas. No entanto, essa noção de segurança, baseada na má concepção de liberdade, ainda é levada em consideração na

¹⁶⁰ Arendt, 2022b. p. 228-229

¹⁶¹ Ibidem p. 232

¹⁶² Dias, Lucas. Liberdade. In: Correia, 2022, p. 216.

¹⁶³ Arendt, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 4 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.p. 336.

política atual, por estar vinculada ao desenvolvimento uniforme do processo vital dos seres humanos¹⁶⁴. Por isso, em nome da liberdade, a política é feita de maneira incorreta, ao colocar em risco os interesses públicos dos indivíduos, surgida por meio da distinção entre política e a de liberdade. Nesse intuito, o que se percebe é que a liberdade passou a ter uma dimensão despolitizada e ligada às necessidades sociais, e não no que realmente interessa, que é a possibilidade de partilha do governo por parte dos políticos¹⁶⁵.

A forma como os modernos passam a conceber o conceito de liberdade, caracteriza o sujeito como um indivíduo passivo e sem ação. Além do mais, em relação a esfera pública, nota-se que não há mais a separação entre o público e o privado, o que contribuiu diretamente para a ascensão da esfera social e para o esvaziamento do espaço público. Nessa perspectiva, a partir desse contexto, começa a surgir uma sociedade atomizada e instrumentalizada, por conta da transformação do espaço público em um ambiente administrativo, ligado às necessidades humanas. Essa concepção de liberdade no período moderno, também colaborou para a destruição da política e para a ascensão do poder soberano, na qual em nome do livre-arbítrio dos homens, surge um poder central que representa a todos. Essa representação, por seu turno, está fundamentada na negação da liberdade por parte dos próprios indivíduos, da mesma forma como defendeu Rousseau em seus escritos que diz que o poder dos homens é soberano, da mesma forma que a força política está na vontade individual¹⁶⁶. A partir da visão arendtiana, essa concepção de liberdade, baseada na liberdade liberada, converte os homens em *animal laborans* e o Estado soberano, no político-governante, semelhante ao modelo platônico, que levava o filósofo a dirigir uma cidade ao seu próprio gosto.¹⁶⁷

Portanto, comprehende-se que a ideia moderna de soberania atinge diretamente aos indivíduos e aos principais fundamentos da política. Por essa razão, Hannah Arendt passou a defender que “se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar”¹⁶⁸, pois do contrário, o espaço público, ao invés de ser o palco das manifestações da liberdade, será transformado em um espaço que vigorará a opressão aos indivíduos, por não ser possível admitir, no contexto político, a pluralidade humana dos indivíduos¹⁶⁹. Nessa perspectiva, o totalitarismo, diante de uma política esfacelada, busca meios para se efetivar na sociedade, a fim de subverter a ordem e a dominação absoluta sobre os indivíduos. O terrorismo

¹⁶⁴ Id., 2022b, p. 230.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Rousseau. *O contrato social: princípios do direito político*. 3. ed. Tradução Antônio De Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999. passim.

¹⁶⁷ Dias, Lucas. Liberdade. In: Correia, 2022, p. 217-218

¹⁶⁸ Arendt, 2022b, p. 248

¹⁶⁹ Fry, 2010, p. 92.

imposto pelos regimes tirânicos também transforma a comunidade em uma sociedade de massa, implanta novas ideias e condiciona os indivíduos às suas necessidades, até alcançar a obliteração do espaço público por completo. Por isso, não seria de todo exagerado, baseado na visão de Arendt, afirmar que os eventos modernos, com o auxílio da tradição da filosofia, possibilitaram que essas sementes fossem plantadas.¹⁷⁰

Em suma, essa discussão sobre liberdade, baseada na tradição filosófica e cristã, deve ser considerada como repletas de concepções antipolíticas, uma vez que essas filosofias consideraram a liberdade como um fenômeno interno, quando na realidade deveria ser visto como um fenômeno externo ao indivíduo. Segundo Arendt, o ato livre surge de algo diverso e espontaneamente, cuja manifestação de princípios só acontece através da ação no mundo, por meio de oportunidades surgidas no próprio mundo. Esses princípios, por sua vez, podem ser representados pelos termos virtude (do grego *areté*) ou excelência (do grego *aeí aristeuēin*), que tem por intuito a realização de uma ação melhor para ser melhor, pois a perfeição da ação não está na meta que se pretende alcançar, mas sim no ato em si, já que todo agir contém um elemento de virtuosidade. Portanto, a liberdade se inicia no mundo, isto é, no mundo concreto e tangível. E a manifestação de princípios e o surgimento da liberdade, por sua vez, estão ligados à ação dos homens, já que agir e liberdade podem ser considerados sinônimos. Nesse sentido, o que pode ser percebido é que a proposta de Hannah Arendt se assenta na necessidade de devolver a liberdade aos cidadãos, através da participação ativa na sociedade. Associado a isso, a pensadora também argumenta que não é possível que os conselhos populares sejam controlados por pessoas ligadas à partidos políticos ou representantes de ideologias radicais, porque tais pessoas não têm por objetivo o desenvolvimento da participação de todos, como salienta Canovan ao afirmar que a liberdade não significa participar de algo que já foi pré-montado pelos governos, mas algo que, a partir da decisão popular, sejam guiados os programas governamentais¹⁷¹. Enfim, a partir de todo o exposto, comprehende-se que o fenômeno da liberdade está intimamente conectado aos conceitos de natalidade, pluralidade e ação. No caso da natalidade ao ser relacionada com a liberdade, por exemplo, colabora para a inserção de novos indivíduos no mundo e, consequentemente, para o estabelecimento de novidades no mundo¹⁷². Por fim, em relação a ação, há uma demonstração da liberdade quando existe o respeito às diferenças de perspectivas (pluralidade). Portanto, a política enquanto pressuposto da liberdade, só pode existir dentro da comunidade humana. A formação da comunidade

¹⁷⁰ Ibidem, p. 91.

¹⁷¹ Canovan, 1992, p. 214.

¹⁷² Ibidem.

humana, por seu turno, gera uma teia de relações humanas, que é uma forma dos homens se relacionarem e se unirem, através do discurso e da ação. Vale esclarecer, além de tudo, que ao abordar sobre o tema da teia de relações, Hannah Arendt, ao contrapor a ideia de Heidegger, esclarece o significado de mundo e explica a relação desse conceito com a ideia de pluralidade, conforme será visto no subcapítulo seguinte.¹⁷³

2.3. A teia de relações e a construção da comunidade humana.

A discussão sobre o fenômeno da liberdade abriu outros caminhos para o esclarecimento da importância da construção humana, pautada na participação política, na concepção de pluralidade e na entrada de novos indivíduos, através do fenômeno da natalidade. No subcapítulo anterior, foi tratado que o homem não é um ser isolado do mundo e que, por essa razão, necessita que esteja inserido dentro de uma comunidade para que possa, através da ação e das palavras, aparecer entre os demais, uma vez que um ser privado não possui dignidade e tampouco reconhecimento na comunidade dos viventes. Inversamente a essa ideia, também foi compreendido que o totalitarismo seria uma ameaça à liberdade e à existência humana, na medida que rebaixa o indivíduo a um ser politicamente passivo, acaba com as relações entre as pessoas e destrói a organização política, ao ponto de levar os indivíduos a perderem seus direitos e a noção de espaço público. Por essa razão, Hannah Arendt propõe, por intermédio de seus escritos, uma reconciliação com o mundo, através da vivência em comunidade, para que possamos alcançar o reestabelecimento do sentido de existência e da liberdade humana.

A ideia de ação, proveniente de outros pensadores da tradição, também cooperou para que a filósofa teuto-americana cunhasse a teoria acerca da origem da ação, que para ela não procede do homem em si, mas sim dos homens no espaço público. No entanto, vale pontuar que Arendt também considerou a discussão dos gregos e dos romanos sobre o sentido dado a ação como sinônimo de começar e continuar, o que lhe possibilitou o desenvolvimento do sentido de liberdade, como foi visto na seção anterior a esse subcapítulo. Por essa razão, com base na ótica arendtiana, a ideia de ação exige a construção de relações entre os indivíduos, a fim de que possam ser vistas e ouvidas, cujo fim é a formação da teia de relações humanas.

Deste modo, com base em toda a discussão anterior, Hannah Arendt se debruçou em explicar a ideia de mundo e a sua conexão com as concepções de relações humanas e de pluralidade humana. Para compreender esse raciocínio, essa discussão será separada em três

¹⁷³ Ibidem.

momentos importantes: no primeiro momento, será exposta a ideia de Hannah Arendt sobre o conceito de mundo comum, baseada na diferenciação entre as concepções de público e privado. No segundo momento, será abordada a ideia de teia de relações, com base nas considerações feitas sobre o desvelamento do homem no mundo comum e os principais cuidados e virtudes que os indivíduos devem ter na vida pública. Por fim, no terceiro momento, será tratado sobre o fenômeno da pluralidade para o estabelecimento da política, enquanto fenômeno essencialmente humano que garante o bem da vida em comum.

Na obra *A condição humana*, mais especificamente no tópico intitulado *O domínio público: o comum*, Hannah Arendt desenvolveu a noção de mundo comum com base nas ideias de ação, natalidade e liberdade. No entanto, a ideia trazida nessa obra, está relacionada à concepção de público, representadas sob dois significados diferentes: a primeira interpretação dada a esse conceito diz respeito ao espaço como palco para que os homens possam ser vistos e ouvidos, na presença de outros indivíduos que são os expectadores e os colaboradores de suas experiências. Nesse caso, a preocupação de Arendt é explicitar que tudo que possui vida deve ser visto e aparecer para os demais, pois do contrário, a sua própria existência deixaria de ter sentido. Já a segunda interpretação dada ao conceito de público está ligada à concepção de mundo como um produto construído pelas mãos humanas, e não como um ambiente natural que os demais animais também fazem parte. Na visão arendtiana, esse mundo é fruto da produção humana, que abarca tanto os artefatos fabricados pelo próprio homem (produção material - tecnologias e construções), quanto os negócios realizados entre eles (produção imaterial – relações estabelecidas entre os indivíduos).¹⁷⁴

A partir da segunda interpretação arendtiana dada sobre o mundo, é possível compreender que a convivência humana exige dos indivíduos, na realidade mundana construída com os recursos oferecidos pela natureza, um espaço-entre (*in-between*), para que possa ser “operado um relacionamento entre si, ao mesmo tempo que os mantém separados”¹⁷⁵. Em relação a esse movimento de relacionamento entre os homens, Hannah Arendt enfatiza que tudo que é construído pelas mãos humanas, colabora para a estabilidade da vivência dos indivíduos no mundo. Para ela, o espaço-entre só existe graças à ação coletiva dos indivíduos, em razão das ações e das palavras estarem baseadas na pluralidade humana. Já a respeito do movimento de separação, a filósofa argumenta que, contrapondo ao que é público, inerente aos indivíduos enquanto pessoas, também existe a realidade relativa à individualidade do homem. Portanto, essa diferença entre os espaços humanos, mostra a dinâmica e a diferença entre o espaço público

¹⁷⁴ Chaves, Rosângela. Espaço público. In: Correia, 2022, p. 142.

¹⁷⁵ Ibidem.

e o espaço privado, que deve ser bastante esclarecido para que não haja mistura de assuntos de ordem privada nos espaços destinados ao que é coletivo, conforme explica Odílio Aguiar, em seu artigo intitulado *O direito, o comum e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt*:¹⁷⁶

Arendt interpreta o comum como interesse. Interesse não é o que está dentro das pessoas, ligando ao egoísmo ou restrito à posse ou uso das coisas. Na autora, ele está fora e reúne os membros da comunidade [...]. Na obra *A condição Humana* (p.28, 64, 68, 71) afirma esse princípio como *in-between e inter-esse*. No primeiro termo ressalta a dimensão espacial. O “espaço-entre” indica a dimensão do comum que garante um lugar no mundo aos seus membros igualmente tratados. Nesse lugar é garantida a atuação sobre o mundo através do trabalho, da fala e da ação espontânea. Esse espaço tem a capacidade de relacionar sem homogeneizar; protege, a pluralidade e a diversidade humana.¹⁷⁷

Com base no exposto, não seria correto interpretar a concepção arendtiana de interesse como sinônimo de ganância, mas sim como algo relativo ao que está entre os homens (*inter-esse*). Agora, em relação ao segundo sentido, o espaço-entre representa a ideia de palco comum onde acontece a manifestação dos indivíduos, por ser um lugar em que todos são tratados de maneira igual. A partir dessas ponderações, contudo, comprehende-se que o convívio humano é de suma importância na filosofia arendtiana, na medida que esse conceito se relaciona com as ideias de público e comum.

Ainda em relação às ponderações anteriores, é possível ser visto que as ideias arendtianas de público (*koimon* – comum/público) e privado (*idion*) têm como referência a organização política feita pelos gregos, na qual a primeira palavra simboliza o espaço destinado ao que é comunitário (*politikos*). E o segundo termo, o espaço familiar, destinado à gestão de sua economia e de seu próprio lar (*oikia*)¹⁷⁸. Para os gregos, o espaço privado estava sujeito às necessidades básicas dos indivíduos, não porque eram considerados os gestores de suas casas, mas porque estava ligado às produções em geral e à conservação da vida (*homo faber*). Em contrapartida, o espaço público, por sua vez, se caracterizava pela liberdade e igualdade dos homens (*isonomia*) – princípios que regem o espaço público. Segundo Hannah Arendt, o homem que se priva do contato com seus pares, deixa de existir no mundo, já que suas ações só têm sentido no meio de seus espectadores, em um mundo comum. É importante salientar que o mundo comum, na visão arendtiana, deixa de existir quando passa a ser uma realidade baseada

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Aguiar, Odílio. *O direito, o comum e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt*. Filosofia Unisinos, v. 20, n. 3, p. 278–284, 6 dez. 2019. p. 281.

¹⁷⁸ Chaves, Rosângela. Espaço público. In: Correia, 2022, p. 143

na visão singular ou no silenciamento de todos, cujas consequências são a alienação dos indivíduos do mundo e a perda das experiências mundanas.¹⁷⁹

Portanto, com a inserção na vida pública, os indivíduos podem interagir uns com os outros, através da partilha com seus semelhantes, formando o que Arendt chamou de teia de relações. No entanto, essa afinidade entre os indivíduos, exige de cada pessoa uma resposta sobre quem é o homem (singularidade) e quais as suas qualidades que os fazem ser semelhantes aos demais (generalidade). Para Hannah Arendt, não é possível que seja definida a essência dos indivíduos, como é de costume das pessoas ao nomear os elementos da natureza que estão ao seu dispor, uma vez que o ser humano é um ser incerto. Por essa razão, contudo, o homem só pode ser conhecido por meio de sua manifestação no mundo, através de suas ações e discussões daquilo que é de interesse de todos.

Na obra *A condição Humana*, a pensadora teuto-americana deixou explícito que o espaço-entre, por ser subjetivo e não tangível, deve ser formado por discussões provenientes dos interesses mundanos¹⁸⁰. Nesse caso, a realidade intangível retratada, representa a teia de relações formulada por Arendt, que se caracteriza, por sua vez, como um espaço destinado ao campo da política e não ao campo material, como fizeram os materialistas, que erroneamente negaram a singularidade das pessoas e o seu desenvolvimento. Para a filósofa teuto-americana, como já foi abordado inúmeras vezes, o desenvolvimento do indivíduo acontece somente por meio da ação e do discurso, durante a sua inserção no mundo. A ação e o discurso, por seu turno, trazem novos inícios para as histórias das pessoas, sobretudo para os recém-nascidos, que passam a experimentar o mundo formado pelas divergências de opiniões e intenções. Essas opiniões e intenções diversas, segundo a pensadora teuto-americana, colaboram para o desenvolvimento de produções de histórias singulares, de maneira que tais histórias, devidamente registradas e documentadas, sejam recontadas e utilizadas para o bem da comunidade. Nessa linha de pensamento, comprehende-se que as histórias humanas se caracterizam por essa pré-condição política no mundo, uma vez que toda narrativa histórica individual acontece entre os dois fenômenos que marcam a vida de um indivíduo, que são o início (nascimento) e o seu fim (morte). Por outro lado, a história da humanidade, inversamente a do homem, não tem começo e tampouco fim. Portanto, “ninguém é autor de sua própria

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Hannah Arendt explica a conexão entre a opinião e o espaço comum. A opinião (*doxa*) pode ser entendida como “aquilo que me parece”, do mundo “tal como ele se me revela”. Nesse sentido, a opinião é a apresentação de como o mundo se desvela para cada um. Portanto, a opinião revela a expressão que pertence ao espaço público da aparência, em que as ações e as palavras ganham sentido. A relação entre a *doxa* e espaço público revela que a esfera pública seja um espaço de discussão e de eloquência, sem usar a violência, como faziam os bárbaros (Cf. Ibidem, p. 145.).

história de vida”¹⁸¹, pois toda história singular está atrelada às ações iniciadas no mundo, anteriores ao nascimento dos indivíduos.¹⁸²

Na visão arendtiana, a história é composta por muitos atores que acabam formando um livro de contos. Entretanto, esses autores não devem ser vistos da mesma maneira como interpretaram os modernos ao supor que deve existir um sujeito ativo (herói) que contribua para as decisões e as ações tomadas em uma determinada sociedade¹⁸³. Com base na teoria platônica sobre a condução da história dos homens, Hannah Arendt fez questão de explicar que os indivíduos não podem ser concebidos como marionetes que são conduzidas por uma mão invisível, como bem pensava Adam Smith ao propor essa forma de pensar em suas teorias acerca das questões econômicas:

A invenção do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental, mas não corresponde a qualquer experiência real. Com essa invenção, a história resultante da ação é falsamente interpretada como uma história ficcional, na qual um autor realmente puxa os cordões e dirige uma peça. A história ficcional revela um produtor, tal como qualquer obra de arte indica claramente que foi feita por alguém – e isso não é próprio do caráter da história mesma, mas apenas do modo pelo qual ela veio a existir. A diferença entre a história real e a ficcional é precisamente que esta última é “criada” [made-up], enquanto a primeira não o é de modo algum. A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem um criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso.¹⁸⁴

Nesse sentido, não há outro caminho possível para conhecer alguém do que pela sua própria biografia, através de tudo que deixou e produziu durante o ínterim de sua vida no mundo. No entanto, segundo a perspectiva arendtiana, o herói não precisa ter qualidades inimagináveis, como são as dos personagens produzidos pelos filmes de Hollywood quando salvam o mundo de forças negativas, mas sim de qualidades que sejam pautadas na coragem e possa exigir do indivíduo a disposição para agir, falar e iniciar a sua própria história no mundo, da mesma maneira que fez Homero ao definir o herói como aquele que participou das aventuras troianas¹⁸⁵. Assim sendo, o herói é aquele que não quer permanecer distante da vida pública. Seria o indivíduo que faz questão de levar em consideração a sua existência e que sabe da importância do desvelamento para a manutenção de sua liberdade, ainda mais que liberdade e

¹⁸¹ Arendt, *Entre o passado e o futuro*. p.228

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ibidem, p. 229.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 230.

¹⁸⁵ Ibidem. p. 231.

a coragem são conceitos que estão conectados, pois sem a coragem, não há como falar em liberdade.¹⁸⁶

A coragem é um elemento crucial para que os homens e mulheres superem seus limites e abandonem a vida idiota (*idion*) para viverem na vida dos interesses comuns, que estão além das necessidades básicas de todo o indivíduo. Por essa razão, a coragem, a partir da perspectiva da política, é uma das virtudes cardeais importantes, cuja característica é a disposição para arriscar a sua própria vida e negar o servilismo do que é privado, conforme pode ser visto no livro *Introdução à política*:¹⁸⁷

Essa concepção, de que só pode ser livre quem está disposto a arriscar sua vida, nunca mais desapareceu de todo de nossa consciência; o mesmo vale para a ligação entre coisa política e perigo e risco. A coragem é a mais antiga das virtudes cardeais da política e ainda hoje pertence às poucas virtudes cardeais da política, porque só podemos chegar no mundo público a todos nós – que, no fundo, é o espaço político – se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada.¹⁸⁸

Portanto, a coragem colabora para escutar as diferentes perspectivas no espaço público, a fim de resgatar a política como uma forma de escrever a história dos homens, perdida na modernidade com o esgarçamento da esfera pública e dos interesses comuns¹⁸⁹. Na filosofia de Maquiavel, Hannah Arendt encontra sustentação para sua teoria acerca da política, pois o pensador moderno utilizou a coragem como uma contraposição entre a vida privada e a vida pública. Para ela, baseada nessa concepção, a ação exige coragem, enquanto o medo, gera um sentimento antipolítico que colabora para o fim da liberdade humana. Nesse sentido, a coragem deve ser a inspiração dos cidadãos e a motivação para estarem sempre prontos para lutar por seus direitos que estão sob risco de ameaça. Sendo assim, a natalidade, a liberdade e a ação política, se não tiverem como motivação a coragem, perderão todo o sentido, já que o medo pode levar ao risco de perder a vida e de ser guiado por políticas que reduzem a liberdade humana à bens ligados à sobrevivência. Por essa razão, a política deve ser encarada como a discussão de interesses comuns no espaço público, formado por homens e mulheres que estejam prontos para as consequências diversas que possam surgir.¹⁹⁰

¹⁸⁶ O conceito de coragem, tratada pelas obras de Hannah Arendt, pode ser compreendida de diferentes maneiras: a primeira é pensar esse conceito por meio da perspectiva grega, que tratava os heróis como os poucos que tinham a status de cidadão. Já a segunda perspectiva, a partir dos primeiros textos da autora que aborda sobre a questão judaica, na qual reivindicava que as lideranças judaicas formassem um exército para combater o antisemitismo ou que tomassem atitudes no campo político para garantir a liberdade dos indivíduos. (Cf. Ribeiro, Nádia. Coragem. In: Correia, 2022, p. 110.).

¹⁸⁷ Arendt, 2022b, p. 43-44.

¹⁸⁸ Arendt, Hannah. *O que é política?* 16. ed. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand, 2022c. p. 53.

¹⁸⁹ Ribeiro, Nádia. Coragem. In: Correia, 2022, p. 110.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 109-112.

A discussão sobre o conceito de público colabora, da mesma maneira, para a percepção de conceitos importantes que estão em torno da ideia de comum e da presença do outro no espaço público, que são as ideias de singular e comum. A partir da relação entre esses dois conceitos, a filósofa teuto-americana pôde afirmar que no mundo existem homens no plural e não no singular, porque a comunalidade é sustentada pela pluralidade (condição humana) e não por apenas um indivíduo, embora cada ser humano seja único e irrepetível¹⁹¹. A despeito disso, essa questão acerca da pluralidade humana também contribuiu para que a filósofa alemã a compreendesse como um elemento essencial para política, na medida que torna possível o equilíbrio entre as dimensões comum e singular dos indivíduos¹⁹². Por essa razão, na visão arendtiana, os homens com as suas singularidades devem interagir e compartilhar o mundo, a fim de que a comunalidade seja desenvolvida para o bem de todos.

Portanto, a pluralidade é a *condition per quam* da política, que exige de todos a sua “co-presença” para que a comunalidade dos homens possa efetivamente acontecer¹⁹³. Ao pensar a política desta forma, o homem consegue ampliar a sua compreensão sobre a solidão (*loneliness*) e a forma individualista de encarar a realidade, facilitadas pelos regimes totalitários. Nessa perspectiva, a realidade totalitária coloca a condição humana em situação de dificuldade ao destruir tudo o que é comum aos homens e por relacionar a liberdade às necessidades humanas, a fim de que seus objetivos sejam alcançados¹⁹⁴. Além disso, a pluralidade, quando deveria ser vista como motor de novos inícios, passa a ser extinta. Em seu lugar cria-se uma massa amorfa e uniforme que age planejadamente, ao ponto de não conseguir por si só analisar a realidade que vive. Dada às devidas proporções ao fenômeno da pluralidade, comprehende-se que cada ser é singularmente diferente do outro ao mesmo tempo que é politicamente igual aos demais, ainda mais quando usa de sua capacidade para discursar no espaço em comum, conforme explica Hannah Arendt:

Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. Abolir as cercas da lei entre os homens - como o faz a tirania - significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade. O terror total usa esse velho instrumento da tirania, mas, ao mesmo tempo, destrói também o deserto sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si. Esse deserto da

¹⁹¹ Arendt, 2022, p. 10.

¹⁹² Rocha, Antonio. Comum. In: Correia, 2022, p. 94.

¹⁹³ Arendt, Op.cit., p. 9.

¹⁹⁴ Aguiar, 2019, p. 282.

tirania certamente já não é o espaço vital da liberdade, mas ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes.¹⁹⁵

Em suma, com a colaboração de Arendt sobre o espaço público, pôde-se compreender a fragilidade do mundo e as tentativas de redução da condição humana ao mundo privado. Além disso, essa mesma discussão também possibilitou que Arendt modificasse a concepção de ser heideggeriana ao defender que o ser-no-mundo é ser com os outros¹⁹⁶. Essa mudança, por seu turno, lhe permitiu enriquecer o conceito de mundo e elevar a importância da natalidade para a vida pública¹⁹⁷. Por outro lado, compreendeu-se, da mesma maneira, que o *interespaço* deve ser encarado como um palco que os homens possam discutir seus interesses coletivos e agir juntamente com os outros. No caso inverso a esse, se os homens fogem dessa realidade, passam a agir da mesma forma como os filósofos da tradição, que negaram a sua responsabilidade com o mundo ao se calarem diante da implantação do regime totalitário na Alemanha. Em síntese ao que foi exposto, o espaço público, formado pelas teias de relações, tem como fundamento a pluralidade humana para o estabelecimento da política, uma vez que não há como falar em política fora desse contexto. Para a sua efetivação, contudo, faz-se necessário compreender a noção do que é política e como age os movimentos totalitários contra o fenômeno da liberdade, conforme será discutido ao longo do terceiro capítulo.

¹⁹⁵ Arendt, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 619.

¹⁹⁶ Kattago, Siobhan. Hannah Arendt sobre o mundo. In: Hayden, 2020, p. 80.

¹⁹⁷ Hayden, 2020. p. 28.

3. CAPÍTULO III: A RELAÇÃO ENTRE *AMOR MUNDI* E AÇÃO POLÍTICA.

3.1. A alienação do homem como fuga da esfera pública.

No capítulo anterior, através da análise sobre os fundamentos da política arendtiana, pode-se compreender as ideias sobre natalidade, pluralidade, liberdade e ação política como conceitos que estão interligados e que são, por seu turno, importantes para a formação do espaço público, na medida em que a política trata de assuntos que são de interesses em comum. Nesse sentido, o homem só se realiza na política em união com os seus iguais, pois é tão somente através dela que os indivíduos podem se tornar imortais, por meio da construção de sua própria história – o que dá sentido à sua própria existência. Segundo Hannah Arendt, uma política que não leve em consideração tais pressupostos, colabora para a alienação do indivíduo do mundo, isto é, para a perda de sua própria liberdade e do senso comum, que são o objeto de discussão desse subcapítulo.

Em *A condição Humana*, mais especificamente no capítulo dedicado a vida ativa e a era moderna, Hannah Arendt passou a analisar a política de sua época de forma sistemática, sem ter a intenção de dar uma resposta final aos problemas que trouxeram consequências a política do século XX, que romperam com o equilíbrio da vida e da liberdade humana, através da busca e compreensão de elementos conceituais, históricos e filosóficos que cooperaram para o seu surgimento - diferentemente dos intelectuais de sua época que permaneceram calados ao ver a ascensão de movimentos totalitários. Em outras palavras, o seu objetivo era buscar um novo sentido à política, por intermédio da reflexão sobre o que o homem está fazendo no mundo:¹⁹⁸

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política práticas e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível. O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.¹⁹⁹

Portanto, a proposta desse capítulo se assenta na necessidade de discutir e compreender as implicações acerca dos dissabores da política de seu tempo, com base nas ideias de Hannah Arendt sobre os rumos que colaboraram para a alienação do homem do mundo, nos conceitos

¹⁹⁸ Oliveira, Cícero. Modernidade. In: Correia, 2022, p. 245

¹⁹⁹ Arendt, 2020, p. 6.

tratados anteriormente e nas propostas que auxiliaram para que fosse evitado o totalitarismo. Em vista disso, esse subcapítulo será organizado em duas partes fundamentais: na primeira parte, será brevemente abordado a maneira como Arendt tratou da política em relação ao movimento de alienação do homem. Ao final, na segunda parte, serão explicados, a partir da perspectiva arendtiana, como os eventos históricos favoreceram a alienação do homem do mundo e a perda de seu interesse pela política. Em tempo, vale esclarecer que não temos a intenção de discorrer sobre todos os aspectos em relação ao tema em questão, uma vez que são bastantes amplos e poderia, contudo, levar ao desvio da proposta desse presente trabalho.

No fragmento intitulado *O que é política?*, escrito por Hannah Arendt em agosto de 1950, a política foi definida como uma espécie de organização, fundamentada na liberdade, que gerencia “as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa”²⁰⁰. Para Hannah Arendt, a política não faz parte da essência do homem, como se fosse algo inato a ele, mas sim exterior ao indivíduo, surgida na comunidade humana, através do contato com o outro²⁰¹. Segundo Edson Teles, essa abordagem sobre o conceito de política só toma corpo quando a pensadora teuto-americana começa a analisar os fenômenos da modernidade, isto é, quando a crise política tomou força no mundo e contribuiu significativamente para a perda da dignidade humana, dos direitos civis e para a limitação da liberdade dos indivíduos²⁰².

Na obra *A condição humana*, a pensadora teuto-americana, de maneira mais profunda, tratou de analisar a história e os fenômenos que contribuíram para a perda do sentido da política e para a alienação do homem do meio em que vive. No final do prólogo, ao discorrer sobre o mundo moderno, definiu a alienação como “dupla fuga da terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [self]”, ou seja, como uma ruptura da “normalidade do mundo normal” que separa o homem de seu *habitat* natural²⁰³. Com base nessas considerações, nota-se que elaborar uma análise sobre a temática da alienação pode ser um tanto quanto complexa, por conta de seu caráter multifacetado e de suas diferentes condições que levam o homem a perder-se do mundo, de si mesmo e do outro. Por isso, Hannah Arendt, ao concentrar suas análises sobre a alienação do homem, tratou de separá-las em quatro aspectos fundamentais: o social, promovido pelo individualismo e pela massificação; o conformismo, impulsionado pela valorização de assuntos

²⁰⁰ Arendt, 2022c, p. 21-24.

²⁰¹ Arendt, Hannah. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2022a. p.145-146.

²⁰² Teles, Edson. *Ação política*. In: Correia, 2022, p. 17.

²⁰³ Arendt, 2020, p. 7.

ligados ao âmbito privado; a perda de sentido, gerada pela ruptura da tradição; e, por fim, o desinteresse pela política, alimentado pela perda do gosto por assuntos comuns.²⁰⁴

Com base nos escritos da filósofa alemã sobre a política, comprehende-se que o conceito de era moderna não possui relação com o período moderno histórico, mas sim com os eventos que possibilitaram a massificação da sociedade. A era moderna, segundo a pensadora teuto-americana, foi marcada por três acontecimentos, a saber: a Reforma Protestante, a descoberta da América e a invenção do telescópio. A influência desses três eventos culminou na ambição do homem de fugir da Terra, dadas às condições da época e graças aos avanços científicos, representadas pelas explosões atômicas no século XX.²⁰⁵

A ciência com a promessa de transformar o homem em um ser do futuro, utilizou de instrumentos que prometiam a otimização da vida na Terra, como por exemplo, o mapeamento do planeta e as viagens rumo à América, mas o que se viu, de forma concreta, foi o desenvolvimento da alienação dos indivíduos, através da falsa ideia de “apequenamento” do mundo, que o transformava em um objeto facilmente manipulável. Por esse motivo, ao invés do homem se sentir parte do todo, passou a se sentir perdido no espaço, conforme explicou Arendt em *A condição humana*:²⁰⁶

Os mapas e as cartas de navegação das primeiras etapas da era moderna anteciparam-se às invenções técnicas mediante as quais todo o espaço terrestre se tornou pequeno e ao alcance da mão [...]. Antes que soubéssemos como contornar a Terra, como circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e girá-lo ante nossos olhos.²⁰⁷

Acerca da Reforma Protestante, a pensadora teuto-americana salienta que a crescente perda da fé e dos bens da Igreja (queda do feudalismo), colaboraram, consequentemente, para o surgimento do capitalismo. Ademais, a expropriação da Igreja e o desenvolvimento da produção em massa, incentivada pelo consumo, geraram uma confusão nos indivíduos em relação a separação das esferas pública e privada. De acordo com a filósofa, esses eventos permitiram que os homens esquecessem do espaço público, já que não há mais como agir livremente. Por isso, o surgimento do capitalismo e o aumento do consumismo, favoreceram para a ascensão do imperialismo, uma vez que o foco das sociedades passou a ser a expansão de territórios e riquezas:²⁰⁸

²⁰⁴ Oliveira, Cícero. Modernidade. In: Correia, 2022, p. 245-246

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Fry, 2010, p. 76.

²⁰⁷ Arendt, 2020, p. 310.

²⁰⁸ Fry, 2010, p. 76.

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho. Tudo isso junto constituiu as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era evidente que esse desdobramento, iniciado pela expropriação e nutrido por ela, resultaria em um enorme aumento da produtividade humana.²⁰⁹

Por fim, a partir da invenção do telescópio por Galileu Galilei, desenvolveu-se o ceticismo com relação aos sentidos humanos, da mesma maneira como propõe a filosofia cartesiana, que estimula a perda senso comum e concentra sua atenção no eu “*Cogito, ego sum*” (objetividade cartesiana)²¹⁰. Com isso, criou-se mais uma perspectiva a ser considerada, que é de estar fora da Terra, chamada pela tradição de ponto de Arquimedes. O telescópio, nesse caso, propiciou com que os homens pudessem enxergar o que seus sentidos não eram capazes e se tornaram mais comuns nas análises sobre a natureza, justamente pela falha gerada pelos sentimentos humanos. Segundo Fry, baseada nos escritos de Lisa Jane Dish, Arendt desconsiderou o ponto arquimediano de suas análises filosóficas, uma vez que essa perspectiva não acontece na pluralidade e na teia das relações humanas, mas sim fora delas:²¹¹

Os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu Galilei não encerravam um mero desafio ao testemunho dos sentidos, e que agora já não era a razão, como em Aristarco e Copérnico, que lhes havia “violado os sentidos”; se assim fosse, bastaria que os homens optassem entre suas faculdades e deixar que a razão ingênita se tornasse “a concubina de sua credulidade”.²¹²

Portanto, todos as consequências advindas desses eventos históricos transformaram os indivíduos em seres mais solitários, alienados e mais consumistas²¹³. Associado a isso, também, essas novas características que moldaram as condições dos indivíduos os encorajaram para a fuga do mundo, da mesma forma que possibilitou a ruptura com a tradição que dá sentido e ordem ao mundo. Em outras palavras, esses acontecimentos possibilitaram à destruição da Terra, a separação entre o pensamento e o conhecimento técnico e a supervalorização do trabalho que visa a manutenção da espécie.

As determinações econômicas trazidas pelos eventos históricos contribuíram para que prevalecessem determinadas atividades humanas em detrimento de outras, chamadas por Arendt de domínio da esfera social. Com o diagnóstico arendtiano sobre a alienação do mundo,

²⁰⁹ Arendt, 2020, p. 315.

²¹⁰ Fry, Op.cit., p. 77.

²¹¹ Ibidem, p. 78.

²¹² Arendt, 2020, p. 339-340.

²¹³ Fry, 2010, p. 78.

urge a necessidade de retomar as suas análises sobre o conceito de vida ativa, tratada no capítulo anterior, para compreender a fundo a problemática em torno da esfera social. Em *A condição humana*, a pensadora teuto-americana descreveu as atividades humanas em três aspectos: o labor, o trabalho e a ação, na qual a ação, por sua vez, é considerada uma atividade própria da política e do aparecimento do homem no mundo, por permitir que os indivíduos sejam imortalizados, através do registro de suas ações. Segundo Hannah Arendt, a diferença entre as demais atividades e a ação é que essa última só se concretiza através da liberdade, sem nenhuma finalidade específica (visão teleológica). Por essa razão, a ação é caracterizada como uma atividade imprevisível e irreversível, que exige de todos os indivíduos um grau de responsabilidade na esfera pública.²¹⁴

No entanto, o ponto mais importante enfatizado pela pensadora teuto-americana é que a modernidade gerou uma confusão entre os ambientes público e privado, comprometendo a própria ordem do espaço público. A partir de agora, a esfera social passa a ser de interesse público, no qual a desordem e a mistura entre os dois âmbitos da vida humana passaram a ser realidade no *inter-espac*o, tal como fez Marx quando afirmou, enganosamente, que o labor é uma virtude humana²¹⁵. As atividades referentes às necessidades básicas dos indivíduos, como a comida, abrigo e todas que estão ligadas à manutenção da vida, passaram a ser a principal atividade humana, transformando os homens em *animal laborans*, como explicitou Arendt em *A condição humana*:²¹⁶

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno de uma única atividade necessária para manter a vida [...]. A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência aparecem em público.²¹⁷

A partir disso, percebe-se que a sociedade de massas se torna essencial na era moderna, por conta de sua dependência em garantir a sua sobrevivência. Hannah Arendt também recorda que até os governantes, com base na emancipação do trabalho, passaram a compreender suas funções como atividades que garantem a vida da sociedade. Já por outro lado, os intelectuais, inversamente aos governantes, perderam seu espaço, restando-lhes apenas a solidão e a

²¹⁴ Voice, Paul. Labor, trabalho e ação. In: Hayden, 2020, p. 59-61

²¹⁵ Ibidem, p. 61.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ Arendt, 2020, p. 56-57.

produção de bens concretos para garantir seu sustento²¹⁸. Com o advento do social, contudo, a esfera pública perdeu seu significado, pois não há mais espaço para o ouvir o outro e de imortalizar-se no mundo, já que agora todos estão voltados para o âmbito privado.

Nesse contexto, o interesse pela vida contribuiu para que o espaço público fosse destinado às necessidades do processo biológico. Esse fenômeno, por seu turno, ativou um outro aspecto da vida humana, que é a aceleração da produtividade do trabalho. Após a Revolução Industrial, viu-se um crescimento no que tange à cultura do desperdício: produzem-se coisas para rapidamente substituir as que foram feitas ontem. Então, a sociedade moderna caracteriza-se por ser composta de trabalhadores-consumidores, porque os homens trabalham para suprir as suas necessidades privadas. Por esse motivo, a política, a partir desse novo impulso, passou a assumir o interesse de grupos específicos, com vistas à obtenção de riquezas, minando a estabilidade do mundo e a redução da política a uma organização burocrática, que foca nos interesses econômicos²¹⁹. Por fim, quanto ao consumismo, Arendt argumenta que esse fenômeno modifica os homens em algo inferior à sua condição e à suas capacidades, destruindo tudo que passa a dominar, conforme explicitou em *Entre o passado e o futuro*:

O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca.²²⁰

Segundo Hannah Arendt, o processo de industrialização gerou uma sobreposição das atividades do labor e do trabalho sobre a ação. Essa sobreposição, por seu turno, colaborou para que a política fosse esfacelada e perdesse a razão de ser, pois o que importa na era moderna é a ênfase na atividade que possibilita a transformação do que é importante e útil para a vida humana, através da materialização da vida humana, que é própria da vida do *homo faber*²²¹. Nesse sentido, o trabalho passou a ser encarado como algo que se assemelha ao labor, por conta de suas características cíclicas e perecíveis, visto que o labor e o trabalho passam a ter o mesmo significado. Por isso, a liberdade e a igualdade, associadas à ação política, deixaram de existir em razão da importância dada às necessidades privadas às atividades ligadas ao *homo faber*, uma vez que, a partir desse contexto, a liberdade passou a ser sinônimo de atividades privadas (diversões e descanso), ao invés de atividades políticas (interesse comum).²²²

²¹⁸ Oliveira, Cícero. Modernidade. In: Correia, 2022, p. 247.

²¹⁹ Ibidem, p. 248.

²²⁰ Arendt, 2022b, p.302.

²²¹ Fry, 2010, p. 81.

²²² Ibidem, p. 83.

Através da ascensão do social na era moderna, houve a fusão entre os âmbitos público e privado que contribuiu, consequentemente, para a ascensão do domínio das atividades do labor e do trabalho sobre a ação – causa da atrofia política na modernidade. Hannah Arendt, ao chamar a atenção para esse ponto, quis explicitar algo mais profundo, que surge das consequências geradas por esses eventos históricos: a frustração de agir em decorrência do isolamento imposto pelas necessidades básicas que prepara os homens para as experiências totalitárias. Todo esse contexto da modernidade, comprometeu a objetividade do espaço público, tornando-o algo subjetivo, na qual o homem, diante desses fatos, passou a enxergar a política como algo desinteressante e o espaço público como indiferente. Por isso, segundo a filósofa, a política degenera em terror e violência, como foi a Revolução Francesa, que ascendeu através do social e terminou em mortes e na extinção da pluralidade humana (liberdade negativa), da mesma forma como agem os regimes tirânicos ²²³.

Portanto, Hannah Arendt considera que uma política pautada na solução de problemas de ordem social, como bem fez a Revolução Francesa, tende a incentivar os movimentos inversos ao bem comum e a menosprezar as estruturas que organizam a política orientada no interesse público. Em relação a modernidade, Arendt a caracterizou como uma era que colaborou para a decadência política, por conta da acentuação da decadência racional, representada pela primazia do “como fazer” sobre o “porque” e incentivada pelo *homo faber*. Com base nessas considerações, não há dúvida que o processo passou a fazer parte da vida humana, como fizeram os cientistas ao reduzirem às pesquisas ao que eles podiam compreender, dado que o processo implica em questões relativas ao funcionamento e não sobre o significado das coisas, própria da capacidade humana do pensar. No entanto, com a capacidade do pensar prejudicada, o homem não consegue mais realizar críticas e compreender os perigos que podem atacar a sua liberdade ou, ainda mais, que possam submeter as ações humanas à ideologia da fabricação, já que, sem a capacidade pensar, não há como reforçar a consciência sobre esse fato ²²⁴. Por isso, comprehende-se o motivo pelo qual a pensadora teuto-americana se empenhou em não só demonstrar os perigos decorrentes da alienação do homem do mundo, mas também de recuperar a ordem hierárquica das ações humanas, degeneradas pela excessiva valorização do trabalho e pela substituição do pensar pelo processo, incentivado pela ciência moderna. ²²⁵

²²³ Ibidem, p. 84.

²²⁴ Ibidem, p. 125.

²²⁵ Ibidem, p. 84-85

Em suma, a alienação do homem na era moderna afetou diretamente o espaço público, tendo em vista que as suas ações foram encurtadas e o desinteresse pela discussão política passou a ser considerado como algo dentro da normalidade. Nesse sentido, a alienação das pessoas e a ascensão do social, dois fenômenos específicos que aconteceram entre os séculos XVI e XIX, trouxeram determinadas instabilidades que contribuíram para o declínio da política e, consequentemente, para a insurgência de movimentos totalitários, ao passo que o homem se tornasse irrelevante, inumano e supérfluo²²⁶. Essa explicação de cunho existencialista, por parte de Hannah Arendt, representa uma crítica às filosofias que compreendem o mundo através da experiência do ser, como fez Heidegger ao promover um desarraigamento do ser no mundo²²⁷. Por esse motivo, a filósofa mostrou sua preocupação com tais fenômenos, porque além de levar os homens ao descuido do mundo, contribuíram, da mesma maneira, para a ruptura com a tradição cultural que garante a identidade política de uma comunidade, representadas pela língua, pelos elementos culturais e pela visão de mundo²²⁸. Em linhas gerais, essa alienação do mundo representa uma rejeição da responsabilidade do homem sobre o espaço público. Essa atitude, por sua vez, é um impulso danoso, na medida que cria condições para que a mente solitária dos homens abra caminhos para o surgimento do totalitarismo, através da eliminação de ações espontâneas e imprevisíveis, como será tratado no subcapítulo a seguir.

3.2. O totalitarismo e a perda da *raison d'être* da política.

A partir das diversas teorias teleológicas modernas, iniciou-se o processo de desvalorização da ação política e abriu-se, por consequência, brechas para a dominação do regime totalitário no mundo, simbolizadas pelos atos pré-determinados e pelo fim da pluralidade humana no espaço público. Nos séculos anteriores ao XVIII, a mentalidade humana, estava fundamentada na ideia de que o homem vive em um progresso epistemológico constante, por meio da transmissão de conhecimentos de geração em geração. Posteriormente a esse contexto, esse progresso passou a ser visto do ponto de vista teleológico, como se as sociedades tivessem um propósito final a alcançar. Segundo Hannah Arendt, essas teorias teleológicas modernas e o contexto histórico do século XX, contribuíram para que os indivíduos concebessem a ideia de que são os administradores da própria história, da mesma forma que defenderam os movimentos totalitários ao acreditarem na ideologia que o líder máximo é o

²²⁶ Kattago, Siobhan. Hannah Arendt sobre o mundo. In: Hayden, 2020, p. 80-82.

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem.

responsável por gerenciar a história dos indivíduos e a controlar a natureza. Por essa razão, Arendt passou a criticar essa concepção, pois para ela essa ideologia poderia trazer efeitos à política, na medida que esses movimentos teleológicos defendem a “intervenção na história” e a “intervenção na natureza”, por parte de um único indivíduo ou de um grupo específico, ao invés de conceberem a história humana como um processo puramente natural.²²⁹

Esse contexto histórico somado às experiências de vida de Hannah Arendt, favoreceram para que a pensadora teuto-americana desenvolvesse uma análise mais ampla sobre os mecanismos e os fenômenos antecipatórios do totalitarismo, de modo que levassem os homens a repensarem as atitudes na modernidade, a fim de que fosse evitado o aumento do horror que se espalhou no espaço público²³⁰. Essa atitude analítica, por parte da filósofa alemã, é também uma forma de contrapor aos intelectuais da tradição da Filosofia, que permaneceram em silêncio diante dos fatos que colocaram a humanidade em risco²³¹. É importante recordar que o processo analítico não deve eliminar os impactos gerados pelos eventos da modernidade e as experiências negativas associadas a esses acontecimentos, mas deve, além de tudo, conscientizar sobre o peso que exercem sobre os ombros dos indivíduos dos tempos atuais, de modo que a realidade seja encarada tal como ela se apresenta²³².

Em *A origem do totalitarismo*, a pensadora teuto-americana esclarece que a sua intenção ao abordar sobre as experiências negativas que tomaram conta da política é “compreender o que, à primeira e até mesmo à segunda vista, parecia simplesmente estarrecedor”²³³, através de uma análise ampla e multifacetada da história humana, cujo objetivo é conhecer amplamente os mecanismos do sistema totalitário²³⁴. Essa obra, que garantiu o reconhecimento internacional da autora, é composta por três partes: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo. No entanto, essas seções não devem ser compreendidas como complementares, até porque não era a intenção de Arendt construir ligações entre esses fenômenos, mas sim identificar os fatos históricos que garantiram a cristalização e a instauração do regime totalitário no mundo²³⁵. Em síntese, o totalitarismo e os seus efeitos devastadores romperam com a história, destruíram a capacidade de análise política e os padrões de julgamento moral. Para Hannah Arendt, esses efeitos são resultados diretos do funcionamento burocrático, da violência e da perda da criticidade e de ação das pessoas no espaço público, visto que são atitudes que

²²⁹ Fry, 2010, p. 38-39.

²³⁰ Ibidem, p. 22.

²³¹ Bruehl, 1982, p. 211.

²³² Arendt, 2012, p. 12.

²³³ Ibidem, p. 21

²³⁴ Fry, 2010, p. 22.

²³⁵ Lafer, Celso. *Origens do totalitarismo*. In: Correia, 2022, 275.

funcionam como resposta à ordem imposta pelo movimento totalitário²³⁶. Logo, com base nesse contexto, nota-se que a intenção da autora era investigar a passividade dos indivíduos em relação às imposições totalitárias e às atitudes que influenciaram na perda da dignidade das pessoas.²³⁷

Portanto, a partir de todas essas informações, faz-se necessário organizar esse subcapítulo em duas etapas, de maneira que sejam compreendidas as motivações que levaram Hannah Arendt a investigar o funcionamento do regime totalitário no espaço público. No primeiro momento, será exposta a forma como a pensadora gestou o conceito de totalitarismo e, na sequência, será explicado o *modus operandi* do sistema burocrático totalitário, que são, basicamente, a estrutura de poder e as formas de opressão utilizadas contra os indivíduos. Por fim, na segunda seção, será exposta a forma como o totalitarismo contribui para a perda do senso comum e para a perda da capacidade crítica das pessoas, representadas, nesse caso, pela objetificação do ser humano e pelo esvaziamento do sentido da política.

Na obra *Arendt's Theory of Totalitarism*, Margaret Canovan explica que Hannah Arendt define o totalitarismo como uma espécie de fenômeno da natureza que varre tudo o que está a sua frente, sem uma previsibilidade ou planejamento, tendo em vista o controle dos homens e o fim de todas as formas de organizações humanas²³⁸. Esse fenômeno, por sua vez, que estanca a política dos homens, não pode ser comparado com nada que tenha existido no mundo, já que o totalitarismo não é despótico, nem democrático e tampouco republicano²³⁹. Segundo Arendt, a tirania se caracteriza pela invasão de territórios alheios, cujo fim é obter algum tipo de lucro, através do aumento do poder do tirano ou da sociedade em questão. Já o regime totalitário, embora também se caracterize pelo aumento do poder do governante, o seu principal objetivo é a implantação de ideologias que promovam a forma de pensar e de agir do regime, como foi o nazismo e o stalinismo, durante o século XX²⁴⁰. Nesse caso, vale a pena ressaltar que a ideologia totalitária divide o mundo em amigos e inimigos, sendo esse último os que atrapalham ou os que são contra a implantação da ideologia totalitária, por ser um regime guiado por leis supra-humanas²⁴¹.

²³⁶ É importante destacar que a violência é uma atitude contrária a liberdade. Nesse caso, a liberdade está ligada à ação do homem sobre o espaço, enquanto a violência está ligada ao comportamento, isto é, uma atitude ordenada por alguém. (Cf. Rensmann, Lars. O totalitarismo e o mal. In: Hayden, p. 124).

²³⁷ Fry, 2010, p. 23.

²³⁸ Canovan, Margaret. Arendt's Theory of Totalitarianism: A reassessment. In: VILLA, Dana (org.). *The Cambridge Companion to Arendt*. Cambridge University Press, 2000. p. 25-26

²³⁹ Rensmann, Lars. O totalitarismo. In: Hayden, 2020, p. 123.

²⁴⁰ Fry, 2010, p. 23.

²⁴¹ Ibidem, p.32

Nessa perspectiva, o totalitarismo possui determinadas ações que visam o seu equilíbrio no poder, a fim de que a sua estrutura administrativa se mantenha em pé. Nesses regimes é comum que não se tenha uma hierarquia definida ou uma administração única, pois ao passar uma falsa ideia de desequilíbrio organizacional em relação ao poder, as pessoas jamais conseguirão fazer oposição aos que estão efetivamente no controle ²⁴². Para Hannah Arendt, a burocracia sempre esteve presente ao longo da história das sociedades, como podem ser vistas no Império chinês e no Império romano, cuja característica principal é a divisão da sociedade em duas partes: por aqueles que estão à frente do governo e pelos seus subordinados. Ao pensar nessas estruturas, comprehende-se que o totalitarismo se apoiou nesses esquemas passados para implantar seu aparato burocrático e os seus novos decretos, que substituíram as leis positivas do Estado, a fim de gerenciar as massas e as funções laborais dos homens, ao passo que o desejo de superar as necessidades básicas se tornem mais essenciais em suas vidas do que a participação política ²⁴³. Dessa forma, segundo a ótica arendtiana, o homem é visto como um instrumento necessário ao regime, haja vista que não há como se estabelecer no poder se não houver uma impraticabilidade da política, o esvaziamento das singularidades humanas e a desumanização dos indivíduos ²⁴⁴.

Em relação a estrutura de poder, o totalitarismo possui uma organização pronta para as inúmeras possibilidades de levante contra o regime. Para esses casos, a polícia secreta e as organizações de espionagens não se limitam em realizar as suas tarefas básicas de investigar e prender, mas devem, além de tudo, agir para causar um estado de consciência constante, a fim de que seja criado nos indivíduos um sentimento de desconfiança de tudo e todos, visto que a falta de conhecimento sobre o próximo contribui para que não sejam organizados movimentos espontâneos que permitam furar a barreira imposta pelo governo. Além disso, esse estado de consciência, chamado por Arendt de ideologia, também alcança o campo das ideias ao propor medidas que promovam uma blindagem do desenvolvimento crítico e de oposição para que os indivíduos se mantenham subordinados ao regime ²⁴⁵. Desta forma, contudo, ao estarem ocupadas com a burocracia promovida pelo Estado, as pessoas jamais terão tempo para que

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Rocha, Lara. Burocracia. In: Correia, 2022, p. 74.

²⁴⁴ Ibidem, p. 74-79.

²⁴⁵ Em geral, portanto, pode-se denominar ideologia toda crença usada para o controle dos comportamentos coletivos, entendendo-se o termo *crença* (v.), em seu significado mais amplo, como noção de compromisso da conduta, que pode ter ou não validade objetiva. Entendido nesse sentido, o conceito de I. é puramente formal, uma vez que pode ser vista como I. tanto uma crença fundada em elementos objetivos quanto uma crença totalmente infundada, tanto uma crença realizável quanto uma crença irrealizável. O que transforma uma crença em I. não é sua validade ou falta de validade, mas unicamente sua capacidade de controlar os comportamentos em determinada situação (Ideologia. In: Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 533)

sejam organizadas rebeliões contra as imposições colocadas²⁴⁶. Para Hannah Arendt, um indivíduo que não apresente oposições ao regime, possui mais vantagens que aqueles que agem contrariamente, haja vista que os membros fiéis ao regime são agraciados com duplos empregos para que sejam supridas as suas necessidades. Então, resumidamente, a função dos amigos do regime é colaborar com a estrutura de poder totalitária e com a proteção do líder das pressões externas, semelhante ao trabalho dos grupos paraprofissionais que assumem mais de uma função. No entanto, vale recordar que a estrutura de governo também se caracteriza pela rotatividade dos cargos, de modo que ninguém possa criar uma ideia de ser eficiente o bastante para as funções estabelecidas, ao ponto de colocar o funcionamento de toda organização burocrática em risco de ser exposto:²⁴⁷

Por isso, a imagem mais adequada para a sociedade, o Estado e o Direito nos regimes totalitários não é a da tradicional pirâmide, mas sim a de uma cebola. No centro, numa espécie de espaço vazio, localiza-se o líder. Tudo o que faz, ele o faz de dentro, não de fora ou de cima. Todas as múltiplas e contraditórias instâncias do Estado e da sociedade totalitária, por sua vez, relacionam-se de tal modo que cada uma delas é fachada numa direção e centro na outra. Quanto mais próximo do centro da cebola, maior é o segredo e o poder. Quanto mais próximo da casca, menor o segredo e o poder. Esta enganosa fachada da estrutura em forma de cebola tem também, como observa Hannah Arendt, a vantagem de, organizacionalmente, tornar o regime totalitário a prova de choques, isolando as camadas interiores da factualidade do mundo.²⁴⁸

Além da preocupação com o isolamento do líder totalitário, uma das características centrais desse regime é o uso do terror como forma de domínio das massas à medida que a população se torne obediente às definições dadas pelo poder. Nessa linha, a violência, que é uma ação contrária à liberdade, é utilizada através de punições públicas aos que ousarem contrariar o regime totalitário ou prejudicar a difusão ideológica proposta pelos líderes²⁴⁹. A partir da ótica arendtiana, contudo, comprehende-se que a lealdade ao poder supremo é uma forma de diminuir o terror promovido pelo Estado. No entanto, essa lealdade, necessária para a manutenção da vida, acaba por isolar ainda mais os indivíduos do próprio mundo, uma vez que ao criar um clima de desconfiança entre as pessoas, não haverá mais liberdade de discussão na sociedade e tampouco na própria família:²⁵⁰

²⁴⁶ Fry, 2010, p. 33.

²⁴⁷ Arendt, 2012, p. 507.

²⁴⁸ Lafer, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 94.

²⁴⁹ Fry, 2010, p. 33.

²⁵⁰ Ibidem, p. 34.

A fim de destruir todas as conexões sociais e familiares, os expurgos eram conduzidos de modo a ameaçarem com o mesmo destino o acusado e todas as suas relações, desde meros conhecidos até os parentes e amigos íntimos. A “culpa por associação” é uma invenção engenhosa e simples; logo que um homem é acusado, os seus antigos amigos se transformam nos mais amargos inimigos: para salvar a própria pele, prestam informações e acorrem com denúncias que “corroboram” provas inexistentes, a única maneira que encontram de demonstrarem a sua própria fidelidade. Em seguida, tentam provar que a sua amizade com o acusado nada mais era que um meio de espioná-lo e delatá-lo como sabotador, trotskista, espião estrangeiro ou fascista.²⁵¹

Portanto, a fidelidade simboliza uma tentativa de comprovar que o indivíduo não quer abandonar o movimento. Por essa razão, é preferível delatar as pessoas próximas que ser considerado um participante de um movimento contra o próprio regime, já que não resta outro caminho aos opositores do que sentir a força dos instrumentos de violência comandados pela organização totalitária²⁵². Em síntese, segundo a perspectiva de Arendt, essa forma de ação comandada pelo totalitarismo provoca temor e um estado permanente de impotência, cujo objetivo é evitar a formação de organizações contra o Estado²⁵³.

Uma outra forma de sustentação da organização burocrática encontrada pelo totalitários está na propaganda ideológica, na qual tem a função de confundir às pessoas sobre a veracidade de um determinado fato, em um ambiente que os indivíduos já não possuem o *sensus communis*, que possibilita o confronto com a realidade vivida. A tarefa de julgar o que é verdade e filtrar o que está fora desse organismo, agora cabe diretamente ao Estado e ao líder supremo, que nesse caso é o único que possui contato com o mundo exterior. Por essa razão, tudo o que pode trazer prejuízo ao regime e que sai de seu controle, é confrontado e altamente divulgado como um inimigo a ser combatido, sob a alegação de uma conspiração global. No entanto, não seria correto afirmar que a propaganda é um método criado pela ideologia totalitária. Segundo Arendt, a sua origem está no cientificismo ideológico que gerou uma obsessão à ciência na “cura dos males da existência e na transformação da natureza do homem”²⁵⁴.

A ideologia do regime é o ponto chave que impede a liberdade e o poder de ação dos indivíduos no espaço público. Sem a possibilidade de conversar e de agir no mundo, os homens não conseguem expressar seus pontos de vista sobre a condução política, porque além de não terem a noção do que se passa, por estarem isolados do mundo, também podem ser vítimas de violências do Estado. A capacidade crítica, que antes colaborava para o estabelecimento da

²⁵¹ Arendt, 2012, p. 453.

²⁵² Ibidem, p. 527.

²⁵³ Fry, 2010, p. 35.

²⁵⁴ Arendt, 2012, p. 479.

política, agora colabora para a manutenção do regime totalitário. Além do mais, a esfera privada, na qual os homens tratavam seus assuntos particulares ao seu modo, também passou a ser em favor do regime. Segundo Arendt, a redução do alcance do indivíduo, transformou-os em seres supérfluos aos olhos do líder máximo totalitário, uma vez que a sua singularidade e contribuições devem estar à serviço do Estado, caso contrário, devem ser sacrificadas, por não ter funcionalidade alguma.²⁵⁵

Seguindo essa lógica, na visão arendtiana, o totalitarismo deve ser caracterizado como mal radical, não no mesmo sentido dado por Kant, mas sim no sentido de objetificação, por conta do regime totalitário tratar os seres humanos como supérfluos e descartáveis²⁵⁶. Para a filósofa alemã, os campos de concentração são necessários para esse regime, pois representa um espaço destinado a quem já perdeu a vida antes de morrer (esquecimento)²⁵⁷, na medida que as torturas, os trabalhos forçados e as ações orquestradas façam os indivíduos se sentirem como verdadeiras marionetes na mão do Estado. Por esse motivo, a violência utilizada pelo regime é uma forma de encurtar as metas do Estado, porém essas ações, ao longo do tempo, podem ser extremamente perigosas à medida que colaboram para o desenvolvimento de novas ações violentas²⁵⁸. Deste modo, o que pode ser percebido, é que o governo totalitário carece de poder e a única forma possível de alcançá-lo, mesmo que ineficazmente, é por meio da violência e da coação dos indivíduos²⁵⁹. Em síntese, não resta dúvida que essas ações que desumanizam o homem façam parte de todo o arcabouço ideológico do totalitarismo, que só recua com a morte do líder, por ser o garantidor da legalidade das ações realizadas por seus subordinados e ser o único responsável por impulsionar a história e a natureza. Em linhas gerais, o ditador desse regime seria, em outras palavras, a *raison d'être* do totalitarismo, conforme explica Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*:

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado.²⁶⁰

²⁵⁵ Fry, 2010, p. 36.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Arendt, 2012, p. 588

²⁵⁸ Fry, Op.cit., p. 98.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Arendt, 2012, p. 581

Portanto, o líder supremo, segundo a ótica totalitária, possui decisões que são infalíveis e, por isso, é necessário seguir os seus ditames dados à risca. Os defensores desse regime, por outro lado, compreendem que existe uma meta a ser cumprida, ao passo que esse objetivo utópico seja expandido e tome proporções maiores, através da difusão de sua ideologia. É por esse motivo que muitas vidas são sacrificadas, porque a meta utópica está sobreposta a qualquer indivíduo ou necessidade. Segundo Arendt, a ideologia totalitária tem como base uma “pseudociência” que está completamente à serviço da ideologia totalitária. Essa ideologia, por sua vez, sustentada por essa “pseudociência”, elimina qualquer tipo de questionamento dos indivíduos, pois qualquer tipo de incoerência surgida, pode ser facilmente contra-atacada.

Em suma, o totalitarismo deve ser compreendido como um evento histórico sem precedentes que rompeu com a continuidade da história humana²⁶¹, representado pela descaracterização da essência da política e dos valores que dão base moral e crítica às ações humanas, a fim de obter o controle dos homens e de sua própria condição²⁶². A partir dessa ótica, seria errôneo chamar um regime totalitário de Estado, uma vez que esse conceito pressupõe uma organização administrativa e uma estabilidade governamental que, por seu turno, não fazem parte do regime totalitário²⁶³. Além disso, também não seria correto reduzir o totalitarismo a um governo ditatorial, tendo em vista que essa forma de fazer política é um fenômeno novo, cuja principal característica é desmantelar a organização política e rebaixar os homens a marionetes. A partir de todas essas considerações, nota-se que o totalitarismo, com todos os seus mecanismos e suas ações violentas, luta para aniquilar a pluralidade humana bem como os espaços públicos e privados, em virtude de serem nocivos para a sustentação ideológica e por não ser, de mesmo modo, do interesse do líder totalitário que haja o desenvolvimento do bem comum. O ponto mais alto do totalitarismo, na visão arendtiana, está na destruição da vida humana em todos os seus sentidos, por ser considerada como algo descartável e manipulável, chamado por ela de mal radical. Para a pensadora teuto-americana, o totalitarismo rompe com a tradição que sustenta e organiza a vida em sociedade, pois o homem, a partir desse momento, passa a ser um indivíduo isolado do mundo, de si e dos outros. Sendo assim, as análises de Hannah Arendt sobre os mecanismos do totalitarismo, surgido através da inspiração de eventos históricos anteriormente abordados, tem por objetivo colaborar para que aconteça uma desaceleração dos riscos e dos efeitos desse regime no mundo, na medida que o totalitarismo ao provocar uma ruptura com a tradição, esvazia o sentido da

²⁶¹ Rensmann, Lars. O totalitarismo e o mal. In: Hayden, 2020, p. 119.

²⁶² Ibidem, p. 122.

²⁶³ Ibidem, p. 128.

política, leva as pessoas à condenação, gera mudanças socioculturais, devasta a organização política e cria “condições específicas de uma massa atomizada e individualizada”²⁶⁴. Enfim, baseado em todo esse cenário negativo promovido pelo totalitarismo, Hannah Arendt propõe uma revolução da mentalidade, por meio do próprio pensamento, como havia proposto Sócrates, a fim de regressar a si mesmo e a sua condição política, como será visto na próxima seção.

3.3. O *amor mundi* como retorno à política.

Ao serem impostas determinadas condições pelos eventos da modernidade, a situação do homem passou a estar diante de um perigo real em relação a sua existência, como salientou Shakespeare ao expressar, em seus escritos, acerca das condições humanas no mundo: “O tempo está fora dos eixos; vergonha e pesar porque vim ao mundo para pô-lo em ordem”²⁶⁵. Nessa lógica, a expressão “do deserto ao oásis”, utilizada por Hannah Arendt, torna-se essencial para analisar essa temática, na medida que essa metáfora colabora para a compreensão das consequências da modernidade e da postura dos indivíduos em relação aos seus efeitos negativos.

Essa metáfora “do deserto e oásis”, mencionada anteriormente, aparece em certos discursos proferidos para o público universitário e em alguns manuscritos que desenvolveu sobre a política, especialmente aqueles que possivelmente iriam compor à sua futura obra, *Introdução à política*²⁶⁶. Em primeiro momento, ao examinar essa metáfora de forma livre, pode-se afirmar que Hannah Arendt estaria falando de duas realidades opostas e que estão em conflito. No entanto, para entender a profundidade dessa expressão e a sua importância para a teoria política, é indispensável buscar o seu sentido nas obras anteriores, particularmente às que estão relacionadas aos efeitos provocados pela modernidade.²⁶⁷

A partir da perspectiva arendtiana, nota-se que o sentido atribuído ao termo deserto estaria atrelado aos efeitos provenientes da modernidade, na qual o homem experienciou a falta do mundo. Por outro lado, o termo oásis simboliza um espaço onde a liberdade reina, através de uma sociedade politicamente organizada, em que os homens podem agir espontaneamente no espaço público.²⁶⁸ A partir dessas definições, percebe-se que a intenção da pensadora teuto-

²⁶⁴ Arendt, 2012, p. 447.

²⁶⁵ Id., 2022c, p. 180.

²⁶⁶ Arendt, 2022c, p.177

²⁶⁷ Ibidem, p. 177.

²⁶⁸ Ibidem, p. 182.

americana é a de resgatar a relevância da postura dos indivíduos diante do mundo, ainda mais quando a realidade do deserto é uma possibilidade factível. Por essa razão, a filósofa ressaltou a necessidade dos homens não escaparem do deserto e de não se mostrarem indiferentes diante dessa realidade, visto que essas posturas são encaradas como extremamente perigosas, na medida que conduzem os indivíduos a irreflexão da realidade e ao ajustamento das condições impostas pelos regimes contrários à liberdade humana.²⁶⁹

Portanto, a partir dessa expressão e de suas contribuições políticas, não seria forçoso afirmar que essa metáfora representa, mesmo que modestamente, uma contribuição tardia ao seu pensamento político, por apontar os perigos decorrentes das atitudes dos indivíduos diante da realidade do deserto. Além disso, pode-se compreender o motivo pelo qual Arendt preferiu não se mostrar indiferente diante dos fatos ao afirmar que a responsabilidade com o mundo é um dever de todos, ainda mais quando a existência humana está em perigo, diante do crescimento do deserto.²⁷⁰

A partir dessa discussão e da necessidade de esclarecer a proposta de *amor mundi* arendtiana, faz-se necessário organizar esse subcapítulo em quatro partes, a fim de compreender a relevância do sentimento de responsabilidade para o resgate da condição humana. Na primeira parte, será exposta como a revolução da mentalidade, estimulada pelos gregos no passado, colabora para a refutação dos males, promovidos pelo totalitarismo, e para a descoberta da responsabilidade com o mundo. Na segunda parte, será explicada a importância dos movimentos revolucionários para a conquista da liberdade e para a fundação de um novo corpo político. Na terceira parte, serão analisados os conceitos de perdão e promessa. Após isso, serão abordados os seus principais aspectos e a sua relevância para a garantia da fundação política e para o rompimento pacífico com o passado. Por fim, na quarta parte, será exposta a ideia de *amor mundi* como fundamento da vida política e sustentáculo da ordem, da liberdade e da pluralidade humana.

O conceito de mal radical, abordado brevemente no subcapítulo anterior, foi utilizado por Arendt com uma abordagem um tanto quanto diferente do sentido dado por Kant em seus escritos sobre ética. Porém, o mais curioso de tudo isso é que, em ambas as filosofias, o sentido dado a essa expressão é o mesmo: superação do mal através da transformação do querer. Para Kant, o mal radical está ligado a capacidade do homem de escolher fazer o mal, mesmo sabendo que está transgredindo os princípios morais universais. Já Hannah Arendt, gestou o mal radical como a consequência do sistema criado pelo regime totalitário, que trata o homem como um

²⁶⁹ Ibidem, p.180.

²⁷⁰ Ibidem, p. 182-183.

ser supérfluo e descartável. Em outras palavras, o mal radical para Arendt está associado à natureza política e não mais às inclinações do homem, do ponto de vista moral:²⁷¹

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos comprehensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos.²⁷²

Essa contribuição de Arendt, através da ressignificação do conceito kantiano de mal radical, revela que Kant ao tratar dessa expressão em sua filosofia, não apontou nenhum tipo de manifestação específica, mas sim da gênese do mal moral que, incentivado pela fraqueza e pelo egoísmo, surge da alma humana. Ao contrário dessa ideia, Hannah Arendt, extrapolando essa ideia kantiana, propõe a relação desse conceito com a violência sofrida pelos indivíduos subordinados do regime totalitário, na qual a dignidade humana foi desconsiderada por completo e a existência humana, nulificada.²⁷³

Diante da problemática do mal radical, a pensadora teuto-americana argumenta que a saída para essa questão está na revolução da mentalidade, visto que esse problema é o responsável por perverter a natureza humana. Segundo Hannah Arendt, para haja essa revolução, será fundamental que todos compreendam que essa é uma responsabilidade dos homens, por ser uma questão que não se reduz ao campo privado, à medida que afeta efetivamente a todos. No entanto, esse combate não deve ser encarado como uma guerra travada como se fosse um objeto ou um inimigo em concreto, como fizeram os totalitários aos especificarem seus inimigos, mas sim como uma superação que deve ter início dentro de cada indivíduo²⁷⁴. Em resumo a isso, a base para a compreensão do mal radical, se apoia no otimismo histórico kantiano, através da busca por autonomia, uma vez que o problema do mal radical não se “restringe à sua descoberta, mas a descoberta de sua função positiva”²⁷⁵.

Essa abordagem sobre o problema do mal radical por Hannah Arendt, se apresenta como uma tentativa de reumanizar o ser humano, através do retorno a sua origem. Em certo sentido,

²⁷¹ Vaz, Éden. Mal radical. In: Correia, 2022, p. 229.

²⁷² Arendt, 2012, p. 609.

²⁷³ Vaz, Éden. Mal radical. In: Correia, 2022, p. 231-232.

²⁷⁴ Souki Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do Mal*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.p. 30.

²⁷⁵ Ibidem.

para que isso aconteça, será necessário um “diálogo consigo mesmo”, como propôs Sócrates ao desenvolver a reflexão do autoconhecimento. Por esse caminho, o homem, envolto do sentimento de responsabilidade com o mundo, deve procurar refutar os males causados pelo regime totalitário e de todo o seu legado que contribuíram para o desaparecimento da criticidade e do senso comum. Nessa lógica, a responsabilidade com o mundo deve ser o guia para quebrar a passividade dos cidadãos que os impede de agir espontaneamente no espaço público ²⁷⁶.

Para Hannah Arendt, a ideia de responsabilidade está relacionada à moralidade humana, por ser uma das capacidades ligadas à vida do espírito ²⁷⁷. No entanto, ao tratar do julgamento sobre os atos humanos, poder-se-ia justificar através do que se comprehende por culpa coletiva, baseado em eventos históricos ou filosóficos, ao invés de julgar o ato de maneira individual, atribuindo a um determinado indivíduo uma culpa específica ²⁷⁸. A partir da ótica arendtiana, esse tipo de argumento se mostra um tanto quanto perigoso, ao passo que se a culpa é de todos, não existe um culpado em específico ²⁷⁹. Nessa perspectiva, nota-se que a filósofa, a partir da ideia de responsabilidade, ataca diretamente a passividade dos indivíduos que, diante das atrocidades cometidas pelo totalitarismo, viu seus costumes, comportamentos e maneiras serem modificados, justamente por terem rompido com a tradição. Além disso, eles também puderam acompanhar as pessoas indo forçosamente para os campos de concentração sem ao menos sentir algum tipo de indignação moral. Por esse motivo, a reflexão interna se mostra importante nesse processo, na medida que gera um sentimento de inconformismo da realidade, ao passo que não há castigo maior do que conviver com um assassino e que, nesse caso, seria a pessoa passiva a essas atrocidades: ²⁸⁰

Para Arendt, o pensar está ligado ao filosofar e surge da necessidade de a razão buscar um sentido. O pensar é uma tarefa especulativa que jamais é completamente satisfeita, porque respostas conclusivas acerca do sentido e da importância da vida não podem plenamente ser obtidas. O pensar especula longamente acerca desses temas e difere de outras formas de atividade mental que usam o pensamento como um meio para um fim, porque é feito em seu próprio benefício. ²⁸¹

Portanto, o inconformismo gerado pelo pensamento, diante de toda a destruição promovida pelo regime totalitário, ajuda a reforçar a consciência dos homens. No caso inverso a esse, a falta do pensamento representa um problema político que encarcera as pessoas às

²⁷⁶ Fry, 2010, p. 53.

²⁷⁷ Rocha, Alexandrina. Responsabilidade. In: Correia, 2022, p. 382.

²⁷⁸ Ibidem p. 382.

²⁷⁹ Arendt, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2021. p. 82.

²⁸⁰ Rocha, Alexandrina. Responsabilidade. In: Correia, 2022, p. 385.

²⁸¹ Fry, 2010, p. 120.

ordens impostas, como aconteceu com parte da população alemã, quando não se incomodaram com as torturas e os campos de concentração. Por essa razão, o papel da consciência é impedir que as pessoas cometam crimes e reconheçam os limites morais. Cabe aos filósofos, contudo, colaborar nesse cenário para que a política totalitária retroceda, por meio da fuga das propagandas incentivadas pelo regime totalitário.²⁸²

Uma importante consequência proveniente do inconformismo com o mundo é o desejo humano de querer retornar à política genuína, na qual o homem participava ativamente no espaço público. Essa motivação, por sua vez, colabora para que aconteça uma revolução, que nesse caso, não deve ser compreendida como uma forma de violência explícita, a fim de alcançar uma mudança na estrutura social. Para Arendt, a revolução deve ter o sentido de construção de um novo corpo político, tendo em vista a liberdade das pessoas e a participação dos indivíduos na comunidade, uma vez que a política tem como fundamento o livre debate entre as pessoas. É importante esclarecer que a revolta tem por intuito a libertação (*liberation*), através da resistência contra um tirano. Já a revolução, visa à liberdade (*freedom*), de modo que possam ser resgatadas as potencialidades humanas e a ação política. Por isso, com base nesses conceitos, Arendt criticou os rumos dados pela Revolução Francesa ao comparar com a Revolução Americana, como foi abordado brevemente no subcapítulo anterior, pois para ela os revolucionários franceses ao invés de focarem na fundação de um novo corpo político, se dedicaram em acabar com a pobreza da população, o que gerou terror e fracasso:²⁸³

O rumo da Revolução Americana continuava comprometido com a fundação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e aos que atuavam nessa direção não era permitido nada que estivesse fora do escopo do direito civil. O rumo da Revolução Francesa, quase desde o início, foi desviado desse curso de fundação pela imediaticidade do sofrimento; ele foi determinado pelas exigências de libertação não da tirania, e sim da necessidade, e foi movido pela ilimitada imensidão tanto da miséria do povo quanto da piedade inspirada por essa miséria. A ausência de legalidade do "tudo é permitido" aqui brotava dos sentimentos do coração, cujo próprio caráter ilimitado contribuiu para desencadear um turbilhão de violência igualmente ilimitada.²⁸⁴

Portanto, o caráter da revolução deve ser a fundação de um novo corpo político, de modo que os homens consigam conquistar a sua liberdade política novamente. Para isso, Hannah Arendt recorda que isso só não será possível quando o fundamento das revoluções passar a ser a libertação das necessidades da vida, ao invés de ser a garantia da entrada dos indivíduos no

²⁸² Ibidem, p. 125.

²⁸³ Rubiano, Mariana. Revolução. In: Correia, 2022, p. 393.

²⁸⁴ Arendt, 2011, p. 311.

espaço público, já que esse foi um dos motivos que levou os homens a se afastarem do *inter-espaco*, ao ponto da política perder a sua razão de ser. Atrelado a isso, vale ressaltar que o foco exclusivo nas necessidades dos pobres ocasiona violência e formas de centralização das decisões humanas, tendo em vista que, nesse caso, as ações dos indivíduos se baseiam na vontade e não na liberdade. Por esse motivo, a Revolução Americana foi considerada pela autora como um sucesso, pois o seu objetivo era alcançar a liberdade e o equilíbrio do corpo político. Em síntese, a revolução se apresenta como uma forma de fazer com que os homens participem dos assuntos comuns perdidos com os eventos dos últimos séculos e deixados de lado pelas filosofias liberal e marxista.²⁸⁵

Ao tratar sobre o conceito de revolução como movimento que tem por objetivo a liberdade humana, não há como não considerar dois conceitos arendtianos fundamentais, que são o perdão e a promessa. Segundo Arendt, o perdão é um fenômeno humano, oposto ao sentimento de vingança, que permite os indivíduos se libertarem de uma ação passada, como uma espécie de recomeço de vida. Já a promessa, resumidamente, se caracteriza pela continuidade e pela capacidade de iniciar algo novo, totalmente destituído de previsibilidade. Nesse sentido, tanto o perdão quanto a promessa são fenômenos que estão ligados à pluralidade humana, que é considerado o elemento essencial para a formação do espaço público.²⁸⁶

Segundo Hannah Arendt, a promessa é uma forma encontrada pelos homens para estabilizar a política, ainda mais quando a sua função é impulsionar os indivíduos a terem mais confiança, por conta da incerteza (obscuridade) que está dentro do coração dos homens e da falta de previsibilidade que rege as ações humanas.²⁸⁷ No entanto, para que possa ser falado em promessa, é necessário que haja a pluralidade dos indivíduos, por não ter sentido em considerar esse fenômeno quando o homem vive em isolamento. Por essa razão, compreende-se que a promessa garante a durabilidade das combinações e das organizações, de forma aceitável e legítima, conforme explicou em *A condição humana*:²⁸⁸

A função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade dos assuntos humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania. O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e tratados é que, ao contrário daqueles que se assentam sobre o governo e a soberania, deixam a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens exatamente como são,

²⁸⁵ Rubiano, Mariana. Revolução. In: Correia, Op.cit., p. 397 – 398.

²⁸⁶ Correia, 2022, *passim*.

²⁸⁷ Ibidem, p. 332.

²⁸⁸ Ibidem, p. 333.

usando-as meramente como o meio, por assim dizer, no qual são instauradas certas ilhas de previsibilidade e erigidos certos marcos de confiabilidade.²⁸⁹

Assim sendo, a promessa colabora para o fortalecimento da comunidade humana, onde brota o poder. Essa temática, por sua vez, remete a ideia de fundação, explorado por Arendt de maneira exaustiva em suas obras. Para ela, a fundação está ligada ao conceito de contrato social, que seria, em poucas palavras, o contrato celebrado entre os cidadãos através das promessas feitas entre os homens, fundamentado na reciprocidade e igualdade. Em resumo, tendo em vista o equilíbrio das relações humanas e das incertezas dos fatos, a promessa colabora para o estabelecimento do poder e da ordem, que são a base para a elaboração do sistema jurídico e da construção do mundo comum, através da garantia de durabilidade no mundo e das discussões humanas:²⁹⁰

A política trata dos homens, nativos de muitos países e herdeiros de muitos passados; suas leis são as cercas positivamente estabelecidas que cingem, protegem e limitam o espaço onde a liberdade não é um conceito, mas uma realidade política viva. O estabelecimento de um Estado soberano mundial, longe de ser o pré-requisito da cidadania mundial, seria o fim de qualquer cidadania. Seria não o clímax da política mundial, mas seu fim absolutamente literal.²⁹¹

Associada à ideia de promessa, o perdão seria, em contrapartida, uma forma de remediar a imprevisibilidade e a irreversibilidade das ações humanas, ao passo que as ações passadas, que ainda podem trazer consequências para os tempos vindouros, sejam consideradas como uma potencialidade humana. Nessa linha, o perdão possibilita que os homens rompam com o fio que os liga a um determinado fato passado para que seja iniciado um novo começo, de maneira que não fiquem refletindo sobre as ações que fogem de seu controle e que, porventura, não poderiam ser remediados. É importante recordar que Arendt, sobre essa temática, defende que não é possível abordar o tema do perdão fora da comunidade humana, pois os efeitos do perdão só são sentidos dentro do *inter-espac*o, uma vez que o perdão, em sua essência, é uma regalia que é dada ao outro em uma política plural.²⁹²

Portanto, o perdão seria uma ação que rompe com a possibilidade de vingança, na mesma proporção que a promessa seria a possibilidade de fundar um novo corpo político. Em vista disso, comprehende-se que a promessa e o perdão estão relacionados ao âmbito político, já que ambos visam o restabelecimento da igualdade, através da superação do passado, da

²⁸⁹ Arendt, 2020, p. 302-303.

²⁹⁰ Moisés, Cláudia. Promessa. In: Correia, 2022, p.333.

²⁹¹ Arendt, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 77.

²⁹² Mascaro, Laura. Perdão. In: Correia, Op.cit., p. 303.

pluralidade humana, da constituição de um novo corpo político e da responsabilidade com o mundo ²⁹³. Após o exposto, vale ressaltar, mais uma vez, que a motivação e a proposta de Arendt se assentam no desejo dos homens se “reconciliarem com a sua própria existência, após o estranhamento causado pelas novas realidades”, impulsionadas pela modernidade ²⁹⁴.

A partir da exposição acerca da organização do espaço comum, abordado nessa seção e nos demais capítulos deste trabalho, seria errôneo afirmar que o conceito de política arendtiana deve ser compreendido como sinônimo da ideia de sobrevivência, assim como concebeu Hobbes no passado. Ao contrário disso, o conceito de política proposto pela filósofa deve ser encarado como uma forma de viver bem, da mesma forma como pensavam os gregos, e não como propunham os movimentos despolitizantes do século XX, pautados nas necessidades básicas dos indivíduos. Para Arendt, a política deve ser, tão somente, baseada na liberdade e não na violência, onde todos possam ser iguais, sem que haja a necessidade de comando: ²⁹⁵

Ser político, viver em uma pólis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da pólis, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica. ²⁹⁶

Através da política, os homens se revelam uns aos outros e deixam, a partir disso, a sua marca na teia das relações humanas. Nesse caso, a ação dos indivíduos no mundo potencializa o que não é previsto ao fazer algo novo, e garante, por conseguinte, a vida às instituições políticas, por meio do rompimento com os processos automáticos totalitários. Segundo Arendt, a política não tem uma previsibilidade e, tampouco, uma ideia final pré-concebida, como são as ações realizadas pelo *animal laborans* ²⁹⁷ e pelo *homo faber* ²⁹⁸. No geral, pode-se afirmar que a intenção da filósofa teuto-americana, para esse caso, é contribuir para a reflexão da ação

²⁹³ Ibidem, p. 303 – 305.

²⁹⁴ Ibidem, p. 17.

²⁹⁵ Teles, Edson. Ação política. In: Correia, 2022, p. 17.

²⁹⁶ Arendt, 2020, p. 32.

²⁹⁷ O labor se encontra no rés-hierárquico da *vita activa* arendtiana, pois laborar diz respeito a uma atividade animal necessária ao sustento da vida, e envolve o comer, digerir e o bem-estar físico geral, e qualquer ocupação que vise a manutenção ou a reprodução da vida é entendida como tal, de modo que plantar sementes, tomar banho, fazer feira, lavar pratos, tomar conta de crianças...tudo isso é labor, atividades que compartilhamos com o restante do reino animal. Também são as atividades industriais, que visam ajudar nossas vidas e reprodução: a agricultura extensiva, o transporte de alimentos e a extração de recursos para calefação, por exemplo. (Voice, Paul. Labor, Trabalho e Ação. In: Hayden, 2020, p. 55).

²⁹⁸ O trabalho, ao contrário do labor, produz estruturas mais permanentes, tais como refúgios e móveis que permitem as pessoas a começarem a distanciar-se da natureza [...]. Arendt crê que a fabricação, ou o trabalho, começa com um ato de violência, pela destruição de algum aspecto da natureza, a fim de usá-lo como matéria para um projeto [...]. Por essa razão, Arendt descreve o trabalhador como *homo faber*. (Fry, 2010, p. 67-68)

política dos homens e do *inter-espaco*, de maneira que os revolucionários repensem toda a organização política e as formas de garantir a produção do novo. Em síntese, comprehende-se que a política, mergulhada em meio à crise gerada pelo rompimento com a tradição e por ações violentas e desumanizadoras, deve ser uma forma que levem os homens a buscarem os meios necessários para recuperar a razão de ser da política, a fim de que esse novo espaço valorize o diálogo livre, em meio a pluralidade humana.²⁹⁹

O revolucionário, como fundador, é uma espécie de arquiteto que constrói a casa na qual as gerações futuras, sua posteridade, viverão. Esta casa deve ser estável, justamente porque os que a habitam são fúteis, vão e vêm, num processo infinito de sucessão que pode ou não ser regido pela lei do progresso. Esses revolucionários, porque sabiam que o seu era um *Novus order saeclorum*, eram naturalmente conservadores da mesma forma, porque como eles poderiam não esperar que seu novo trabalho fosse preservado, que este novo edifício – o novo corpo político, as novas instituições de liberdade - se mostrariam estáveis o suficiente para resistir ao ataque do tempo e às mudanças às quais todas as coisas mortais estão sujeitas.³⁰⁰

Nesse sentido, o mais importante é a possibilidade da fundação de um novo corpo político que tornem efetivas a liberdade e a experiência dos novos fenômenos, ao passo que essas instituições políticas, simbolizadas pelo verdadeiro espírito revolucionário, sejam factíveis para todos aqueles que assumem a responsabilidade com a comunidade humana. Para a pensadora teuto-americana, a falta de responsabilidade com o mundo, cuja consequência é a falta de ânimo e a negação da participação na comunidade dos viventes, torna impossível a felicidade pública, uma vez que esse sentimento está intimamente ligado à discussão dos homens no *inter-espaco*. Além do mais, vale destacar, também, que a felicidade pública é a energia que possibilita os revolucionários a normalizarem à ação espontânea e à liberdade humana (*freedom*), que foram substituídas, após os eventos da modernidade, pelas liberdades civis e pelas liberdades privadas (liberdade negativa). Assim, desta maneira, a felicidade pública deve ser concebida como a vontade de querer ser reconhecido e de querer participar das discussões dos interesses públicos, conforme explicou Arendt em *Sobre a revolução*:³⁰¹

Mas, mesmo durante esse período, pode-se ver claramente que, do começo ao fim, o desejo de Jefferson de um espaço de felicidade pública e a paixão de John Adams pela "emulação", seu *spectemur agenda* - "sejamos vistos em ação", tenhamos um espaço onde somos vistos se podemos agir-, entram em conflito com o desejo implacável e fundamentalmente antipolítico de estar desobrigado de qualquer dever e cuidado público; de criar um mecanismo de

²⁹⁹ Teles, Edson. Ação política. In: Correia, Op.cit., p. 20-24.

³⁰⁰ Arendt, Hannah. *Revolutions: spurious and genuine*. HannahArendt.net. Vol. 7, nº 1, 2013b. p.5; tradução nossa.

³⁰¹ Fernandes, Antônio. Felicidade pública. In: Correia, 2022, p. 163-166.

administração do governo por meio do qual os homens possam controlar os governantes e, ao mesmo tempo, gozar as vantagens do governo monárquico, ser “governados sem precisar agir”, não exigir tempo para a supervisão ou a escolha dos agentes públicos, ou para a aprovação de leis”, de modo que “sua atenção possa ser dedicada exclusivamente a seus interesses pessoais”.³⁰²

Como foi visto, o conceito de política arendtiana se relaciona intimamente com a ideia de responsabilidade com a comunidade dos viventes, haja vista que todos são igualmente responsáveis pelo que acontece com o mundo. Esse conceito, por sua vez, faz parte da ideia de *amor mundi*, que é uma espécie de afirmação da condição do homem como ser terrestre³⁰³. Para Hannah Arendt, a afirmação da condição humana no mundo é uma forma de agradecer por tudo aquilo que lhe foi dado, desde a natureza até a sua própria existência³⁰⁴. Por essa razão, em *A condição humana*, relacionou os poderes de perdoar e de promessa ao conceito de *amor mundi*, visto que esses conceitos são considerados sustentáculos para a convivência entre os homens à medida que estão conectados à política e à pluralidade humana.

A partir dessa ótica, comprehende-se que a ideia de *amor mundi* pressupõe uma gama de conceitos e ideias que fazem parte da política, como amizade, gratidão, pluralidade, vida e novos começos, que são, por seu turno, o oposto do que pensou Heidegger, em relação à ideia de ser-no-mundo³⁰⁵. Nessa lógica, a concepção de amor gestada pela pensadora alemã, que não se limita a *sorge* heideggeriana, está condicionada à gratidão pela existência, representada em ações responsáveis. Além do mais, essa concepção de *amor mundi*, exige que o homem recuse utopias sentimentais que justifiquem a perda do senso comum, tal como fez Lessing³⁰⁶ ao demonstrar sua gratidão à humanidade³⁰⁷. Por essa razão, a proposta de amor mundano arendtiana possibilita ao homem o desejo de sentir-se em casa, onde se encerra à condição humana. Agora, em relação ao conceito de mundo, Hannah Arendt o vincula ao fenômeno da pluralidade, da mesma forma como defendeu ao criticar à filosofia tradicional, que reduziu o mundo à mente humana³⁰⁸. Segundo ela, o homem é nascido no mundo das aparências e, por

³⁰² Arendt, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letas, 2011. p.182-183.

³⁰³ Campillo, Antônio. Amor. In: Correia, 2022, p. 44.

³⁰⁴ Ibidem, p. 45.

³⁰⁵ Kattago, Siobhan. Hannah Arendt sobre o mundo. In: Hayden, 2020, p. 81.

³⁰⁶ Um componente da grandeza de Lessing foi o fato de nunca permitir que a suposta objetividade o levasse a perder de vista a relação real com o mundo e o estatuto real das coisas ou homens no mundo que atacava ou elogiava. Isso não o ajudou a ter maior crédito na Alemanha, país onde a verdadeira natureza da crítica é menos entendida do que em qualquer outro lugar. (Arendt, 2008, p. 9).

³⁰⁷ Kattago, Siobhan. Hannah Arendt sobre o mundo. In: Hayden, Op.cit., p. 88.

³⁰⁸ Ibidem, p. 86.

esse motivo, essa realidade deve ser vista como plural, destinada à reflexão, à ação e ao discurso dos homens ³⁰⁹.

Portanto, a ideia de *amor mundi* é considerada extremamente importante e relevante para a política contemporânea à medida que colabora para que seja compreendida a fragilidade do mundo comum. Nessa linha, cada homem deve, acima de tudo, agir conscientemente e coletivamente, a fim de que o espaço público seja devidamente conservado e preservado. Essa perspectiva arendtiana sobre o mundo, encarado como um palco em que o homem se revela, deve ser visto como o lugar da efetivação da política, da demonstração da pluralidade e da experiência da liberdade e da vida. Ao contrário dessa ideia, a irresponsabilidade com o mundo deve ser vista como uma atitude que colabora para o desaparecimento do indivíduo, como uma espécie de isolamento que o próprio homem nega o mundo que faz parte (pátria natural do homem) e a si mesmo ³¹⁰. Para a pensadora teuto-americana, a destruição do mundo, encarado como um evento possível, por conta da imprevisibilidade da ação humana, deve ser o centro das preocupações dos indivíduos que compõem o espaço público. Deste modo, a concepção de *amor mundi* arendtiana traz um significado de responsabilidade com lar humano, por meio do cuidado e de gratidão por todas as coisas recebidas, ao passo que deve ser do desejo de todos a sua continuidade, sem que se torne um deserto, como fez o totalitarismo ao romper com o fio da tradição que arrancou as raízes dos homens e desfez o sentimento de ter um lar ³¹¹. Em resumo a isso, o *amor mundi* arendtiano é representado como um impulso que conduz à reconciliação do homem com o mundo, capaz de levá-lo à renovação política e ao desenvolvimento crítico e reflexivo sobre a realidade. Por essa razão, esse conceito não deve ser compreendido como uma forma de negação do passado, mas sim como uma forma de fortalecer o espaço comum através da responsabilidade coletiva e do sentimento de pertença a ele, conforme ressaltou Almeida:

Reconciliar-se com o mundo não é tudo aceitar nem se conformar com o que passou, mas significa que temos de entrar em algum acordo com este espaço comum do qual dependemos e que depende de nós. Talvez haja coisas que não podemos perdoar, mas elas não devem, em princípio, nos fazer abrir mão da possibilidade de criar e preservar o lugar da convivência. Pensando-o podemos atribuir-lhe algum sentido. É a tentativa de compreender os acontecimentos no mundo que nos ajuda a lidar com o

³⁰⁹ Ibidem, p. 87.

³¹⁰ Correia, 2010. p. 813.

³¹¹ Ibidem, p. 819.

ocorrido de modo que não destrua a possibilidade de continuarmos convivendo.³¹²

Em suma, a falta do sentimento de pertença ao mundo, por parte dos indivíduos, colabora para a propagação do deserto e de condições extremas ao ser humano, uma vez que a política nesse ambiente é inexistente. No entanto, essa concepção não deve ser aceita como algo que faz parte da vida humana, como pensou Kant ao abordar o deserto como algo interno ao homem. O deserto e suas condições são antagônicos aos indivíduos, por isso devem ser encarados como perigosos, já que existe uma grande possibilidade dos indivíduos incorrem no ajuste de suas condições e de negarem as faculdades humanas necessárias para vida em sociedade:

As tempestades de areia nas quais, de repente, tudo se propaga a partir de uma tranquilidade semelhante à morte para a pseudo – ação, ameaçam as duas faculdades do homem com as quais podemos ser capazes de modificar pacientemente o deserto (e não a nós mesmos): a faculdade da paixão e a do agir.³¹³

Na visão arendtiana, a coragem é considerada elementar aos indivíduos, uma vez que só aqueles que vivem nas imposições do deserto e que possuam o ardor pela vida, podem furar a barreira totalitária para se tornar atuante no mundo. Nessa linha, o oásis arendtiano também pode ser compreendido como “campos de vida”, por existir independentemente da política³¹⁴. Ao contrário dessa ideia, com o fracasso da política, surge o fenômeno do escapismo humano (covardia), quando os indivíduos preferem migrar “do deserto ao oásis”. Nesse caso, essa atitude, na perspectiva arendtiana, também representa um perigo aos indivíduos, só que em menor proporção que o totalitarismo, na medida que colabora para a destruição dos oásis ao levar os problemas do deserto para lá. Por isso, diante dessa realidade, Hannah Arendt defende que o deserto deve ser fortemente combatido para que não se torne uma realidade comum e universal.³¹⁵ Em síntese, o mundo é uma construção dos homens, e essas ameaças que o atingem devem ser combatidas através da proposta de *amor mundi* arendtiana, pois uma ação consciente e responsável, que tenham como fim o cuidado com o mundo, pressupõe um dever necessário para a consigo mesmo, com o próprio mundo e com o meu próximo.

³¹² De Almeida, Vanessa. *Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*. 2009. 193 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.160

³¹³ Arendt, 2022c, p. 179.

³¹⁴ Ibidem, p. 179.

³¹⁵ Ibidem. p. 180.

4. CONCLUSÃO.

A proposta deste presente trabalho dissertativo se assenta na necessidade de relacionar os conceitos de *amor mundi*, surgido a partir do estudo dos escritos agostinianos, e de ação, abordado nas obras de Hannah Arendt sobre política. No último capítulo de sua tese de doutorado, dedicada à análise sobre a vida em sociedade, a pensadora teuto-americana tratou acerca do amor ao próximo de forma bastante breve e condensada, o que justifica a sua preocupação em tratar desse assunto posteriormente. Nesse contexto, o amor arendtiano buscou transcender o âmbito privado para alcançar o campo público, a fim de resgatar a atitude do cuidado com o mundo. Em certo sentido, essa forma de interpretar esse conceito, não nos impedi de compreender que essa concepção de amor se trata de uma forma de chamar a atenção dos homens para que repensem as suas atitudes no mundo, ainda mais quando não manifestam o seu compromisso com o espaço que vivem, da mesma forma que fizeram os pensadores da tradição ao fecharem seus olhos para os problemas decorrentes da ascensão totalitária na Alemanha, cujas consequências podem ser sentidas nos dias de hoje.

Na parte destinada à discussão sobre *A concepção arendtiana de amor mundi*, abordamos, no primeiro instante, sobre a ideia de amor na visão agostiniana, para depois tratar a respeito dessa mesma temática na visão da pensadora teuto-americana. Através da perspectiva do bispo de Hipona, compreendemos que Santo Agostinho definiu, em linhas gerais, o amor como uma força que liga os homens a um determinado objeto. No entanto, entre os tipos de amor possíveis, o *amor caritas* teve maior relevância para o santo católico, por levar o homem a Deus e ao seu próximo. Essa discussão sobre o *amor caritas*, consequentemente, motivou Hannah Arendt a investigar as inconsistências na filosofia do bispo de Hipona, o que lhe permitiu apresentar uma nova forma de justificar a importância do próximo fora do contexto religioso, de maneira que os indivíduos não negassem mais o mundo e a si mesmo. A partir dessas considerações, notamos, do ponto de vista de Arendt, que o mundo deve ser compreendido como um espaço onde a vida acontece, na mesma proporção que o homem deve ser visto como um ser mundano, por estar inserido dentro dessa realidade desde o momento que entrou no mundo. Assim sendo, em relação a proposta arendtiana, encontramos uma base filosófica importante para a discussão política, o que nos possibilitou compreender que a atitude de negação do mundo é irracional, visto que ao amar o mundo, também estariamos amando o próximo.

A análise sobre o amor ao próximo colaborou para a discussão acerca da organização política e de sua importância para a manutenção de um espaço que possibilite a harmonia entre os indivíduos. Essa tratativa, desde o primeiro instante, nos levou a compreender que a natalidade é um dos conceitos que dão sustentação à organização política dos homens. Na visão arendtiana, o fenômeno da natalidade colabora para que os indivíduos tenham um sentimento de esperança no mundo, através das novidades trazidas pelas ações políticas. Para Hannah Arendt, o fundamento da política é a liberdade, já que o fenômeno da liberdade não está relacionado às necessidades humanas, como ressaltaram os movimentos modernos, e sim com a capacidade de ação do homem no próprio mundo. Por essa razão, seria errôneo afirmar que a ação política se assemelha às demais atividades realizadas pelas pessoas, uma vez que esse conceito não suporta ações previamente estabelecidas ou pré-montadas. A partir dessas informações, percebemos que os conceitos de natalidade, de liberdade e de ação política estão intimamente ligados, haja vista que não há como garantir a ação política sem a efetivação da liberdade, da mesma maneira que não há como falar de liberdade sem a possibilidade de participação no mundo. Esse fenômeno da liberdade, por seu turno, não deve ser visto como uma sensação interna, como propõem os defensores do totalitarismo. A liberdade, acima de tudo, deve ser entendida como uma manifestação que acontece no espaço comum, em conjunto com os seus semelhantes, através de suas ações espontâneas. E o espaço comum, do mesmo modo, deve ser compreendido como um palco que reflete os interesses comuns dos homens, baseados na pluralidade humana.

Após todo o exposto, refletimos também acerca dos regimes totalitários e da importância do *amor mundi* como retorno à política genuína. Através da diversidade e da qualidade das obras desenvolvidas acerca das organizações humanas, Hannah Arendt se torna uma personagem de suma relevância no que diz respeito à política dos períodos moderno e contemporâneo, sobretudo em relação aos fatos que acarretaram o fracasso da política no século XX. No primeiro instante, compreendemos que a era moderna, representada por diversos eventos mundiais, levaram a humanidade ao isolamento do mundo e ao desinteresse pela política. No entanto, essa ruptura do homem com a política, acabou facilitando a ascensão de regimes totalitários que, posteriormente, romperam com a história dos homens e descharacterizam as organizações políticas por completo. A partir dessa realidade, a proposta arendtiana se apoiou na necessidade do retorno à política, tendo em vista à recuperação da dignidade humana. Para tal finalidade, compreendemos que para a sua efetivação é necessário que os indivíduos se revistam de coragem e do desejo de querer retornar à participação política,

fundamentado no inconformismo com a realidade e no reconhecimento coletivo da responsabilidade com o mundo.

Portanto, o *amor mundi* arendtiano se apresenta como uma postura política de extrema importância, na medida que ressalta que os indivíduos têm uma comum responsabilidade com a manutenção do mundo. Nesse sentido, não há como falar de responsabilidade sem considerar a ação política dos homens, já que é por meio dela que podemos evitar a propagação do mal radical, cujo objetivo é dissipar a vida e a dignidade humana, por intermédio da necessidade de transformação dos indivíduos em seres supérfluos, incapazes e manipuláveis. Na visão política arendtiana, o mundo comum se caracteriza pela pluralidade e pelo diálogo pacífico entre os demais. Apesar disso, essa discussão nunca foi tão importante nos tempos atuais, ainda mais quando as notícias recentes mostram o crescimento dos conflitos entre os países, ao ponto de intensificar novamente os problemas de ordem humanitária e políticos, como vistos no século passado. A partir dessa perspectiva, compreendemos que nem as experiências passadas e os ensinamentos deixados trouxeram algum tipo de eco aos corações dos homens, devido ao risco iminente de uma terceira guerra mundial que está levando diversas nações a se armarem novamente. Associado a isso, o contexto atual também sugere que as políticas dos países estão se aproximando do deserto apontado por Arendt, em virtude da política contemporânea não visar o debate livre entre os cidadãos e tampouco à pluralidade dos indivíduos, a fim de que seja construído um espaço público destinado aos homens. Por esse motivo, acreditamos que o cuidado com o mundo ainda se apresente como uma proposta robusta para o contexto atual, embora a essência dessa proposta esteja restrita aos discursos formais proferidos nas organizações internacionais. Em síntese ao que foi tratado nesse trabalho, devemos assumir que a concepção de *amor mundi* e de ação política, a partir da perspectiva arendtiana, são conceitos que se relacionam intimamente, visto que ambos os conceitos visam à dignidade humana e à manutenção da liberdade, da pluralidade, da ação e do espaço público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. 5. ed. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. v. 17
- _____. *Confissões*. 6. ed. Tradução J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *A cidade de Deus*. Tradução Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. v. 2
- AGUIAR, Odílio. *O direito, o comum e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt*. Filosofia Unisinos, v. 20, n. 3, p. 278–284, 6 dez. 2019. Disponível em: <<https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/download/fsu.2019.203.06/60747416/60759957>>. Acesso em: 13 ago. 2023.
- ARENKT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Revolutions: spurious and genuine*. HannahArendt.net. Vol. 7, nº 1, 2013b. Disponível em: <<https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/294>>. Acesso em: 14 ago. 2023.
- _____. *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letas, 2011.
- _____. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *A condição Humana*. 13. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2021.
- _____. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2022a.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. 9. ed. Tradução Mauro W Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022b.
- _____. *O que é política?* 16. ed. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand,

2022c.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 4 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

AZEVEDO, Daniella. *Hannah Arendt e o amor ao mundo: a amizade, a coragem e o respeito*. Thaumazein: Revista Online de Filosofia, v. 7, n. 13, p. 89–96, 12 set. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/65/28>> Acesso em: 12 jul. 2023.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. 2. ed. Tradução Adail Sobral; Maria Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

BERKOWITZ, Roger. (ed.). *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. 1. ed. New York, NY, USA: Fordham University Press, 2017.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BORREN, Marieke. *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. 2010. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Amsterdam. Faculdade de Humanidades, 2010. Disponível em: <https://pure.uva.nl/ws/files/937214/79499_proefschrift_borren_marieke.pdf> Acesso em: 13. ago. 2022.

BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, CT, USA: Yale University Press, 1982.

BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: una biografía*. Tradução Manuel Lloris Valdés. Barcelona: Paidós Contextos, 2020.

BUCKLER, Steve. *Hannah Arendt and Political Theory: Challenge the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, TAS, Australia: Cambridge University Press, 1994.

CANOVAN, Margaret. Arendt's Theory of Totalitarianism: A reassessment. In: VILLA, Dana (org.). *The Cambridge Companion to Arendt*. Cambridge University Press, 2000. E-book. Disponível em: https://www.google.com.br/books/edition/The_Cambridge_Companion_to_Hannah_Arendt/62mqcCJ7GKwC?hl=ptBR&gbpv=1&dq=Arendt%2080%99s%20Theory%20of%20Totalitarianism%20margaret%20canovan&pg=PR5&printsec=frontcover

CARNEIRO, Renato. *O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho*. História: Questões e debates, Curitiba, n. 46, p.31-50, 2007. Editora UFPR. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/11324>> Acesso em: 23. jul. 2023.

COMPARATO, Fabio. *Ética: direito, moral, e religião no mundo moderno*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CORREIA, Adriano. *Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt*. Educação e Pesquisa, v. 36, n. 3, p. 811–822, dez. 2010. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/riserver/api/core/bitstreams/5aa0fb9e-3811-4384-bfce-8453cf99>>

9628/content> Acesso em: 01 ago. 2023.

CORREIA, Adriano et al. (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022.

COSTA, Marcos R. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. E-book. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=f05Jbjzp5bMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> Acesso em: 12 ago. 2023.

DE ALMEIDA, Thiago. *O conceito de amor: um estudo exploratório com uma amostra brasileira*. 2017. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-20092017-104821/>>. Acesso em: 14 maio. 2023.

DE ALMEIDA, Vanessa. *Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*. 2009. 193 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em:<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-08122009-160028/publico/Vanessa_Sievers_de_Almeida.pdf.> Acesso em: 14 maio. 2023.

DE CARVALHO, Mário. Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430). (Nos 1600 anos das “Confissões”). Revista Filosófica de Coimbra. N.18. 200. Disponível em:<https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34393/1/RFC18_artigo3.pdf> Acesso em: 09 jul. 2022.

ECCEL, Daiane. Entre a conservação da memória e a possibilidade de novas fundações: o que permanece na tradição em Hannah Arendt? . Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul, v.23, n.2, maio/ago. 2018, pp. 267-286. Disponível em: <<https://anpof.org.br/periodicos-leitura.php/conjectura-filosofia-e-educacao/leitura/724/25712?cat=conjectura-filosofia-e-educacao&revista=724&id=25712>> Acesso em: 23 jul. 2023.

FRY, Karin. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiano Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

HAYDEN, Patrick. (ed.). *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Tradução José Maria Gomes De Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEMOS, Francinete; MARINHO, Mariana; MARANHÃO, Vivian. *O conceito de amor em Santo Agostinho por Hannah Arendt – Reflexões*. Humanidades e tecnologia (FINOM), v. 31, n. 1, p. 88–117, 13 dez. 2021. Disponível em: <http://revistas.icesp.br/index.php/FINOM_Humanidade_Tecnologia/article/view/1711/pdf> Acesso em: 20 jul. 2023.

LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. O conceito de amor em Agostinho – breves notas sobre a obra de Hannah Arendt. Pensar, Fortaleza, p. 147-151, abr. 2007. Edição Especial. Disponível em: <<https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/848>> Acesso em: 13 ago. 2022.

MONDIN, Baptista. *O homem, quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. 13. ed. Tradução R. Leal Ferreira e M. Ferrari. São Paulo: Paulus, 2008.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NASCIMENTO, Dax. *História filosófica do amor: ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano*. Natal, RN: EDUFRN, 2019. E-book. Disponível em: <<https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/27912/1/Hist%C3%b3ria%20Filos%C3%b3fica%20do%20Amor.pdf>> Acesso em: 12 jul. 2023.

OLIVEIRA, Loraine. *O amor como estado da alma (páthos) em Plotino*. Archai, n.10, jan-jul, 2013, p.86. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8367>> Acesso em: 10 jul. 2022.

PORCEL, Beatriz.; MARTÍN, L. (ed.). *Vocabulário Arendt*. 1. ed. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

QUADROS, Elton Moreira. Eros, Filia e Ágape: o amor do mundo grego à concepção cristã. Acta Scientiarum: Human and Social Sciences. Maringá, v.33, n.2, p.165-171, 2011. Disponível em:<<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/10173>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

ROCHA, Antônio. *O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt*. 125 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/50277/5/2020_tese_agrocha.pdf> Acesso em: 10 ago. 2023.

ROUSSEAU. *O contrato social: princípios do direito político*. 3. ed. Tradução Antônio De Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS Mauro Sérgio; XAVIER, Dennys G. *Hannah Arendt e o Conceito de Liberdade*. In: Seara Filosófica, n.10, inverno, 2015, p.50-72. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/searafilosofica/article/view/5363>> Acesso em: 12 set. 2023.

SAMPAIO, Kamila; DE CARVALHO, Zilmara. O cuidado com o mundo ou amor mundi e sua relação com ação política em Hannah Arendt. Kínesis, V. 13, n. 34, p. 142-161, 2021.

Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/12141>>. Acesso em: 26 set. 2023.

SCOTT, Joanna Vecchiarell et al. *Rediscovering Hannah Arendt*. 1996, p. 115-211. In: Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University Chicago Press, 1996

SILANES, Nereo.; PIKAZA, Xavier. *Dicionário Teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 2014.

SILVA, Francisco; FIGUEIREDO, Francisco. *A noção de amor e suas implicações no pensamento agostiniano*. Problemata - Revista Internacional de Filosofia, v. 12, n. 1, p. 31–55, 17 ago. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/57353/34035>> Acesso em: 10 jul. 2023.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do Mal*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

XAVIER, Donizete; DA SILVA, Maria. *A kénosis do Espírito Santo a criação em Sergei Bulgakov*. Perspectiva Teológica, [S. l.] v. 52, n. 2, p. 393–393, 1 set. 2020. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4418/4439>> Acesso em: 12 ago. 2023