

**AMOR MUNDI: UMA RESPOSTA RADICAL A UMA DESESPERANÇA  
POLÍTICA RADICAL**

**AMOR MUNDI: A RADICAL RESPONSE TO RADICAL POLITICAL  
DESPAIR**

Antonio Glaudenir Brasil Maia<sup>1</sup>  
Francisco Jameli Oliveira Reinaldo<sup>2</sup>

Recebido em: 08/2019  
Aprovado em: 10/2019

**Resumo:** O presente texto objetiva apresentar uma análise sobre o significado do conceito *amor mundi* em Arendt, principalmente na obra em que a filósofa tencionou assim denominá-la, *A condição humana* (2014). Para tanto, inicialmente esclareceremos, em linhas gerais, a via de investigação interpretativa da própria autora, assim denominada “caçar pérolas”, visto que tal *modus operandi* elucida o uso do termo por Arendt. Em seguida, avaliamos as implicações políticas do *amor mundi* como um sentimento de pertença, uma disposição para a convivência, responsabilidade pelo mundo. Essa disposição para a convivência foi motivada pela Revolução Húngara, evento em que Arendt considera decisivo para, no contexto de apatia política reinante, cujo ápice foi o surgimento do totalitarismo, com as “fábricas de cadáveres” dos campos de concentração, “estar em casa”, sentir-se parte integrante e edificadora do mundo. Como referências principais elegemos as obras *A condição humana* e *A ação e a busca da felicidade*.

**Palavras-chave:** *Amor mundi*. Revolução Húngara. Arendt.

**Abstract:** The aim of this paper is to present an analysis about the meaning of the concept *Amor Mundi* in Arendt, particularly in the work *The human condition* (2014) in which the philosopher defines it. In order to accomplish this purpose, we will initially explain, in general, Arendt’s interpretative investigation, called “*hunting pearls*”, since it elucidates the use of the term by the author. Next, we evaluate the political implications of *amor mundi* as a sense of belonging, a disposition for coexistence, while taking responsibility for the world. This disposition for coexistence was motivated by the Hungarian Revolution, an event that Arendt considers decisive to be at home, feeling as an integrated and edifying part of the world, amid the context of political apathy which culminated with the emergence of totalitarianism and also the “*factories of corpses*” in the concentration camps. The main references used were the Works *The human condition* and *Action and pursuit of happiness*.

**Keywords:** *Amor mundi*. Hungarian Revolution. Arendt.

<sup>1</sup> Pós-Doutor em Filosofia, Professor de Filosofia na graduação e pós-graduação da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA); Coordenador do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UVA; professor da pós-graduação da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e do Mestrado Profissional na Universidade Federal do Ceará (UFC); pesquisador bolsista de produtividade BPI/FUNCAP. E-mail: [glaudenir@gmail.com](mailto:glaudenir@gmail.com)

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia (UECE). Graduação em Filosofia (UVA). Professor. E-mail: [dulittle@hotmail.com](mailto:dulittle@hotmail.com)

## Introdução

O objetivo do presente texto é simples: trata-se de avaliar o significado da expressão *amor mundi* no pensamento de Arendt, sobretudo na obra em que a autora tencionou assim denominá-la, *A condição humana* (2014), situando a reflexão no contexto político que a motivou. A simplicidade do objetivo supõe, todavia, algumas ressalvas que serão feitas no curso desta reflexão. À definição de *amor mundi*, rica de significados e explorada por uma vasta e consagrada bibliografia, não pretendemos fornecer uma contribuição original. No entanto, uma releitura do termo adquire relevância, uma vez que, como no surto totalitário do século passado e no caos de incertezas políticas motivadas pelas duas grandes guerras e pela assim chamada guerra fria, é premente, ainda hoje, a necessidade de pensar o significado da política, para o qual, assim pensamos, Arendt tem muito a nos dizer, através deste par conceitual.

Se propomos uma reavaliação desta categoria é porque visualizamos no campo da política semelhante indiferença, em gravidade menor, à que levou o mundo às perplexidades políticas do século passado. A voz de uma pensadora dos “tempos sombrios” pode ajudar a dispersar a névoa que atualmente encobre a atmosfera política.

Para esclarecer a noção de *amor mundi* precisamos tecer, em linhas gerais, algumas considerações sobre o exercício de pensamento<sup>3</sup> da autora, visto este sinaliza para a compreensão da terminologia. Adotamos, assim, o seguinte trajeto: começaremos pelo exercício de pensamento; em seguida, analisaremos o binome para, por fim, concluir com as implicações políticas dessa categoria à luz do evento que a motivou, a Revolução Húngara.

### “Caçar pérolas”: Sobre exercício de pensamento arendtiano

Apesar de decisiva, a discussão sobre a expressão só surge nas reflexões da autora tardiamente, após a Revolução Húngara, em 1956. Por dois motivos. O primeiro deles é que o binome *amor mundi* é, aparentemente, uma contradição em termos: como uma pensadora

---

3 Usamos os termos “exercício de pensamento” e “*modus philosophandi*” a fim de evitar a expressão “método”. Por várias razões, é errôneo, ou, no mínimo, problemático, atribuir à Arendt a posse de um método. É verdade que é possível visualizar, em grande medida, a influência do método fenomenológico, mas tal influência não permite deduzir de Arendt corolários investigativos rigorosamente delimitados, o que caracterizaria um método. Assome-se a isso o fato de ela insistir no ineditismo do totalitarismo, cuja novidade desafia os padrões tradicionais, no “pensar por si mesmo de Lessing” (ARENDDT, 2016, p. 762) e na recusa deliberada, talvez consciente da importância desse pensar independente, de fazer de si um critério normativo para o pensamento alheio (ARENDDT, 2008, p. 33).

pouco afeita a idealismos pode falar de um amor ao mundo? Porque ela mesma assume, na sua resposta a Scholem, que só conhece o amor por pessoas e ama realmente apenas seus amigos. O segundo motivo é que, no contexto de alienação dos limites das condições terrenas com as duas grandes guerras e as “fábricas de cadáveres” dos campos de concentração, com a corrida espacial e a expectativa de reprodução da vida em laboratório, temas caros para o século 20, era preciso um evento que possibilitasse essa visão mais otimista da política, um engajamento radical nos assuntos humanos, o amor ao mundo. Tal evento foi a Revolução Húngara.

Assim, antes de desenvolver as implicações conceituais desta terminologia em Arendt como resposta a uma atmosfera de apatia política, marca do século 20, são necessárias algumas considerações propedêuticas sobre a expressão e o *modus philosophandi*<sup>4</sup> da autora. A primeira destas considerações é que o binômio *amor mundi* é, à primeira vista, uma contradição em termos, contradição que pretendemos dissolver no presente texto. Estes esclarecimentos, ademais, são necessários porque sobre a categoria são raras as vezes em que Arendt a menciona. Mesmo na obra que receberia este nome, *A condição humana* (2014), pelo olhar descuidado de uma leitura apressada podem passar despercebidas as poucas vezes em que o termo aparece, e, quando surge, a autora pouco se detém na explicação<sup>5</sup>.

Dessa forma, ao tecermos considerações sobre esta expressão não podemos abrir mão de, ao localizá-la, recorrer à via de análise conceitual da própria autora, tentando dilapidar o que o conceito representa para ela, no contexto em que emerge<sup>6</sup>.

---

4 Sobre este tema é interessante consultar o texto de André Duarte: DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos*, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 39-62, jan./jun., 2013. Disponível em: <[http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23745/1/2013\\_art\\_aduarte.pdf](http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23745/1/2013_art_aduarte.pdf)>. Acesso em: 29 out. 2018.

5 Das duas referências que conseguimos localizar, uma é implícita, a rigor, nesta, o binome *amor mundi* sequer aparece, mas um correlato dele —: “[...] o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e *por amor a um corpo político* que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar o ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos” (ARENDDT, 2014, p. 51, grifo nosso) —, e outra é tão vaga que não merece destaque, a saber: “O que prenunciou a era moderna não foi o antigo desejo de simplicidade, harmonia e beleza dos astrônomos, que levou Copérnico a considerar as órbitas dos planetas a partir do Sol e não da Terra, nem o recém-despertado *amor renascentista pela Terra e pelo mundo*, como sua rebelião contra o racionalismo da escolástica medieval; pelo contrário, esse amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo da era moderna.” (Ibid. p. 327, grifo nosso). Aqui, quase que por deslize, ao falar do “amor renascentista pela Terra e pelo mundo”, Arendt não acentua o caráter desse amor renascentista, afinal não era este o seu objetivo ao falar sobre a descoberta do ponto arquimediano. Pela negativa que a afirmação sugere, podemos somente dizer que o amor renascentista pelo mundo é o contrário de alienação moderna.

6 Sobre o método fenomenológico de análise conceitual que Arendt sofre influência, é esclarecedora a explicação de sua biógrafa: Young-Bruehl, comentando sobre o método arendtiano de “análise conceitual”, esclarece que a tarefa desta análise é descobrir “‘de onde vêm os conceitos’. Com a ajuda da filologia ou da análise linguística, [Arendt] retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas

O *contexto* em que um conceito se apresenta, e Arendt quase sempre se esforça por descrevê-lo, marca do estilo e erudição da filósofa, é bem mais do que um exercício de erudição e estilística. Como uma pensadora da política, pouco afeita a idealismos, — Arendt destaca que “os incidentes da experiência viva devem se manter como referências do pensamento, pelas quais ele se orienta para não se perder nas alturas às quais ele se eleva, ou nas profundezas em que precisa descer” (ARENDR, 2018, p. 117) — quando Arendt retraça, por meio da filologia e da história, o percurso que deu origem a um conceito ela tenciona ouvir, da experiência originária, o testemunho de seu significado.

Assim Arendt o faz quando reflete sobre o significado da política, ela remonta à primeira vez em que o Ocidente instituiu uma forma de organização bastante peculiar, que insistiu na igualdade perante a lei (isonomia) e valorou a fala e a ação como propriedades distintas dos homens (isegoria) e a isso definiu como política. Para ela, sempre que fizermos referência ao significado da política, ao termo *polis*, sabendo ou não, de uma forma ou de outra, nos vinculamos aos gregos.

Nas análises conceituais que Arendt empreende, há, desse modo, sempre um forte vínculo entre pensamento e experiência. Ela imerge na tradição, não por nostalgia ou anacronismos, como afirmaram alhures, mas para ouvir da própria origem, a sintaxe e a semântica do conceito. Young-Bruehl recorda que a metáfora que Arendt atribuiu a Walter Benjamin, “caçar pérolas” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 99) envolvidas em corais, nas profundezas oceânicas de um passado esquecido, pode muito bem se aplicar ao seu próprio *modus philosophandi*.

A expressão caçar pérolas é ambivalente. Em outro contexto de análise ela pode significar também trazer um conceito de um horizonte de saber completamente distinto, tolhê-lo dos vínculos — corais — que o ligam a tal horizonte, num rearranjo categorial deste (NUNES, 2016, p. 68), transformando, por exemplo, o que seria uma categoria da estética kantiana, o senso comum, ou o perdão e a promessa, de origem religiosa, em conceitos políticos, como vemos em *A condição humana* (2014). Um exemplo desse rearranjo é a própria noção de *amor mundi*.

---

e geralmente políticas que davam origem a tais fenômenos”. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286). Em *Sobre a revolução* (2011), é da própria autora que obtemos o esclarecimento: “[...] uma maneira de datar o nascimento efetivo dos fenômenos históricos gerais como as revoluções — ou, a propósito, os Estados nacionais, o imperialismo, o regime totalitário e outros — é, naturalmente, descobrir a primeira vez em que aparece a palavra que, a partir daí, passa a se vincular ao fenômeno. É óbvio que todo novo aparecimento entre os homens requer uma nova palavra, quer se cunhe um novo termo para designar a nova experiência, quer se utilize um termo antigo como significado totalmente novo. Isso se aplica duplamente à esfera política da vida, na qual a fala reina suprema”. (ARENDR, 2011, p. 64).

É nítido o cuidado com que Arendt traça suas distinções conceituais, evitando, por assim dizer, confundir as pérolas com os corais. Esta metáfora e esta afirmação são importantes para nossa análise, visto que, como dissemos, à primeira vista, o binome é uma contradição em termos, uma confusão entre “pérolas e corais”. Dito isto, passemos à elucidação da contradição aparente.

### ***Amor mundi: sobre a motivação para o convívio***

A sua capacidade de distinguir conceitos, André Duarte (2013) acrescentou, muito acertadamente, que, dialogando com Aristóteles, mas com um importante adendo, Arendt também os relaciona. Ao distingui-los, certamente impede que se faça uma associação imediata entre *amor* e *mundi*, porque, conforme o estagirita, e neste ponto ela mesma parcialmente concordaria, “o amor é uma espécie de amizade superlativa, e isto só se pode sentir em relação a uma única pessoa” (ARISTÓTELES, 1992, p. 188), e não, à primeira vista, em relação ao mundo<sup>7</sup>. Mas cabe dizer que também há um elemento associativo que fará, posteriormente, a relação conceitual. Nessa primeira abordagem concordaremos com a distinção para, em seguida, justificarmos a relação.

Em resposta ao seu amigo Gershom Scholem, por ocasião da controvérsia causada por seu relato sobre a colaboração dos líderes judaicos com o nazismo no extermínio dos próprios judeus, no emblemático caso Eichmann — ele a teria acusado de não nutrir amor pelo povo judeu —, Arendt afirma, em consonância com Scholem, que:

Você está completamente certo — eu não sou movida por nenhum “amor” deste tipo, e por duas razões: em toda minha vida, eu jamais “amei” um povo ou coletividade — nem o povo alemão, nem o povo francês, nem o povo americano, nem a classe trabalhadora ou qualquer coisa deste tipo. Eu amo realmente “apenas” meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e em que acredito é o amor por pessoas. (ARENDR, 2016, p. 757).

---

<sup>7</sup> A definição de mundo que aqui evocamos de Arendt significa, dentre outras coisas, tudo aquilo que veio a existir por intermédio de homens, desde as obras do *homo faber*, o homem que fabrica artefatos, prédios, esculturas, monumentos, aos grandes feitos políticos do homem de ação e que podem potencialmente sobreviver à futilidade da vida do próprio criador. Assim, somente a mentalidade do *animal laborans*, o homem que se dedica às atividades do consumo e da reprodução da vida, é, por assim dizer, a-mundana, visto que as coisas que vêm ao mundo pelo trabalho do *animal laborans* não permanecem tempo suficiente no mundo para serem consideradas parte dele, retornando rapidamente à natureza, de onde foram violentamente retiradas. Nas palavras de Arendt: “Esse mundo [...] não é idêntico à Terra ou à Natureza [...]. Antes tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDR, 2014, p. 64).

O amor, neste sentido, dificilmente se tornaria uma virtude política, muito menos “mundana”, estendendo-se a toda humanidade, aos homens e ao artifício humano. Politicamente falando, também em consonância com Aristóteles, a *polis* se conserva enquanto houver uma *philia politiké*, pois a amizade, não o amor, é a grande motivação para o convívio político. Diferente do amor, ela sobrevive ao público porque não exige uma energia tão avassaladora, energia cuja luminosidade do público tende a dispersar.

No recôndito do ambiente doméstico é que o amor encontra morada, visto que ele reivindica uma proximidade, uma atração que abole distâncias; a relação entre amante e amado sobrevive mais adequadamente na intimidade calorosa do lar. A princípio, segundo Arendt,

O amor [...], em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público [...]. Dada a sua inerente não-mundandade [*worldlessness*], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo. (ARENDR, 2014, p. 63).

Não é a uma solidariedade ingênua que Arendt se refere quando traz o amor para a publicidade do ambiente político. Visto que Arendt não esclarece em *A condição humana* (2014) o significado do termo, considerando também que ele na acepção comum é, de acordo com a mesma autora, não-mundano, precisamos retrazar o percurso em que, pela primeira vez, o amor foi decisivo para uma vivência pública. E nesta ele mais uma vez atesta seu caráter não-mundano e, conseqüentemente, antipolítico. Segundo Arendt, a figura histórica que ousou levar às últimas conseqüências esse sentimento privado na cena pública foi Jesus de Nazaré (ARENDR, 2011, p. 119), e, para este, o “amai-vos uns aos outros” (Jo 13: 34) deveria ser seguido na radicalidade de um novo mandamento.

É evidente que essa aparição pública do amor não pode ser compreendida desvinculada do contexto religioso em que surge. Em *Sobre a Revolução* (2011), Arendt associa essa faceta da radicalidade do sentimento privado trazido a público à compaixão de Jesus diante das acusações do Grande Inquisidor, personagem de Irmãos Karamazov, de Dostoiévski, e o silêncio do Cristo, que não retrucava as acusações do Inquisidor, não por não ter palavras, mas pela compreensão compassiva das acusações deste. Arendt ressalta, neste ato, a mudez inerente à compaixão e, em conseqüência, sua natureza antipolítica. Segundo ela,

A compaixão, que nisto se assemelha ao amor, abole a distância, o intervalo que sempre existe nos contatos humanos, e, se a virtude sempre está pronta a afirmar que é melhor sofrer por erro do que agir errado, a compaixão vai além e declara com toda a sinceridade, até ingênua, que é mais fácil sofrer que ver os outros sofrerem. (ARENDRT, 2011, p. 124).

A fala aqui, categoria distintiva da política, pode ser prescindida. O silêncio do Cristo, menos que uma palavra, é um gesto que sinaliza sua compreensão compassiva. Nem o amor na sua acepção comum, nem a compaixão, um termo correlato, podem ter validade política. Se, em certa medida, não se pode amar sequer muitas pessoas, o que dizer de um pretense *amor mundi*? Conforme as objeções retóricas levantadas por Nunes, “por que não ‘*amizade mundi*’ ou ‘*respeito mundi*’, já que ela confere papel político e mundanidade a tais sentimentos?” (NUNES, 2016, p. 72), pois respeito e amizade, evidentemente, pelas considerações postas acima, são exigências públicas mais razoáveis que o amor.

A resposta do mesmo autor é que o amor a que Arendt faz referência não é o sentimentalismo romântico do qual, segundo Aristóteles, é reservado a uma única pessoa, ou a um patriotismo idílico de amor por um povo, como o amor cristão ou judaico, — ela mesma confessa nutrir esse sentimento apenas por seus amigos. Ele, portanto, é de outra ordem e, sob outra luz, é possível, sem contradição, nutrir um amor pelo mundo.

Um dos significados que *amor mundi* adquire em Arendt é responsabilidade e cuidado com o mundo comum, e “simboliza uma disposição em partilhar com os outros, de maneira discursiva e ativa, das coisas e fatos mundanos” (NUNES, 2016, p. 72). Segundo Nunes, não é *respeito mundi* ou *amizade mundi* porque respeito e amizade são sentimentos que envolvem reciprocidade. E “com o amor é diferente. O mundo não precisa amar o homem de volta para que o cuidado político humano se sustente pelo e no *amor mundi* — podemos, sem equívocos, amar o que é inanimado” (NUNES, 2016, p. 72). Contrariando a gramática, a semântica sugere que amar, como poeticamente formulara Mário de Andrade, é um verbo intransitivo.

Outra característica fundamental do termo, um imperativo moral do cristianismo, que vincula o significado que Arendt resgata de sua origem, é o seu caráter *radical*. O amor não é um sentimento de superfície. No século 20, o amor ao mundo, cuidado, responsabilidade e pertença ao mundo, devia se tornar um imperativo político. Daí, talvez, o principal motivo da tentativa de usar o termo no livro de Arendt dedicado a reflexões políticas.

Com o totalitarismo, com a experiência destrutiva de mundo das guerras, com a superfluidade do homem que as fábricas de cadáveres revelaram, com a expectativa de fugir do mundo e da Terra com a corrida espacial, com a artificialização da própria vida manifesta

no anseio dos cientistas de reproduzir vida em laboratório e, ainda, com a tentativa de prolongamento da vida para além dos limites da condição humana, tais temas são discutidos no livro homônimo, o que esteve em risco foi justamente qualquer enraizamento no mundo. Os horrores do século 20 foram expressão, nas palavras de Arendt, de uma completa perda, alienação, do mundo.

O totalitarismo representa um grande obstáculo ao amor ao mundo, o maior deles, para Arendt, pois diferente da alienação moderna que manteve intactos os elementos que compõem a condição humana, o totalitarismo minou todas as possibilidades ao transformar os homens em seres supérfluos, aviltando a amizade do político ao substituir a *philia politiké* aristotélica, amizade como motivação para a convivência, pela determinação ideológica do “inimigo objetivo”, indivíduo perseguido arbitrariamente, pessoa indesejada; mas crença no potencial humano de mudar as coisas é sua garantia.

Neste sentido, o espírito revolucionário, o ímpeto de fundar e preservar um corpo político e o interesse peculiar pela felicidade pública, é expressão radical desse comprometimento em relação ao cuidado com o mundo e pode ser entendido como o amor ao mundo a que Arendt faz referência. O protagonismo dos homens da revolução é, em si mesmo, *amor mundi*, pois “é o desejo de sobressair que faz os homens amarem o mundo, apreciarem a companhia de seus pares e ingressarem na esfera dos assuntos públicos” (ARENDR, 2011, p. 164).

Sobressair-se, em meio aos pares, só é possível quando o agente político se sente à vontade para agir, num sentimento de pertença que faz do mundo a extensão do próprio lar. Ao se sentirem “em casa no mundo”, vendo este como abrigo dos feitos humanos, os revolucionários demonstram o caráter profundo, radical, do *amor mundi*.

É preciso destacar que, em Arendt, o amor ao mundo, apesar de estar manifesto nas suas próprias vivências desde o início, se reduzimos o termo a cuidado e responsabilidade com e pelo mundo — quando se comprometeu com o cuidado com o mundo na resistência política contra o totalitarismo através da militância sionista, coletando informações antissemitas que incriminassem o regime totalitário, motivo que a conduziu à prisão (ARENDR, 2008b, p. 35) e que, certamente, não fossem as dádivas da Fortuna, configuradas na simpatia do soldado que, por não saber o que fazer com a prisioneira, acabou libertando-a, seria conduzida ao mesmo destino fatídico de seus companheiros judeus —, de suas próprias obras refletirem este cuidado com o mundo, o termo em si aparece em referências escassas.

Tal amor, que sintetiza, numa multiplicidade de sentidos, as expectativas políticas de Arendt, é uma noção-chave de suas considerações políticas. Não obstante, como dissemos, o termo não é muito comum nos textos da autora. Isto porque, como Arendt confessou, numa carta que escreveu a Jaspers: “comecei tão tarde, na verdade, só nos últimos anos, a amar o mundo realmente” (ARENDR/JASPERS *apud* ALMEIDA, 2009, p. 65). Nesta mesma correspondência, ela afirma “Por gratidão quero chamar meu livro sobre teorias políticas ‘Amor mundi’” (ARENDR/JASPERS *apud* ALMEIDA, 2009, p. 65).

À luz desse trecho da correspondência, podemos notar que somente “cuidado com o mundo” ou “responsabilidade pelo mundo” não dão conta da profundidade semântica da categoria. Se assim o fosse, poderíamos dizer que, desde sempre, ou pelo menos desde quando Hitler assume a chancelaria alemã e começa a se desenrolar a fase mais dramática da fatídica história de perseguição contra os judeus, o *amor mundi* esteve presente no pensamento arendtiano, pois suas obras e sua militância contra o totalitarismo são expressões do cuidado e responsabilidade pessoais de Arendt com e pelo mundo. Não obstante, ela mesma afirma que o *amor mundi* não esteve presente desde sempre, porque, assim pensamos, no contexto do totalitarismo, era dificultada qualquer motivação para a convivência política e, conseqüentemente, para o ao mundo.

Este caráter radical é reivindicado quando no contexto de completo descaso pelo mundo, de alienação do mundo, que *A condição humana* (2014), livro que ela tencionou denominar de *amor mundi*, e, antes dela, *Origens do totalitarismo* (2012), cada um à sua maneira, expressam. Na verdade, entendemos que uma mesma linha discursiva percorre *Origens do totalitarismo* (2012) e *A condição humana* (2014), complementando-as: para ambas as obras a alienação é uma temática fundamental. Em *Origens*, a alienação foi capaz de movimentar as massas para a dialética da ideologia totalitária, antecipando o que seria a alienação radical da própria condição humana na experiência dos campos de concentração e extermínio. Em *A condição humana* (2014), a alienação é, como dissemos parágrafos acima, matizada sob várias perspectivas; em suma, no esforço de fugir da Terra, que, nas palavras de Arendt, “é a própria quintessência da condição humana” (ARENDR, 2014, p. 2).

É o radicalismo dos revolucionários que propala o potencial do amor ao mundo. Foi mesmo diante desse radicalismo dos homens da Revolução Húngara, em 1956, que Arendt, em suas palavras, começou tardiamente a amar o mundo. Esta, conforme Arendt, foi a resposta consistente que o mundo ofereceu ao domínio totalitário, e, tal como o espanto filosófico, grandioso, inesperado, naquele contexto, provou que era possível amar o mundo.

Tal amor não significa uma afetividade apaixonada, mas um comprometimento com coisas e fatos mundanos.

A maneira elogiosa com que Arendt descreve esta revolução indica que este foi o evento decisivo para que ela pudesse “estar em casa”, num sentimento de pertença que a fez amar o mundo. Pela bagatela de doze dias, que não obstante “contiveram mais história do que os doze anos desde a ‘libertação’, pelo exército Vermelho, do domínio nazista sobre o país” (ARENDR, 2018, p. 24), escreveu ela ao marido, com um entusiasmo incontido: “finalmente, finalmente eles precisaram mostrar como as coisas realmente são!” (ARENDR *apud* STARLING, 2018, p. 9).

Conforme destacamos acima, os incidentes da experiência são o estofamento em que Arendt formula suas expectativas políticas. Neste sentido, ao fazermos menção ao *amor mundi* não podemos prescindir do evento que propiciou tal reflexão. A Revolução Húngara opôs o não cuidado com o mundo do totalitarismo às possibilidades que o sistema de conselhos despertara. Arendt não perdeu de vista essa nova possibilidade como resposta aos grandes dilemas políticos a que o século 20 conduziu. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 271). Ao comentar tal revolução, Arendt confessa que, “se já existiu algo como a ‘revolução espontânea’ de Rosa Luxemburgo, então tivemos o privilégio de testemunhá-lo” (ARENDR, 2018, p. 30).

Minada a autoridade do Estado, os conselhos surgem da associação de homens que se reúnem em conjunto para discutirem o destino político da comunidade. É neste sentido, pois, que o sistema de conselhos traduz aquela semântica que os homens da *polis* grega clássica compreenderam como político por excelência e recordam, desse modo, as “pérolas”, submersas nos “corais” da tradição que os gregos nos legaram. Nos conselhos, uma vez que prescindem do filtro dos partidos, em que o fluxo de poder é atrofiado pela burocracia partidária, a ação e o discurso assumem aquelas mesmas propriedades que tomaram corpo na *polis* clássica e que fizeram dela o parâmetro para todas as nossas experiências políticas posteriores.

A configuração política do mundo pós-totalitarismo sugere a democracia e o sufrágio universal como únicas alternativas políticas às tiranias. Não obstante, segundo Arendt, a democracia guarda uma assustadora semelhança com elas. À luz das análises da autora podemos descrever elementos protototalitários inerentes à democracia moderna, a saber: o encolhimento de espaços de ação através da representação ínfima da ação por meio do voto, a burocracia da administração moderna, o tirânico governo de ninguém, a indiferença política

inerente ao engodo de reduzir a participação política às cabines de votação, característica da prática da política de representativa.

É enganosa, dessa maneira, a suposição de que a democracia moderna e seu aparato burocrático-partidário é a única alternativa às tiranias. Em alguns pontos, elas até mesmo se assemelham. Os partidos operam, segundo ela, como aparato estático de governo. Os sistemas de conselhos, estes sim, representam uma alternativa, não tanto contra a democracia, mas um acréscimo a esta que atualmente figura como engodo da participação popular, mas às tiranias. (ARENDR, 2018, p. 80). É o que atesta a sua análise da Revolução Húngara e o impressionante envolvimento popular em tal revolução. Ela relata que

Uma manifestação estudantil desarmada e essencialmente inofensiva cresceu, repentina e espontaneamente, de alguns milhares para uma multidão imensa que se incumbiu de levar adiante uma das demandas dos estudantes, a de derrubar a estátua de Stalin em uma das praças públicas de Budapeste. No dia seguinte, alguns estudantes foram à Rádio Budapeste a fim de persuadir a estação a transmitir os dezesseis pontos do manifesto. Uma grande multidão se aglomerou imediatamente, como se surgisse do nada, e quando a ÁVH – a polícia política que protegia o prédio – tentou dispersar o grupo com alguns tiros, a revolução estourou. As massas atacaram a polícia e conseguiram suas primeiras armas. Os trabalhadores, ao ouvirem sobre a situação, deixaram às fábricas e se juntaram à multidão. O exército, chamado para defender o regime e ajudar a polícia armada, se juntou à revolução e armou o povo. O que começara como uma manifestação estudantil se tornou um levante armado em menos de 24 horas. A partir desse momento, nenhum programa, ponto ou manifesto exerceu qualquer função. O que conduziu a revolução foi o ímpeto provocado pela ação conjunta de toda a população, cujas demandas eram tão óbvias que dificilmente precisavam de concepções elaboradas: as tropas deveriam deixar o território, e eleições livres estabeleceriam um novo governo. Não era mais uma questão de quanta liberdade conceder à ação, à expressão e ao pensamento, mas de como institucionalizar uma liberdade que já era um fato consumado. (ARENDR, 2018, p. 72-73).

É neste sentido que podemos falar de um amor ao mundo em Arendt motivado pela Revolução Húngara, como uma disposição radical a partilhar o mundo, dotando-o de significados por meio da ação e do discurso. O significado do termo radical, aqui analisado, é ir às raízes, e “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDR, 2012, p. 634).

Em um contexto de completo desenraizamento, alienação do mundo, com o totalitarismo, de tal maneira que até mesmo os homens, alvos do extermínio total, passam a ser vistos como descartáveis, a ponto de serem sentenciados a alimentar a maquinaria de

produção de morte que a lógica das leis da Natureza, do nazismo, e da História, do bolchevismo, operam nos campos de concentração, o *amor mundi* representa a epifania do agir, uma atitude radical frente a uma desesperança radical.

A reconciliação de Arendt com o passado, mesmo com o totalitarismo, um mal que desafia nossa capacidade de punir e perdoar (ARENDR, 2012, p. 609), que a fez sentir-se novamente em casa no mundo, reconciliação que só foi possível graças à *compreensão*, que de certa forma equivale a “se sentir em casa” no mundo, é o pressuposto do *amor mundi*. Longe de ser uma contradição em termos, o amor ao mundo é uma importante condição para o agir e o remédio para a apatia reinante nas sociedades massificadas, que serviram de estofos para o desenvolvimento do bacilo totalitário.

*Lato sensu*, *amor mundi* pode ser entendido como cuidado com o mundo e responsabilidade pelo mundo<sup>8</sup>. Porém, aqueles que enfrentaram o totalitarismo, dentre eles Arendt mesma, assumiram responsabilidade pelo mundo sem, no entanto, e isto é perfeitamente compreensível, amá-lo, tal foi a configuração disforme que o totalitarismo deu ao mundo.

*Stricto sensu*, o amor ao mundo, em seu radicalismo, simboliza um sentimento de pertença, uma disposição a partilhar coisas e fatos mundanos, um “estar em casa”. Não apenas cuidar dele, mas sentir-se parte integrante e integrada do mundo, de tal maneira que, haja o que houver — somente a ideologia totalitária, porque incompreensível, “que não se pode punir nem perdoar”, nas palavras da autora, impede, em absoluto, o *amor mundi* —, o homem integrado no mundo pode, parafraseando Maquiavel, que, numa palavra, prestou a maior honra que uma *polis* poderia receber de um agente político, amar mais o mundo — Florença, no caso de Maquiavel —, do que a própria alma.

### Considerações finais

A disposição de partilhar o mundo, de assumir, no sentimento de pertença, responsabilidade por ele, é precisamente o que a lógica doentia do ciclo interminável do produzir-consumir, consumir-produzir, da sociedade capitalista, impede. Quando propomos

---

<sup>8</sup> E aqui poderíamos inserir uma reflexão que intencionalmente evitamos, em virtude da ênfase nos eventos políticos que pretendemos analisar: ao assumirmos, na educação, a responsabilidade de apresentar o mundo aos recém-chegados, também amamos o mundo, pois a educação é também “o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável, não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens.” (ARENDR, 2001, p. 247).

uma reflexão sobre a responsabilidade pelo mundo, contrariando o individualismo e a atomização da sociedade capitalista, responsabilidade que vai além do amor individualista “pela própria alma”, seguindo Maquiavel, não podemos deixar de considerar os riscos a que a política é, hoje, submetida.

Incomoda-nos, pessoalmente, a extensão dos discursos de ódio e intolerância, notadamente agudizado em nosso país, nos últimos anos, sintomas de nossa organização social e política completamente desagregada. Em detrimento da amizade, motivação para o convívio político, acirra-se o discurso de intolerância e o individualismo, fruto da lógica econômica moderna, que põem em risco a integridade do outro, a liberdade e, conseqüentemente, o significado da política.

Urge pensar uma política da amizade contra este pano de fundo de intolerância que nos circunda. É necessário sentir-se parte do mundo. O totalitarismo, cujo ápice transformou os homens em seres supérfluos, nos campos de concentração, é um fenômeno assustadoramente recente para ser desconsiderado. A lógica da alienação, combustível da maquinaria de produção de cadáveres dos campos de concentração, é a mesma lógica que opera na instrumentalidade do capitalismo. É necessário (re)pensar o significado da política para superar o utilitarismo hodierno numa nova forma de relação com o mundo, o *amor mundi*.

Esse ao mundo, nem ingenuidade nem romantismo, é uma exigência do nosso tempo. Um pensamento político autêntico deve ter sempre, como ponto de partida, a reflexão sobre a nossa disposição pessoal a assumir responsabilidade pelo mundo.

## Referências

AGUIAR, Odílio Alves. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 28, p. 131-144, dec. 2010. Disponível em: <<http://oquenofazpensar.fil.pucRio.br/index.php/oqnf/article/view/315>>. Acesso em: 29 out. 2018.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **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: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-08122009-160028/ptbr.php>>. Acesso em: 29 out. 2018.

ARENDT, Hannah. **A ação e a busca da felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **Escritos judaicos**. Barueri: Amariyls, 2016.

\_\_\_\_\_. **A condição humana**. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “Sobre Hannah Arendt”. *Inquietude*, Goiânia, GO, v. 1, n. 2, p. 123-163, ago./dez., 2010. Disponível em: <<https://inquietude.xanta.org/index.php/revista/article/view/45/Trad%20Arendt>>. Acesso em: 29 out. 2018.

\_\_\_\_\_. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômacos**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos*, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 39-62, jan./jun., 2013. Disponível em: <[http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23745/1/2013\\_art\\_aduarte.pdf](http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23745/1/2013_art_aduarte.pdf)>. Acesso em: 29 out. 2018.

NUNES, Igor Vinícius Basílio. *Amor mundi* e o espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 67-78, dez. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p67-78>>. Acesso em: out. 2018.

STARLING, Heloisa Murgel. Nota introdutória. In: ARENDT, Hannah. **A ação e a busca da felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. p. 7-18.

YOUNG-BRUEL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.