

FILOSOFIA POLÍTICA E TEOLOGIA: PROMESSA, PERDÃO E AMOR SEGUNDO HANNAH ARENDT

POLITICAL PHILOSOPHY AND THEOLOGY: PROMISE, FORGIVENESS AND LOVE ACCORDING TO HANNAH ARENDT

Roseane da C. Lôbo Santos¹

Resumo: Este artigo visa a destacar a analogia estrutural entre conceitos políticos e conceitos teológicos fundamentais, a partir do estudo de algumas categorias centrais da filosofia política de Hannah Arendt, a saber: Promessa, Perdão e Amor. Para tanto, realizamos pesquisa bibliográfica, tendo como pilares a tese de doutoramento de Arendt “O conceito de Amor em Santo Agostinho” (1929) e a obra “A condição humana” (1951). Também analisamos por quem e como os termos teológicos foram utilizados originalmente, para entendermos de que maneira foram apropriados por Hannah Arendt. Chegamos à compreensão, com apoio de alguns intérpretes da obra da autora, de que a mesma interpreta as categorias segundo sua visão política e não utiliza os sentidos religiosos. A apropriação secularizada traz para o mundo humano uma ideia dos benefícios políticos do uso da Promessa, do Perdão e do Amor.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Promessa; Perdão; Amor.

Abstract: This article points out the structural analogy between political concepts and theological fundamental concepts, starting from the study of some central categories of Hannah Arendt’s political philosophy, such as: Promise, Forgiveness and Love. For this, a bibliographic research has been made, having as pillars Arendt’s thesis “The concept of Love in Saint Augustine” (1929) and the work “The human condition” (1951). It was also analyzed by whom and how the theological terms were originally used, in order to understand Hannah Arendt’s appropriation. With the support of some interpreters of the author's work, it came to knowledge that she interprets those terms according to her political vision and abandons their religious sense. The secular appropriation brings to the human world an idea of the political benefits of the use of Promise, Forgiveness, and Love.

Keywords: Hannah Arendt; Promise; Forgiveness; Love.

Artigo submetido em 31/08/2017. Aprovado em 06/11/2017.

¹ Bacharela (2016) em Ciências Sociais e mestranda pelo PPGCS, ambos da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES. E-mail: lobaroseane@gmail.com

Ação humana no mundo: Uma introdução à concepção política de Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906–1975) foi uma filósofa política alemã de origem judaica, uma das mais influentes do século XX. Despertou para as questões políticas por conta da exclusão dos judeus da Alemanha e da ascensão do nazismo ao poder. Exilada em Paris, ligou-se às organizações sionistas e também lutou pelo nascimento e independência de Israel, embora, como afirma alguns de seus intérpretes, tenha sempre mostrado preocupação com respeito às dificuldades relativas à questão árabe.

No início da Segunda Guerra Mundial, foi internada no campo de Gurs, França, porém fugiu. Em 1941, emigrou para os Estados Unidos, onde foi declarada cidadã dez anos depois. No mesmo ano, publicou a obra “Origens do Totalitarismo”, através da qual ficou mundialmente conhecida.

Antes de abordamos o objetivo principal deste artigo, isto é, compreender a analogia estrutural entre os conceitos teológicos fundamentais e conceitos centrais da filosofia política arendtiana, é de suma importância pontuar que Hannah Arendt concebeu a política de forma diferenciada, em relação aos teóricos da linha de pensamento de Thomas Hobbes e Carl Schmitt.

A política, conforme Arendt, não tem por finalidade suprir necessidades naturais humanas, assegurar a concessão de benefícios sociais ou organizar o convívio entre seres humanos através de instituições, alienando e extinguindo a liberdade dos mesmos para que o convívio seja possível. Não se configura também como um mecanismo necessário para diferenciação e delimitação extrema entre um povo e outro. “O significado da política é a liberdade”, e esta liberdade está intrínseca à capacidade humana de começar coisas novas, através da ação espontânea. A mencionada capacidade é “inerente ao fato de que todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo” (ARENDR, 2013, p. 167).

A filósofa posicionava-se em oposição a um público que dissociava a política da liberdade pelo fato de ter como referencial teórico uma longa tradição do pensamento político que interpreta a liberdade como “ausência de constrangimentos”, na qual o filósofo inglês Thomas Hobbes se destaca. Uma segunda fonte de referência, agora prática, é o fato dos regimes totalitários ocidentais, como também os efeitos da bomba atômica,

experiências fundamentais para a Era Moderna, segundo Arendt (JARDIM, 2011, p. 73; ARENDT, 2013, p. 163).

Neste caminho, Arendt não considera a política como uma forma para manutenção dos recursos da vida social e da possibilidade de ampliação de seu desenvolvimento livre e aberto, ou como meio para libertação dos homens no que se refere aos impedimentos para o seu crescimento e aperfeiçoamento em uma direção determinada, ou, ainda, dissociada da liberdade. A ação precisa estar livre de necessidades, determinações e efeitos previsíveis para se configurar como política, pois, caso contrário, perde-se a dimensão de espontaneidade. Tornando-se apenas “um meio para”, a política tem sua esfera de atividade — a ação — confundida com a esfera de atividades da fabricação.

Existem três atividades fundamentais que correspondem à condição humana na Terra, apesar de que “tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” (ARENDT, 2014, p. 12). Hannah Arendt considera o Trabalho, a Obra e a Ação como inerentes à condição humana, cada qual se referindo a uma perspectiva do humano, como explica Bruno Peres Freitas, ao tratar da condição específica do humano nas respectivas esferas das atividades mencionadas:

Ora como animal *laborans*, quando o sujeito se encontra aprisionado às necessidades biológicas e vive somente para manter a sua subsistência; ora como *homo faber*, o homem como fabricante de artefatos duráveis, aquele que constrói o mundo mediante o domínio de técnica; e, por fim, como *zoon politikon*, o agente da política, aquele capaz de se reunir aos seus pares e exercitar suas relações no mundo por meio da capacidade da ação e do discurso

(FREITAS, 2012, p. 61)

Abordaremos brevemente a concepção política de Hannah Arendt para, assim, podermos considerar a analogia estrutural existente entre os termos teológicos e políticos medievais e os termos utilizados na filosofia política arendtiana. Para tanto, faz-se importante entender a diferença entre ação e obra (fabricação). Esta última está associada à experiência do *homo faber*, que é previsível e utilitária; através dela o mundo ganha “estabilidade e durabilidade” por conta da criação de coisas duráveis, a partir de materiais extraídos da natureza, tendo em vista conservar e renovar o mundo.

Diferentemente, a atividade da ação está conectada à condição humana da pluralidade, e esta se refere especificamente à condição de toda a vida política. Quanto à pluralidade, a autora afirma que uma forma elementar da condição humana da ação aparece em Gênesis 1.27, “Macho e fêmea os criou”, revelando a singularidade da existência de cada um dos seres humanos. Por serem diferentes de “qualquer outro que vive, viveu ou viverá”, os seres humanos têm a capacidade de desencadear algo novo no mundo através da ação, por isto, a natalidade é a condição humana que mais se relaciona com a atividade da ação, conforme Arendt. No entanto, para a ação obter estatuto de realidade, precisa da presença de outros, ou seja, a ação precisa aparecer no domínio público onde os pares do agente se encontrarão. Desta forma, por meio da ação os humanos criam o mundo (ARENDR, 2014, p. 9-10).

Por esta razão, a ação não pode ser confundida com a obra, pois o *homo faber* pode recolher-se sozinho para desenvolver sua obra em um ambiente isolado. Porém, como dito anteriormente, a ação cria um mundo comum por ser realizada na presença de outros, no domínio público que, ao mesmo tempo, congrega, relaciona e separa os agentes (ARENDR, 2014, p. 64). Para agirem juntos no “espaço da vida conjunta onde se instaura a política”, os indivíduos precisam estar livres das necessidades, isto é, precisam desprender-se das atividades da obra e do trabalho (FREITAS, 2012, p. 62). Segundo Arendt, perpassa a experiência política a questão da revelação, a disposição de se mostrar a uma pluralidade de agentes, segundo a qual a personalidade de cada indivíduo é reconhecida por intermédio da ação e do discurso. Como interpreta Eduardo Jardim: “na ação e no discurso revela-se quem os indivíduos são” (JARDIM, 2011, p. 83). Através da ação e do discurso os seres humanos aparecem uns aos outros, revelando uma distinção única.

Nas palavras de Hannah Arendt:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge no começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa

(ARENDR, 2014, p. 219)

Esta “publicização” do algo novo originado do ânimo criador particular do ser humano no mundo é uma ação do *Ex nihilo* — do latim, que significa “do Nada”. Ou seja, não existem motivações materiais que levem os seres humanos a criarem a política, pois esta é uma criação *Ex nihilo*, o que reflete a espontaneidade e a liberdade do agir humano na esfera pública. Para esclarecer, podemos comparar a criação da política à criação do mundo relatada em Gênesis 1.1: “No princípio, criou Deus os céus e a terra”. Não existiam necessidades em Deus para a criação do mundo, dos animais e dos seres humanos; criando-os ou não ele continuaria sendo Deus. Porém, a espontaneidade de Deus, sua Vontade, o moveu a criar o mundo. A política, conforme Arendt, é a criação humana do mundo, que tem por motivação a própria vontade do humano, o que não se explica por fins materiais nem pela necessidade, porém pela liberdade dos seres humanos de tornarem públicas as suas palavras e ações.

Sendo assim,

A política não é necessária, em absoluto — seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana, como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram

(ARENDR, 2017, p. 50 apud JARDIM, 2011, p. 72. Grifo nosso)

Partindo disto, podemos entender que existe espontaneidade e imprevisibilidade no agir humano quando no domínio público, considerando que a sua capacidade de iniciar algo novo não está vinculada ao condicionamento da vontade de outros ou às necessidades de sua existência, porém à sua singularidade. Por conseguinte, a política entendida como ação tem seu sentido revelado, o qual, conforme mencionamos, é a liberdade.

Pelo fato de este não ser o ponto central deste artigo, podemos, por fim, dizer algo sobre o alongamento do sentido da política por sua identificação com a esfera do social, na Era Moderna. Arendt identifica como peculiaridade da Era Moderna o desaparecimento da linha de divisão entre o domínio privado, do lar, e o domínio público, da política. Isto deu-se pela ascendência do lar, ou seja, das atividades econômicas e dos interesses particulares, ao domínio público, tornando a política uma função da sociedade (ARENDR, 2014, p. 40).

Esta nova configuração dissolveu a concepção de espontaneidade do agir humano na esfera pública, pois ela se tornou o espaço de resolução das exigências dos grupos humanos. Desta forma, o social passou a abranger a concepção de política e o mundo privado passou a ser identificado como a esfera íntima dos indivíduos. Isso revela a contemporaneidade da afirmação de Arendt, quando considera a raridade da política pelo fato de ser apresentada, na Era Moderna, como um poder em oposição ao indivíduo. O domínio da política não é mais associado à liberdade pelo fato de ter se tornado “um meio para”.

Promessa, Perdão e Amor: O sentido da reapropriação arendtiana

Tendo feito esta apresentação resumida da autora e da forma como a mesma considera a política, antes de nos aprofundarmos na interpretação dos termos Promessa, Perdão e Amor, desejamos salientar que a apropriação secularizada de conceitos originalmente teológicos pressupõe certa transposição entre os domínios religioso e secular.

Esta investigação abarca a consideração de uma não ruptura entre o pensamento clássico e as estruturas de pensamento modernas, como também a possibilidade da apropriação secularizada das construções teóricas fundamentalmente cristãs para o pensamento político. Estabelecendo uma relação entre o pensamento político e o pensamento religioso, rejeita-se a premissa de superação deste último pelas construções teóricas daquele. Portanto, não se considera que o caráter do campo semântico político tenha suplantado as ideias de natureza religiosa.

Neste sentido, utilizando como base a obra “Uma Era Secular”, de Charles Taylor (2010), com a clareza de que o tema da secularização é amplamente discutido por outros autores contemporâneos, como Jürgen Habermas, para citar apenas um exemplo, queremos traçar uma diferença entre três concepções de secularidade. Na primeira, as pessoas praticam fervorosamente a religião, porém esta não está em toda parte como no tempo pré-moderno, fruto da separação entre a Igreja e o Estado, caso exemplificado notavelmente pelos Estados Unidos da América; a segunda configura-se em um abandono da crença e das práticas religiosas, um “afastamento” das pessoas em relação a Deus, no qual estas deixam de frequentar as igrejas, como na Europa; por último, a secularidade configura-se em uma condição da fé, pois é considerada como uma passagem da sociedade em que Deus era

inquestionável para outra, em que a fé é uma opção entre as demais, e não a mais fácil de ser abraçada.

Taylor (2010) desenvolve sua análise sobre as sociedades do “Atlântico Norte”, considerando a secularidade no terceiro sentido, ou seja, como a passagem de “uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, *representa apenas uma possibilidade humana entre outras*” (TAYLOR, 2010, p. 15. Grifo meu). Sendo assim, ao pensar em secularidade, entendemos não uma suplantação da esfera religiosa por outras esferas, porém a equiparação das ideias pertinentes àquela esfera com as de outras, inclusive antirreligiosas.

Ao tratar das maneiras alternativas de se viver a vida moral ou espiritual em um sentido amplo, Taylor (2010) refuta a ideia de que a secularidade tenha a ver com a ciência que nega e anula a crença. Para ele, trata-se de uma mudança na estrutura social ocidental moderna, na qual se passou de uma condição em que as pessoas tinham uma concepção teísta (ingênua) para outra em que a interpretação de cada um aparece, podendo-se esboçar uma escolha (tomada segundo reflexão), possibilitando a descrença como principal opção para muitos. Consiste, desta forma, em uma mudança da experiência vivida (TAYLOR, 2010, p. 28-29).

Assim, esta volta para “dentro da vida humana” se configura em um “humanismo autossuficiente”, no qual todas as coisas são eclipsadas pelo foco no “florescimento humano”, o que se torna uma forma de vida imaginável para multidões de pessoas. Nessa perspectiva, tudo o que é entendido em termos de moralidade ou espiritualidade é perpassado pela noção de florescimento humano (TAYLOR, 2010, p. 34).

Ressaltamos, destarte, que a concepção de secularização que seguimos neste estudo, fazendo coro com Charles Taylor, tem consciência de que o lugar da religião na sociedade dita ocidental passou por profundas modificações nos últimos tempos e de que não é um processo unilinear e homogêneo. Por isto, também, propomos o entendimento da esfera religiosa, não como instância desvinculada da vida política por conta da laicização da esfera pública, mas como um tipo de posicionamento que concorre com outros para construção democrática da vida pública, ou de um bem que seja comum. Consideramos, por fim, a possibilidade de abordar a reapropriação que Hannah Arendt faz dos termos originalmente teológicos dentro desta perspectiva de uma construção democrática a partir das diferentes visões de mundo que podem cooperar para a vida pública.

Promessa

Mencionamos que Hannah Arendt demonstrou em suas obras uma profunda preocupação com a instrumentalização da ação, bem como com a degradação da política em um meio para atingir determinadas finalidades, pela tentativa de conferir maior estabilidade e solidez aos assuntos humanos através do esvaziamento da liberdade humana de sua espontaneidade. Entretanto, a filósofa ressalta que essas atitudes “certamente jamais conseguiram eliminar de fato a ação, evitar que ela seja uma das experiências humanas decisivas, nem destruir por completo o domínio dos assuntos humanos” (ARENDR, 2014, p. 285).

A ação, neste caminho, desencadeia processos que não podem ser desfeitos e que não podem ser, quase na mesma proporção de certeza, previstos; nisto consistiria a não finitude da ação, bem como o seu caráter desesperador para os seres humanos. Como afirma:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age

(ARENDR, 2014, p. 289)

Desta forma, nega-se a identificação da liberdade humana com a ideia de soberania, pois, apesar de os humanos serem capazes de iniciar algo novo por conta da condição de pluralidade, são incapazes de dominar ou prever as consequências da ação. Assim, Arendt questiona-se sobre a existência de certas potencialidades na própria ação que “lhes permitem sobreviver às inaptidões da não soberania” (ARENDR, 2014, p. 292), e identifica as faculdades humanas de perdoar e prometer como remédios inerentes à ação. Estes remédios solucionariam questões que surgem na esfera pública, na comunidade de iguais, para que as condições nas quais a vida foi apresentada aos humanos sejam mantidas.

O ato de fazer promessas tem o poder de dissolver parcialmente a imprevisibilidade inerente à ação, que se origina na inconfiabilidade dos seres humanos quanto a quem serão

futuramente e na impossibilidade de estes preverem as consequências de seus atos dentro da esfera pública. Sendo largamente utilizada por diferentes corpos políticos, através de tratados mútuos firmados sobre a palavra, a promessa é também a força que mantém as pessoas unidas, por seu “poder vinculante”, conservando a existência do espaço público.

Como interpreta Ana Paula Repolês Torres (2013), ao abordar as possibilidades e limites da condição humana:

Ocorre que a ação política é frágil em razão de sua irreversibilidade e de sua imprevisibilidade, mas é redimida por si mesma, haja vista que o perdão e a promessa se configuram como novas ações, como o advento do inesperado, como a ruptura do curso automático dos acontecimentos. Desse modo, podemos dizer que as promessas [...] são o mínimo de previsibilidade que podemos alcançar quando não podemos assegurar “quem” seremos amanhã nem controlar o desenrolar de nossas próprias ações, haja vista que elas não dependem somente de nós

(TORRES, 2013. p. 84-85)

Acredita-se que se possa atribuir a descoberta do “poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas” a Abraão, o homem de Ur, que tem sua história contada na Bíblia. Por sua intensa inclinação a essa prática, obteve, da parte de Deus, o selamento de uma promessa. Essa prática reconhecida pela Bíblia tomou forma jurídica entre os romanos (ARENDR, 2014, p. 301; JARDIM, 2011, p. 87).

Diferentemente do perdão, o poder de fazer promessas teve espaço, ao longo dos anos, no centro do pensamento político, aparecendo na variedade de teorias do contrato, desde o sistema legal romano, que considerava os acordos e os contratos como invioláveis. Tendo por função apresentar “isoladas ilhas de certeza em um oceano de incerteza”, ou seja, erguer alguns marcos de previsibilidade. Quando a promessa é utilizada para construir caminhos confiáveis em todas as direções no terreno do futuro ela perde o seu caráter vinculante e todos os acordos feitos passam a se “autossuprimir”.

Apesar de ser uma categoria teológica em sua origem, Arendt atém-se ao caráter político da promessa, atrelando-a à “soberania de um grupo de pessoas vinculadas e mantidas unidas”. Esta é superior em relação à soberania daqueles que não são guiados por propósitos acordados e promessas que os vinculem mutuamente, por conta de esta não poder dispor do futuro ou da dimensão em que o poder que conserva a existência do espaço público pode ser eficaz (ARENDR, 2014, p. 301-303).

Arendt disserta que, apesar de os seres humanos serem naturalmente conduzidos à morte, eles não nasceram para morrer, porém para começar, isto é, para agir; por conseguinte, a falência dos assuntos humanos não se dá ao falecer o corpo humano. Portanto, a faculdade de agir interfere na lei da mortalidade, interrompendo o automatismo da vida cotidiana e estabelecendo acordos, que refletem a “vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso” (ARENDR, 2014, p. 304-305). A promessa revela a disposição de cada indivíduo em formar uma “comunidade político-jurídica guiada pela igualdade na diferença”, pois abdica-se da possibilidade de domínio absoluto de cada indivíduo sobre si e sobre os outros, sempre tendo em vista que os outros também possuem a capacidade de agir (TORRES, 2013, p. 85).

Perdão

Em “A Condição Humana”, Hannah Arendt trata também sobre o poder de perdoar, assim como o poder de prometer, como potencialidade da própria ação, e não como provenientes de outras faculdades possivelmente “superiores” externas. A redenção possível para a irreversibilidade da ação humana, para o constrangimento da incapacidade de se desfazer o que foi feito, libertando-se das limitações postas pelas consequências de um único ato irrecuperável, é a capacidade de perdoar (ARENDR, 2014, p. 293).

Cita-se Jesus de Nazaré como “o descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos”, algo para além da mensagem religiosa, uma experiência retirada da vivência dos seguidores dele. As ideias de Jesus, que são destacadas por Arendt, são as que dizem respeito ao homem como plenamente capaz de perdoar e, mais ainda, do homem como gerador do perdão pelo próximo, antes mesmo de que Deus o faça. Como está escrito no evangelho de Mateus 6.14-15: “Porque se vós perdoardes aos homens as ofensas deles, também vosso pai celestial vos perdoará, mas se não perdoardes aos homens as transgressões deles, também vosso pai celestial não perdoará as vossas transgressões”.

Considerando-se a ofensa uma ação cotidiana — no entanto, não voluntária, mas uma “decorrência natural” das ações que ocorrem em “uma teia de relações” —, é necessária a prática do perdão para que a vida possa continuar. Essa ação desobriga o ofensor que, muitas vezes, pode não ter noção da ofensa praticada. Nisto, o não-perdão mantém o ofendido e o ofensor enredados no processo, de forma que se faz fundamental

uma disposição interior para que o recomeço seja possível e para que os humanos possam ser agentes livres. Assim,

Ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que, devido à irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação. Em outras palavras, o perdão é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado

(ARENDR, 2014, p. 298)

A alternativa ao perdão, conforme Arendt, é a punição, o que não se configura em uma ação oposta, pois “ambos têm em comum o fato de que tentam por fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente”. Na estrutura do domínio dos assuntos humanos a punição é um elemento significativo, tendo em mira que na teia das relações humanas está inserida a impossibilidade de se perdoar os atos que não podem ser punidos, e “de [se] punir o que se revelou imperdoável”. Destarte, a punição, uma vez aplicada e cumprida, traz liberdade, desobrigando aquele que cometeu a ofensa no seio da comunidade, podendo este ser readmitido.

Baseada ainda nas falas de Jesus, a autora em questão considera que, sendo verdadeira a afirmativa de que apenas “o amor tem o poder de perdoar” e sendo, porém, o amor não-mundano e antipolítico, teria o perdão que ser desconsiderado dos assuntos da esfera pública. Ela, porém, acredita que “o que o amor é em sua esfera própria e delimitada, o respeito é no domínio mais amplo dos assuntos humanos”. Sendo, este respeito — “como a *philia politiké* aristotélica” — uma forma de considerar o próximo de um modo geral e sem intimidade, faz-se suficiente para gerar o perdão em favor do que a pessoa cometeu. Nesta direção, Arendt ressalta que a crescente moderna despersonalização da vida pública e social é geradora da moderna convicção de que se deve respeito apenas a quem se admira, o que seria danoso para os assuntos da esfera política (ARENDR, 2014, p. 300-301).

Amor

Podemos considerar como origem das ideias arendtianas sobre o tema do amor o pensamento de Santo Agostinho de Hipona, o importante pensador cristão “que se dedicou à perfeição moral interior e definiu uma nova sensibilidade religiosa que rompeu com o mundo antigo e inaugurou o *ethos* moral da Idade Média” (STRATHERN, 1999 apud FREITAS, 2012). *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* (1929) é o título da tese de doutoramento de Hannah Arendt, na qual discorre sobre as formas de amor abordadas por Sto. Agostinho, a saber: o amor como desejo, o amor na relação entre o homem e Deus e o Amor ao próximo. Observa-se nesta obra uma interpretação dual do amor: *Amor Mundi* (*Cupiditas* ou Cobiça) e *Amor Dei* (*Charitas* ou Caridade).

A primeira forma de amor, *Amor Mundi* ou cobiça, é descrita como o amor desejoso por coisas que são terrenas e temporais, que estão sujeitas tanto à morte quanto à perda — e, ainda, sujeitas ao sentimento de angústia que antecede aos dois momentos. A outra forma, *Amor Dei* ou caridade, é abordada como o amor que apenas a posse de uma vida eterna pode conceder. Importa lembrar que todo amor para Sto. Agostinho é desejo (*appetitus*), de forma que “amar não é mais do que desejar (*apettere*) uma coisa por si mesma” (Santo Agostinho apud ARENDT, 1997, p. 17).

Como a atitude de ser feliz na vida determina o valor de cada desejo e o amor às coisas deste mundo humano envolve uma constante inquietude entre o desejar ter, o ter e o temer perder, Sto. Agostinho afirma que a vida feliz é aquela que aspira/deseja coisas que não perecem — o verdadeiro bem —, ou seja, aquela que só podem ser alcançadas junto a Deus. Esta última forma de amor é chamada de caridade, a forma de amor que resgata o humano da perecibilidade do mundo e, por conseguinte, da infelicidade (FREITAS, 2012, p. 89-90).

Como aborda Arendt:

O bem, que só deve ser compreendido como um correlato do amor definido como desejo, e que para a vida mortal não tem sentido, é projectado para fora, começando após a morte, é o presente que constitui o futuro absoluto da vida terrestre. [...] É a partir do conceito de bem assim definido, a partir da eternidade, que o mundo e a temporalidade são desvalorizados e relativizados

(ARENDR, 1997, p. 22)

Sendo assim, o amor só adquire real sentido, para Santo Agostinho, na relação retrospectiva de cada ser humano com a Origem, que é Deus; e isto se dá através da memória, que implica um retorno ao passado. Como este retorno é realizado no presente, o passado se torna parte do presente e inspira o futuro. Contudo, se o ser humano não pode ser feliz enquanto deseja algo que pode perder, ao desejar a eternidade, já não valoriza ou se relaciona com o mundo. Ao amar a si e ao próximo, ama-se o que existe de eterno em cada um, logo, aquilo que Deus forjou em cada um — e não aquilo que os próprios seres humanos criaram ao longo de suas vidas (FREITAS, 2012, p. 93; ARENDT, 1997, p. 114).

Fixando a ideia de que não existe possibilidade de se encontrar a felicidade na vida terrena, Sto. Agostinho revela que a melhor atitude para se alcançar o verdadeiro amor é o afastamento das coisas mundanas, uma retirada da efemeridade do mundo humano por meio do recolhimento interior. Neste movimento, o ser humano reflete sobre si mesmo bem como pode realizar um retorno à Origem, pois “a vida feliz só pode ser alcançada a partir do regresso (*redire*) à sua própria origem. O regresso a si é idêntico ao regresso ao Criador” (ARENDT, 1997, p. 69; FREITAS, 2012, p. 96).

Hannah Arendt afirma que esta perspectiva retrospectiva permite entender que “tudo o que se realiza no mundo é em parte a obra divina e em parte a obra da nossa vontade”. Desta forma, o mundo não se constitui apenas da criação de Deus, porém também é constituído por seus habitantes e por isso, “o que advém da nossa vontade é conduzido pelo amor ao mundo”, pois o mundo “são aqueles que amam o mundo” (Sto. Agostinho apud ARENDT, 1997, p. 78-79).

A autora interpreta que os seres humanos não são apenas seres *no* mundo — seres que têm Deus como origem e que se relacionam com o mundo criado por Deus, segundo o amor dele —, mas também são seres *do* mundo, que o habitam ao mesmo tempo que o fabricam. Neste sentido, “a mundanidade do mundo só é possível aí, quando o fazer e o amar do homem se tornam autônomos, independentes do puro ser criado” (ARENDT, 1997, p. 81).

Freitas (2012) explica que a atualização do passado no presente, que conduz a um “futuro absoluto” com Deus, é retratada na concepção política de Hannah Arendt pela ideia de natalidade, na qual o poder da ação é apresentado como o início de algo novo; nisto se apropria da estrutura do conceito de *initium* agostiniano. Desta maneira, a natalidade assumirá o centro da experiência política por meio da ação e do discurso (FREITAS, 2012, p.

98). A espontaneidade de aparecer por meio da ação e do discurso para outros seres humanos na esfera pública configura-se em um segundo nascimento para aqueles que habitam o mundo.

Considera-se, conforme este autor, que esta atualização do passado no presente, a rememoração agostiniana, assume na reflexão política de Hannah Arendt um lugar importante, pois:

Ela defendia que pensar num acontecimento é rememorá-lo, tendo em vista que o esquecimento compromete o significado do nosso mundo. Assim, o que está no cerne de seu pensamento é a ideia de que preservar a memória do mundo — aquilo que está no passado, mas pode se tornar vivo no presente — impede que nos alienemos da realidade histórica e também que, ao nos reconciliarmos com essa história, sejamos capazes de projetar e realizar novos começos na Política

(FREITAS, 2012, p. 103)

Para Arendt, apenas quando se ama o mundo é que se pode interpretá-lo como um espaço aberto para a ação e para a novidade, e isso se dá através do reconhecimento da pertença ao mundo. Esta interpretação revela amor que assume a mundanidade, logo, não é o mesmo amor que Sto. Agostinho define. Conforme Arendt, este mundo, mundo humano tornado pátria, pode experimentar novos inícios por meio do poder da ação, por isso, segundo Freitas, a autora aborda “a vida política como a força de novos inícios daqueles que constituem e amam o mundo” (FREITAS, 2012, p. 99).

Sendo o mundo, para Agostinho, um lugar precívél e instável, para que o ser humano pudesse escapar do sofrimento era necessário que este se recolhesse do mundo. Este posicionamento anularia o espaço da aparência, que é fulcral para o fazer político, conforme Hannah Arendt. Assim, a vivência do amor tal qual definiu o Santo de Hipona impossibilitaria a existência da política.

Arendt atribui ao amor um sentido antipolítico por conta de seu caráter íntimo, sendo também a menos mundana das vivências, o que o opõe à amizade, pois esta é aberta à publicidade, constituindo a fonte de vida política, como pensavam os antigos (JARDIM, 2011, p. 92). Por conta da impossibilidade da constituição de uma comunidade política com base no amor agostiniano, faz-se necessária tradução deste sentimento em “respeito” e “dignidade”, posicionamentos que precisariam ser compartilhados por todos na esfera pública, deixando de lado a admiração pessoal (JARDIM, 2011; ARENDT, 2014).

Bruno Peres Freitas (2012) aborda, ao buscar afirmar o espaço da aparência que as pessoas compartilham como expressão da liberdade humana, que é o sentido da política na construção de sua reflexão, Arendt lança-se à compreensão e definição de Mundo, porém não define o termo *Amor Mundi* (FREITAS, 2012, p. 100). Neste sentido, o autor debruçou-se sobre as abordagens de alguns intérpretes das obras de Hannah Arendt, o que o levou a entender a existência de certa relevância neste termo para codificação do pensamento arendtiano quanto à política.

Desta forma, ao refletir as afirmações de Elisabeth Young-Bruehl (1997), de Derwent May (1988), de Bethânia Assy (2002; 2004; 2006; 2007), de Adriano Correia (2008; 2002), de Júlia Kristeva (2002), de Eugênia Wagner e de André Duarte (2003), Bruno resume que, resguardada a singularidade teórica de cada autor e autora quanto ao tema do *Amor Mundi*, todos o abordam segundo a perspectiva da inovadora ação espontânea desempenhada em meio a uma comunidade política e da “responsabilidade” por esta comunidade. Segue dizendo:

Ressaltam a relação do pensamento arendtiano com o pensamento agostiniano, elucidam como Arendt, sem abandonar agostinho, confere ao amor um sentido político cujo cerne é o vínculo entre natalidade e liberdade. Os intérpretes indicam, deste modo, que o Amor Mundi é um dos eixos centrais da teoria política arendtiana, diz respeito a um princípio que inspira a responsabilidade compartilhada em um mundo cuja permanência e estabilidade depende de uma esfera pública

(FREITAS, 2012, p. 115)

Ao destacar a esfera pública como o lugar da aparência, onde os homens e as mulheres são vistos e vistas, ouvidos e ouvidas, o autor destaca a visibilidade como elemento central da política. Diferentemente das atividades que podem e/ou devem ser desenvolvidas no isolamento, a política é feita de ações compartilhadas, o que leva à permanência do espaço mundano da política tanto para aqueles que estão vivos como para as gerações futuras. Portanto,

isolados, os homens não podem agir em benefício da possibilidade de amor a um corpo político, no qual entre pares, podem compartilhar não só o gosto pelo convívio que traz a novidade ao mundo, mas também, a responsabilidade conjunta pelo ônus da jurisdição, do domínio e do trato dos negócios humanos

(FREITAS, 2012, p. 119)

Neste caminho, Bruno P. Freitas considera o *Amor Mundi* arendtiano enquanto um princípio que inspira a ação dos humanos em comunidades e estabiliza-os para se manterem desta forma, tornando a liberdade algo permanente. Destarte, o amor pelo mundo tem a capacidade de conservar a condição plural necessária à vida política, pois a liberdade pode atualizar-se e o mundo pode ser preservado da ruína, conforme a ação se mantém por amor ao mundo.

Afirma-se a espontaneidade como base para a vivência política. Nesta direção, explica-se com Arendt, que a fonte da liberdade permanece presente mesmo em tempos em que a vida política está petrificada; contudo, nessas circunstâncias, a liberdade não é vivenciada como “virtude”,

mas como um dom supremo que somente o homem, dentre todas as criaturas terrenas, parece ter recebido, e cujos sinais e vestígios podemos encontrar em quase todas as suas atividades, mas que, não obstante, só se desenvolve com plenitude onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua apropriação

(ARENDR, 2011, p. 118)

Freitas acredita que a sinalização da liberdade enquanto um “dom” pode auxiliar na compreensão do *Amor Mundi* como um princípio, no sentido de virtude, “que diante da imprevisibilidade e da irreversibilidade do ‘dom’ da ação, é capaz de operar e atualizar, pelas faculdades do Perdão e da Promessa, a permanência do espaço no qual agir corresponde à liberdade a liberdade do homem” (FREITAS, 2012, p. 221). A partir disto, o autor desenvolve a ideia de conexão entre os princípios promessa, perdão e amor pelo mundo.

Seguindo este caminho, explica-se que o amor pelo mundo não é uma transposição de conteúdo que Arendt operou tendo em mira a obra agostiniana, pois o amor cristão visa à extramundandade, é direcionado somente a Deus (FREITAS, 2012, p. 229). O amor arendtiano, o *Amor Mundi*, corresponde à esfera mais ampla dos assuntos humanos, ao espaço que os homens criam espontaneamente por meio da ação e do discurso.

Ao considerar o perdão como forma de restituir a ação, o que recupera a liberdade política, e a promessa enquanto estabelecadora de um estatuto ético no qual é assumido um compromisso pelo mundo por parte dos cidadãos, Freitas afirma que esta responsabilidade e cuidado pelo mundo são inspirados pelo princípio do amor pelo mundo.

Assim, o amor pelo mundo se configura no amor por aquilo que é criado em conjunto com os outros membros da comunidade política através da ação.

Ao inspirar o Perdão, o princípio do amor ao mundo atualiza os novos começos: ao perdoarem os homens recomeçam [...]. Ao inspirar a Promessa, o mesmo princípio atualiza o contrato mútuo que confere a durabilidade às invenções da liberdade política, e neste sentido, ao preservar a realidade compartilhada — fazendo do mundo algo durável e aberto à chegada das gerações futuras — também garante o despontar de novos inícios

(FREITAS, 2012, p. 237)

O autor afirma que, tendo em vista as incertezas fomentadas pela espontaneidade da ação humana, o mundo humano é uma construção realizada com base no amor pelo mundo, pois somente com este amor os seres humanos podem “confirmar e atualizar” sua natalidade bem como perceber que não estão sozinhos (FREITAS, 2012, p. 241-242). Nesta perspectiva, podemos compreender a invenção que Arendt opera no conceito de amor inaugurado por Santo Agostinho: apropriando-se da sua estrutura, a autora cria um conceito novo, totalmente voltado para o mundo humano, possibilitador da existência da Política.

Considerações finais

Pudemos perceber um frutífero diálogo entre a filosofia política de Hannah Arendt e as concepções teológicas medievais, na perspectiva dos termos aqui analisados, bem como a defesa da autora no sentido de ver a liberdade como sentido da política, e da ação espontânea como possibilidade para que esta exista. Arendt negou, neste sentido, que as relações sombrias da primeira parte do século XX pudessem configurar-se como política, o que direcionou sua escrita para as pessoas de sua época que estavam sendo alimentadas pelo discurso de que as atividades políticas cerceavam a liberdade humana. Entendemos, assim, que Arendt apresentou uma leitura crítica sobre os acontecimentos da Era Moderna e um esforço intelectual para mostrar possíveis saídas para preservação das condições básicas da existência humana no mundo.

Liberdade e política estão intimamente ligadas, para Arendt, pelo fato de a filósofa ter entendido esta última como fundamentada na espontaneidade da ação humana. A

política é uma criação dos seres humanos que aparecem uns aos outros através da ação e do discurso, por meio de sua vontade e em uma condição de igualdade. Sendo esta ação imprevisível e irreversível, existem remédios inerentes a ela que conferem certa estabilidade aos assuntos do mundo humano, que são o Perdão e a Promessa. Desta forma, conferindo um novo sentido aos termos originalmente teológicos, Arendt seculariza-os, tornando-os adequados à sua concepção política, ou seja, abandona-se os sentidos religiosos. Nesse sentido e por fim, caminhando com as afirmações de Bruno Peres Freitas, podemos afirmar que os seres humanos utilizam sua capacidade de perdoar e de prometer, inspirados pelo amor ao mundo. Isto para usufruírem da liberdade política e estabilizarem, em certa medida, as consequências da ação, o que possibilita que se traga novidade ao mundo, respeitando os outros humanos que compartilham o espaço de aparência.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

FREITAS, Bruno Peres; SILVA, Ilda Lopes Rodrigues da. *A política sob o princípio da Amor Mundi*. Diálogo com Hannah Arendt. RJ, 2012.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: Pensadora da crise e de um novo início*. RJ: Civilização Brasileira, 2011.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Paulo: Editora Unissinos, 2010.

TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e Política em Hannah Arendt*. Coleção humanística. São Paulo: Edições Loyola, 2013.