

2 Concepção de Mundo no pensamento arendtiano

“Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida dos homens mortais” (Arendt, 2007, p. 64).

2.1 Mundo segundo a compreensão arendtiana

O amor que figura na extensa e profunda reflexão política de Arendt é um amor que sempre aparece entrelaçado à concepção de mundo elaborada pela autora. Em sua obra, Arendt estabelece um horizonte ético e político que se realiza no *"agir conjunto dos homens por amor ao mundo"* (Duarte, 2003; Assy, 2008; Correia, 2008). Logo de início percebemos que o amor de que fala a pensadora se constrói no contexto de um *"Mundo Comum"*, ou seja, um mundo compartilhado no seu sentido *político* de *publicidade*. Partindo desta reflexão, reconhecemos como uma primeira tarefa, na busca pela compreensão deste *Amor pelo Mundo* arendtiano, lançar um olhar sobre a concepção de Mundo e o seu teor político em Arendt. Neste sentido, somos instigados a fazer algumas primeiras indagações, as quais, acreditamos, podem nortear e alargar a reflexão e, deste modo, ajudar neste trabalho compreensivo: *O que significa Mundo para Arendt? O que significa "refletir e agir por amor ao mundo"? De que Mundo e de que espécie de amor expõe Arendt?*

Caminhando na leitura arendtiana, compreendemos que o Mundo é concebido por Arendt a partir daquilo que lhe confere um sentido comum e, a partir da sua percepção nos seus aspectos frágeis e duráveis, bem como por sua capacidade de renovação pela ação conjunta dos homens. O mundo é regido por atividades que dependem da coexistência dos homens. É exatamente, tendo

como pano de fundo as experiências políticas concretas do seu tempo – reveladoras da fragilidade da condição humana –, que Arendt articula sua leitura e tece sua concepção de Mundo. Seu ponto de partida é a atitude de perplexidade diante das experiências vividas pelas massas do século XX – acontecimentos sem precedentes na história pelos seus impactos na existência humana compartilhada. Nesta perspectiva, ela se mostra preocupada com fenômenos que, de algum modo, provocaram rebatimentos na Política, sobretudo no plano da liberdade. Neste elenco destacam-se os seguintes fenômenos da modernidade: *a fragilização/deteriorização do Espaço Público; a introspecção e perda do senso comum; a desconfiança quanto à permanência e durabilidade do mundo; a redução do homem ao infundável processo de produção e consumo; e o “esquecimento da Política”*²³. Esses fenômenos históricos são minuciosamente analisados por ela na busca pela compreensão daquelas capacidades decorrentes da condição humana e das origens do que chamou: *“alienação do mundo moderno”*.

A proposta central de Arendt é: *“fazer-nos refletir sobre o que estamos fazendo neste mundo”* (Arendt, 2007, p. 13) e, também, a partir da compreensão da nossa existência singular e, ao mesmo tempo plural, neste mesmo mundo, *“nos reconciliarmos com ele”*, tendo sempre em vista a sua manutenção e potencial capacidade de renovação pela ação conjunta daqueles que o habitam. Ela está empenhada em compreender este mundo de *“homens no plural”*, um mundo que está circundado não só pela natureza, mas pela teia de atos e palavras que é tecida quando os homens entram em relação para tratar daqueles assuntos que dizem respeito ao *convívio* em sociedade.

Nesta direção, a constituição da concepção de Mundo no pensamento arendtiano se revela a partir de algumas dimensões que o diferenciam da simples existência de um espaço natural. Esta distinção é fundamental para compreender a concepção deste *mundo em sua estrita dimensão política*. O *Mundo, neste aspecto*, assume o sentido representado por tudo aquilo que os homens constroem e que está *“entre eles”*. Diz respeito à convivência: é *“um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum”*. Ele é traduzido por Arendt através da metáfora da mesa que *“se interpõe aos que se*

²³ Em *“A Condição Humana”* (2007) Arendt analisa esses fenômenos operados pelo processo moderno que fez da esfera privada o lugar da liberdade e da esfera pública o lugar da necessidade. Ela evidencia que, no curso de tal processo moderno, foi se afirmando o ciclo automático e repetitivo que reduziu a Política à razão do Estado ou à racionalidade burocrática, em detrimento da liberdade concebida como a capacidade absoluta de *“iniciar algo novo”*; aquela relativa à ação espontânea e criativa dos homens no Espaço da Política.

sentam ao seu redor" (2007, p. 62). Desta perspectiva, é o Mundo que separa e, ao mesmo tempo, estabelece uma relação entre os homens, visto que esses são singulares e, ao mesmo tempo, plurais. É nesta dimensão que o termo "público" ganha sentido: um mundo que "é comum a todos nós" e no qual, os homens, juntos, realizam suas relações. Para Arendt, é graças a esse espaço comum do mundo, mediado pelo diálogo, que os homens podem se reunir na companhia uns dos outros, mantendo a sua força singular e plural.

Arendt busca em sua análise da história conferir um sentido político a este mundo, ao mostrar que a sua existência só pode ser sustentada como um artifício, dependendo, deste modo, da ação e da palavra que se articulam no domínio público. O Mundo, além de ser o espaço ocupado pelos objetos fabricados pelos homens, é também o lugar da reunião entre estes através do exercício pleno da ação e da palavra. É nele que se dá a *visibilidade* da pluralidade humana através do intercâmbio público de opiniões. Neste sentido, é a condição humana do compartilhar o mundo que o livra do desaparecimento.

Em "*A Condição Humana*" vemos que o mundo compreendido por Arendt não se confunde com a Terra ou a natureza. A Terra é o espaço no qual os homens habitam e se movem, de onde retiram os subsídios para a manutenção da sua existência. Contudo, o advento do conhecimento científico e técnico do século XX mostrou que o homem é capaz de transcender esse espaço físico e, mesmo, criar vida artificial – dentro e fora da Terra. Por outro lado, os eventos políticos do século XX, como o nazismo e a revolução tecnológica, mostraram também que o homem é capaz de destruir o mundo quando, em nome da ideologia cega encaminha sua ação para a reprodução de "mentes burocráticas" e a eliminação sumária dos seres humanos. A distinção entre *mundo natural* e *mundo artificial* é esclarecida por Arendt logo na introdução de "*A Condição Humana*". Vejamos o que ela diz:

"A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O mundo - artifício humano - separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida em si permanece fora deste mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Recentemente a ciência vem-se esforçando por tornar 'artificial' a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. O mesmo desejo de fugir da prisão terrena manifesta-se na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de misturar, sob o 'microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas comprovadamente capazes a fim de produzir seres humanos superiores' e 'alterar (-lhes), o tamanho, a forma e a

função'. Talvez o desejo de fugir a condição humana esteja presente na esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos cem anos" (Arendt, 2007, p. 10).

Diante das considerações de Arendt, percebemos que o Mundo é mais que o espaço natural habitado pelos homens, diz respeito às barreiras artificiais que estes interpõem não apenas entre si, mas também entre eles e a natureza. O Mundo, antes, tem a ver com *"os artefatos humanos, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre aos que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem"* (Arendt, 2007, p. 62).

Nesta chave, fica claro que o Mundo para Arendt não é algo dado. Para além de qualquer fundamento de ordem natural ou divina, é um artifício humano. São os homens agindo em concerto e realizando acordos e promessas que instituem as comunidades políticas nas quais é possível viver, conviver, renovar e preservar o mundo. Conforme observa Kristeva (2002, p. 54) Arendt concebe o nascimento *"não como experiência biológica, mas como experiência suprema do senso renovável"*. Arendt evidencia este surpreendente poder de *"criar"* do homem quando observa que este, valendo-se da ciência e da tecnologia, passa a realizar aquilo que *"todas as eras antes de nós julgavam ser prerrogativa exclusiva da ação Divina"* (2007, p. 281). Entretanto, ela considera que este poder de criar do homem não é menos terrível e difícil de compreender do que o seu poder de destruir o espaço natural no qual habita.

[...] "O fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza, de que somos capazes não apenas de especular quanto as relações entre massa e energia e quanto à mais secreta identidade dessas duas, mas de fato transformar massa em energia ou transformar radiação em matéria. Ao mesmo tempo, passamos a popular o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de satélites, e esperamos ser capazes num futuro muito distante, de fazer aquilo que todas as eras passadas, com o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida" (Arendt, 2007, p. 281).

O Mundo de que fala Arendt ganha sentido político na sua dimensão pública, um mundo no qual – em contraposição ao mundo privado representado pelo ocultamento e pelas hierarquias – ser e aparecer coincidem. Trata-se de um mundo no qual o indivíduo como ser singular pode se revelar numa comunidade de interação, numa comunidade política, pela liberdade de discursar entre pares. Na política todos devem ser vistos e ouvidos de modo igual ao se integrarem a um espaço organizado. Os sujeitos são cidadãos na medida em que se revelam

por meio da palavra em ação. É neste sentido que o ser e o aparecer da política são a única e mesma coisa. Sobre este aspecto fundamental do mundo, argumenta Arendt (1990, p. 78): “*Na política, mais do que em qualquer outro campo, não temos possibilidade de distinguir entre o ser e a aparência. No mundo das relações humanas o ser e a aparência são, de fato, uma só e mesma coisa*”.

O Mundo, da perspectiva arendtiana, é regido por três atividades básicas. São elas: o *labor*, a *fabricação (Work)* e a *ação (action)*. Sem essas atividades a vida humana jamais seria possível, evidencia ela.

Cada uma dessas atividades – todas inerentes à condição humana – corresponde ao aspecto de uma determinada concepção de ser humano, que pode ser descrito de três maneiras distintas: 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 uma 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.

O *labor*, segundo Arendt, mantém a continuidade cíclica da vida, constituindo-se em algo que é consumido pelo próprio metabolismo do homem em sua relação com a natureza. Assim, a atividade do labor está relacionada à manutenção da vida e do consumo. Na Grécia antiga esta atividade era relacionada à associação natural da família, tal como define Aristóteles em “Política”²⁴: “*a associação estabelecida pela natureza para atender às necessidades do dia-a-dia do homem*”.

A *fabricação* corresponde à experiência do homo faber, que, pela perspectiva utilitária e previsível, cria coisas extraídas da natureza, dando-lhe um sentido que permanece para além do seu uso imediato, tornando o mundo um espaço de objetos partilhados por uma comunidade de homens, ou seja, algo que tem um significado comum e público. Segundo Arendt, é a fabricação que confere estabilidade e durabilidade ao mundo.

A *ação* é atividade responsável pela criação de um mundo comum. Para agir junto aos outros no espaço da política os homens precisam se liberar das

²⁴ Aristóteles. Política. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2010, p. 55

duas outras atividades (labor e trabalho). Assim, na modalidade da ação os homens, livres das necessidades, passam a integrar o *bios politikos*, ou seja, o espaço da vida conjunta onde se instaura a política. Segundo Arendt, a ação corresponde àquela experiência política da revelação do agente da palavra (*a revelação de "quem", em contraposição a "o que" alguém é*) na companhia dos outros e também à capacidade humana de sempre iniciar algo novo.

"É com palavras e atos que nos inserimos no mundo; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa" (Arendt, 2007, p. 190).

A esta compreensão acrescenta-se o fato de que: [...] *"só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença dos outros"* (Arendt, 2007, p. 31). Neste sentido, a ação imprime ao mundo um caráter compartilhado e criativo.

A ação diferencia-se também das demais atividades da vida activa por propiciar a distinção da singularidade num contexto interativo. Conforme observa Magalhães (2003, p. 59): *"A ação autêntica, ao contrário do labor e da fabricação, é sempre interação que pressupõe a rica diversidade do espaço público"*.

Arendt mostra que a nossa relação política se dá em um mundo pré-existente, que deve ser preservado em seus feitos políticos – ou seja, deve sobreviver às gerações - mas que, no entanto, se revela sempre inaugural, graças ao fato de que podemos estabelecer com ele uma relação privilegiada realizada pela capacidade humana de agir e discursar espontaneamente. Assim, na ação compartilhada trazemos a novidade imprevisível ao mundo. Conforme ressalta Assy (2004, p 32.): *"A capacidade da ação criativa, de espontaneamente iniciar algo novo, figura no pensamento arendtiano como a atividade política 'par excellence'"*. Ou ainda, como corrobora Duarte (2000, p. 32): *"o novo só advém ao mundo por meio da atividade política mediada pela discussão, por seres que aceitam a exigência da persuasão e da troca de opiniões"*.

Hannah Arendt nos fala de um *"mundo circular"*. Aquele representado por um conjunto de experiências políticas que indicam para o exercício da ação e do discurso em comum. É esta experiência do envolvimento dos cidadãos e do exercício da liberdade participativa que Arendt recupera dos antigos para iluminar e compreender a atualidade política do século XX. A percepção do "desaparecimento deste mundo", ou do seu "esquecimento" – no cenário da burocratização das existências que se tornaram banais no mundo moderno – leva a pensadora a analisar esta linha tênue e paradoxal entre a natalidade e fragilidade do Mundo, que em suas relações políticas passa a ser conduzido pela técnica em detrimento da ação.

O Mundo constituído na ação é *um mundo sempre sujeito à novidade quanto à instabilidade*. É um mundo que por depender da relação dialógica entre os homens – da imprevisibilidade que resulta do agir em conjunto – é capaz de fazer advir a novidade. Entretanto, este mesmo mundo mostra-se frágil quando, em nome da ideologia, da violência, do emprego de meios para se atingir determinados fins, desintegram-se as instituições garantidoras da atividade política mediada pela ação e pelo discurso plural. Arendt teme a instrumentalização da vida política, pois acredita que: *"quanto maior é a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência"* (1994, p. 59). A violência, que na modernidade se multiplica pela revolução tecnológica, é na visão arendtiana um conjunto de instrumentos que os governos lançam mão para estabelecer o seu domínio e garantir a obediência dos cidadãos, enfraquecendo qualquer possibilidade de livre associação.

Neste sentido, Arendt ressalta a esperança em relação ao mundo compartilhado fundado pela ação plural. Contudo, ela se serve dos exemplos dos acontecimentos da história (guerras, confrontos raciais, o emprego de meios violentos como forma de resistência à opressão) para mostrar sua grande preocupação em relação à fragilidade deste mesmo mundo comum. Ela sinaliza os perigos eminentes quando o mundo perde a sua força comunicacional, dando lugar, por meio da redução dos homens em meros consumidores, à sua antítese: o isolamento, a interiorização, a intolerância e, no seu extremo, o rebaixamento cruel do ser humano em coisa, sem qualquer possibilidade de ter direito a um lugar no mundo, quando não da sua eliminação sumária.

Compreendemos em Arendt que o mundo é inter-relacional, é o domínio visível da pluralidade e a sua preservação implica construir acordos mútuos e,

também, se reconciliar com este mesmo mundo. Comprometer-se e reconciliar-se com o Mundo é compreendê-lo, e compreendê-lo, segundo o horizonte arendtiano, significa analisar o passado, trazendo à luz do presente sua memória, para que esta não caia no esquecimento e, assim, seja possível ensinar *novos começos*.

Durabilidade do Mundo

“A negação do mundo como fenômeno político só é possível à base da premissa de que o mundo não durará” (Arendt, 2007, p. 64).

O Mundo no pensamento arendtiano é um artifício humano e esta é uma chave central para entender a sua compreensão acerca da *Política*. Todavia, compreende-se também que a durabilidade deste artifício, que é o Mundo, não é absoluta. As coisas fabricadas pelo homem estão sujeitas ao desgaste, ao desaparecimento, ou seja, à *“retornar ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas”* (Arendt, 2007, p. 150). No entanto, Arendt argumenta que, não necessariamente as coisas do mundo estão sujeitas ao desaparecimento, tal como aqueles que as criaram. Para esclarecer essa durabilidade, ela diferencia as coisas individuais do mundo fabricadas pelo homem, daquelas que lhe servem ao consumo. As coisas do mundo fabricadas pelo homem são diferentes das coisas destinadas ao consumo porque as primeiras têm uma permanência mundana. As coisas destinadas ao labor após serem consumidas desaparecem, e o processo de consumo se reinicia. O produto da fabricação humana embora se desgaste com o tempo, não surge para desaparecer, mas para durar, mesmo que depois seja destruído. Conforme demarca Arendt, diferente do labor onde *“a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo”* - ou seja, o consumo é um processo infindável – na fabricação *“o desgaste não é o destino dos objetos”*. Nas argumentações de Arendt: *“usados ou não, [os objetos] permanecerão no mundo durante certo tempo, a não ser que sejam intencionalmente destruídos”* (2007, p. 151).

Nesta linha, Arendt evidencia o caráter durável dos artefatos humanos ao observar que esses são determinados pelas categorias de meios e fins. Os artefatos são o produto final de um processo que os objetivou. Ela lembra Marx, quando este em sua teoria desvela que na fabricação *“o processo desaparece*

no produto". O processo é apenas um meio de produzir o fim que é o produto. Embora o labor também produza para um fim, que é o fim do consumo, a coisa a ser consumida obviamente não tem um caráter durável, não tem uma "permanência mundana". O processo do labor, ou seja, do consumo, não é, conforme analisa Arendt, determinado pelo produto final e sim pela exaustão do "*labor power*". Após atingir um produto final, o labor volta a ocupar-se da produção dos meios de subsistência e produção do "*labor power*". O processo do labor, diferentemente da fabricação, não termina. A fabricação cessa quando produz algo novo, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo, enquanto uma unidade independente.

Arendt salienta que a fabricação pode tornar-se labor quando o artífice, por necessidade de ganhar seus meios de subsistência, faz do seu produto um objeto destinado ao consumo, sujeito, portanto, à repetição. Neste sentido, a repetição resulta da necessidade de ganhar dinheiro com a produção. Neste caso, a fabricação torna-se labor. Observemos esta compreensão:

[...] "no tocante a coisa, ao produto final da fabricação, o processo não precisa repetir-se. O impulso na direção da repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que seu trabalho (fabricação) é labor, ou resulta de uma procura de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescenta ao seu artesanato a arte de ganhar dinheiro, como diria Platão" (2007, p. 156).

O destino dos artefatos é conferir estabilidade e durabilidade ao mundo. A permanência destes objetos no mundo, apesar de estarem sujeitos ao desgaste natural, é o que possibilita aos homens, a despeito de sua contínua mutação, reaver sua identidade no contato com os as obras imortais. Deste modo, compreende-se a objetividade deste mundo feito pelo homem que permite que ele transcenda a natureza intacta e o círculo repetitivo do seu próprio movimento biológico.

Arendt menciona este poder de criar do homem – um poder surpreendente capaz de transcender a sua própria mortalidade – enquanto algo que o faz ir além da mera existência e, ao mesmo tempo, o separa do poder Divino, tornando-o "*senhor e amo de toda a Terra*".

"O animal laborans que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser o senhor e amo de todas as criaturas vivas, mas é ainda servo da natureza e da Terra. Como a sua produtividade era vista à imagem de um Deus criador – de sorte que, enquanto Deus cria ex nihilo, o

homem cria a partir de determinada substância – , a produtividade humana, por definição, resultaria de uma revolta prometeica, pois só pode construir um mundo humano após destruir parte da natureza criada por Deus” (2007, p. 151).

Assim, é a capacidade de fabricar do homem que faz do mundo um lugar habitável, seguro. Arendt mostra que o mundo é composto por uma quantidade quase infindável de objetos construídos pelo homem, contudo destaca o caráter não intercambiável de alguns desses objetos. São objetos que, conforme compreende, assumem uma *durabilidade* “*superior aquela que todas as coisas precisam para existir; e através do tempo, pode atingir a permanência*” (2007, p. 181). É surpreendente perceber que alguns objetos são capazes de tornar a humanidade imortal. Dentre esses objetos, ela abre espaço para analisar a Obra de Arte, cuja “*durabilidade permanece quase isenta ao efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas*” (2007, p. 181). Para Arendt, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas, elas são capazes de existir através do tempo.

Esse cunho espetacular de imortalidade representado pela permanência mundana da Obra de Arte – em suas múltiplas manifestações – revela com clareza a solidez e força do artifício humano. O homem apesar de ser mortal é capaz de construir a objetividade de um lar imortal.

Os objetos como a obra de arte tornam possível a imperecibilidade dos homens. São veículos da realização da memória e do dom de recordar. Os homens necessitam de coisas que os façam lembrar. Essa capacidade mnemônica, mediatizada pelo contato com os objetos mundanos, faz com que os próprios homens não venham a desaparecer.

Em síntese, é a previsibilidade da fabricação, cujo processo é caracterizado por ter um começo e um fim definido – característica essa que a difere das outras duas atividades humanas (labor e ação²⁵) – que confere ao Mundo certa estabilidade. Esta atividade possibilita ao homem o domínio do processo de criação material do mundo, visto ser ela previsível e reversível. Noutras palavras, o homem, no ato da fabricação, é capaz de prever o fim ao definir um começo. Ao mesmo tempo pode desfazer ou destruir tudo aquilo que idealizou e tornou concreto. Conforme desvenda Arendt:

²⁵ A atividade do labor não tem começo nem fim, visto que está presa a engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo. A atividade da ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível.

[...] “Essa grande confiabilidade do trabalho reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: tudo que é produzido por mãos humanas pode ser destruído por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não lhe possa sobreviver e permita-se destruí-lo” (2007, p. 157).

Neste sentido, vemos que a fabricação transcende o âmbito das necessidades objetivas do homem. Na fabricação, embora o homem precise da natureza para criar, ele é o senhor absoluto de seus atos. Não está, conforme o animal laborans, sujeito às necessidades de sua existência. O homo faber é capaz de, em isolamento, produzir livremente e *“também a sós, contemplando o trabalho de suas mãos, pode destruí-lo livremente”* (Arendt, 2007, p. 157). Neste trabalho de criação e destruição em isolamento, a fabricação diferencia-se da ação que, para criar depende da *convivência* entre os homens, ou seja, de um espaço da palavra dialogada. Vale lembrar que tal espaço é aquele onde o agir em concerto não é mediado por um fim previsível – embora tenha um começo definido –, visto que o que o define é o seu poder inaugural e surpreendente, que resulta da palavra posta em ação. Encontra-se, nesta compreensão, o poder original de toda a Política que a distingue de qualquer técnica inerente ao processo de trabalho.

Os objetos da fabricação não são julgados nem segundo as necessidades objetivas do homem (labor), nem segundo a imprevisibilidade da ação. Eles assumem sentido a partir de critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar e para serem vistos e ouvidos. Tais objetos situam-se no contexto de um mundo erguido por seres mortais e que o torna imortal para receber a natalidade daqueles que chegarão para viver nele. Graças a essa durabilidade o mundo deixa de ser natural (a vida passa a ser apreendida para além de seu sentido biológico) para ser reconhecido como um artifício humano, um mundo de coisas mundanas, um mundo de coisas feitas pelo homem.

É a fabricação que vai possibilitar aos homens que chegam ao mundo encontrar *uma morada e não um conjunto de coisas naturais e sem significado*. A fabricação também atenua o sofrimento do animal laborans, sempre sujeito ao ciclo repetitivo do consumo. Por último, Arendt nos dá a compreensão de que os seres activos precisam do homo faber para dar durabilidade a sua atividade, através da conservação da história. Conforme sustenta:

[...] “os homens que agem e falam precisam da ajuda do homo faber em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, dos poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver” (2007, p. 187)

Deste modo, para que a ação e o discurso se realizem, é necessário que os homens encontrem uma morada na Terra. E essa morada só é possível de ser encontrada porque o homem produz o mundo e todas as coisas que nele existe. Arendt nos coloca o desafio de *agir e pensar* neste mundo, agir e pensar de modo responsável para que ele não venha a desaparecer, dada a sua relativa durabilidade. Ela mostrou que este mundo pode desaparecer quando os homens perdem de vista a experiência compartilhada. É sobre este aspecto que trataremos no item a seguir.

O apequenamento do mundo e os perigos da alienação: o fenômeno da desmundialização

[...] “Antes que aprendêssemos a dar a volta ao mundo, a circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo a nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e fazê-lo girar diante dos olhos” (Arendt, 2007, p. 263).

A citação acima é bastante ilustrativa da paradoxal espacialidade do mundo moderno. A partir desta descrição de Arendt, percebe-se que, no momento em que os homens descobrem a imensidão do espaço terrestre e, também, a possibilidade de se deslocarem neste espaço – sem que para isso fosse preciso o movimento corporal – deu-se início ao famoso *apequenamento* do globo terrestre. Ela delinea este processo para mostrar o que entende por alienação na sociedade moderna e o que denominou perigos de “*desmundialização*” da nossa era. Tal processo é revelador de experiências como: *a fuga do homem para o seu próprio interior; a expropriação e a redução da preocupação do homem expropriado apenas com o seu processo vital; o declínio simultâneo das esferas pública e privada*. Todas essas manifestações nos enviam à perda do “*senso comum*” na modernidade, aquele sentido, que, segundo Arendt, nos liga a uma realidade comum. A partir daí, a estabilidade do mundo como um “*lugar morada*” passa a ser ameaçada. Percebe-se que o mundo não mais proporciona seguridade e durabilidade, restando apenas a

certeza da experiência do mundo interior, do cogito Cartesiano: “*penso logo existo*”.

Conforme circunscreve Arendt, a alienação do mundo moderno tem como marco três eventos históricos que revolucionaram a relação do homem com o mundo e do homem com os homens. São eles: *a descoberta da América*, *a Reforma Protestante* e *a invenção do Telescópio*. O primeiro evento definiu uma nova relação do homem com a espacialidade do planeta. A descoberta da extensão da terra, a construção de mapas e cartas de navegação possibilitou, mais tarde, a invenção de técnicas que delimitaram o espaço terreno em um globo. Assim, o homem descobriu que era possível atingir qualquer ponto da terra, antes mesmo de precisar se deslocar fisicamente em seu espaço. Vejamos como Arendt analisa esse “*apequenamento*” do mundo:

“Antes do encolhimento do espaço e da abolição da distância por meio de ferrovias, navios a vapor e aviões, deu-se o encolhimento infinitamente maior e mais eficaz resultante da capacidade de observação da mente humana, cujo uso de números, símbolos e modelos para condensar e diminuir a escala de distância física da terra a um tamanho compatível com os sentidos naturais e a compreensão do corpo humano” (Arendt, 2007, p. 263).

Arendt evidencia que este apequenamento do mundo está diretamente relacionado com a capacidade de observação do homem. Ela considera que a capacidade de observação humana, nesta perspectiva científica, requer que o homem se desvencilhe de tudo que está próximo, que ele se afaste de tudo aquilo que lhe causa preocupação. Quanto mais distanciado de tudo que o rodeia, o seu ambiente ou a terra, mas o homem poderá observar e medir, e, paradoxalmente, menos espaço mundano lhe restará. Agora que o homem eliminou a importância da distância, ele pode ir – a despeito de qualquer temporalidade (dias, semanas, meses, anos) – a qualquer ponto da terra que desejar. As distâncias começam a se encurtar radicalmente, pois “*nada que pode ser medido pode permanecer imenso, toda medição reúne pontos distantes e, portanto, estabelece proximidade onde antes havia distância*” (Arendt, 2007, p. 262). Deste modo, o domínio do homem sobre a espacialidade, a redução das distâncias foi alcançada na modernidade ao preço de alienar o homem de seu ambiente imediato e terreno.

O segundo evento analisado por Arendt, e que está na base do processo de alienação do mundo moderno, é a *Reforma Protestante* que, “*expropriando as propriedades eclesíásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de*

expropriação individual e acúmulo de riqueza social” (Arendt, 2007, p. 261). Arendt mostra que com a Reforma e o seu conseqüente processo de expropriação, funda-se uma sociedade na qual o acúmulo de riqueza se realiza a custa da destituição do direito de alguns grupos terem um lugar no mundo. A nova classe trabalhadora, despojada da proteção da família e da propriedade, passa a viver *“sob o agulhão das necessidades da vida e, ao mesmo tempo, alheia a qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital”* (Arendt, 2007, p. 167). Deste modo, a expropriação criou o original processo de acúmulo de riqueza, subordinando os sujeitos expropriados ao ciclo interminável do labor. Sem a proteção da família e da propriedade, os trabalhadores foram lançados cruelmente no reino das necessidades²⁶.

Por fim, o terceiro evento – de acordo com Arendt, o menos percebido de todos e o de maior impacto no que diz respeito ao processo de alienação da era moderna – foi a introdução do primeiro instrumento puramente científico a ser conhecido: o *telescópio*. A invenção deste instrumento marca o desaprisionamento dos homens em relação à espacialidade terrena. A partir deste primeiro passo, deu-se início a uma ciência cujo conhecimento é adquirido através da escolha de um ponto de referência fora da terra. Tal conhecimento é caracterizado pela importação de processos cósmicos que passam a ser aplicados à natureza terrena e ao artifício humano. Neste contexto, há um domínio, cada vez maior do homem, sobre a espacialidade terrena e sobre a sua natureza e, paradoxalmente, o desnudamento da vulnerabilidade da condição humana. Ao se lançar para além dos limites topográficos da Terra, o homem descobre que pode “criar”, que pode produzir novos elementos jamais encontrados na natureza. Conforme observa Arendt (2007, p. 281): *“É somente essa localização fora da Terra, fora do nosso planeta, que nos possibilita produzir processos que não ocorrem na Terra, e não desempenham papel algum na matéria estável, mas que são cruciais para a criação da matéria”*. Esta impressionante descoberta é reveladora da fragilidade do mundo: *o homem é capaz de destruir toda a vida orgânica da Terra e, um dia, quiçá, pode ser capaz de destruir a própria Terra*. O poder humano de criar e destruir mostra que a morada humana já não é mais um lugar seguro. A percepção desta vulnerabilidade da condição humana nas sociedades contemporâneas, observa

²⁶ No contexto da civilização industrial, segundo Arendt, os artesãos que tinham a dimensão do homo faber (criador de coisas duráveis), converteram-se em animal laborans, sujeitos a trabalhar para suprir unicamente suas necessidades de subsistência.

Arendt, levou a um robustecimento da esfera da interioridade. Neste sentido, dá-se, então, uma alienação no sentido de uma fuga do mundo externo para o mundo interior.

A supervalorização das experiências interiores na sociedade moderna, reforçada pela moderna psicologia, é marcada pela perda do “*senso comum*”²⁷. O senso comum é compreendido por Arendt como aquele sentido que, unificando-se aos demais, é capaz de ajustar os homens ao mundo compartilhado. Este senso, na sociedade moderna, deixa de cumprir a finalidade de ser uma faculdade interior capaz de relacionar os homens em um mundo externo e comum, para se tornar uma estrutura mental meramente comum a todos: a racionalidade introspectiva. A moderna filosofia de Descartes inaugura a certeza que advém da garantia da introspecção, a garantia da faculdade do raciocínio que se realiza no jogo da mente consigo mesma. Conforme observa Arendt (2007, p. 293): “*Descartes acreditava que a certeza, produzida por este novo método de introspecção era a certeza do ‘existo’*. Em outras palavras, o homem leva dentro de si a sua certeza, a certeza da sua existência”. Neste sentido, fica explícita a ruptura provocada pela ciência moderna com o mundo compartilhado.

“*O homem foi liberto da sua prisão na Terra*”, observa Arendt ao descrever o lançamento do primeiro satélite no espaço em 1957. Este acontecimento revolucionou o pensamento do século XX, pois:

[...] “embora os cristãos tenham chamado essa terra de ‘vale de lágrimas’ e os filósofos tenha visto o próprio corpo de homem como a prisão da mente e da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão para o corpo dos homens nem demonstrado tanto desejo de ir, literalmente, daqui a Lua” (Arendt, 2007, p. 10).

O romper dos limites topográficos pelo homem, a conquista do espaço, a descoberta de que pode interferir na natureza terrena e, até, destruí-la, revela uma grande contradição na modernidade. O homem descobriu um ponto fora da Terra, a partir do qual pode manipular toda a espacialidade da sua morada – o *ponto de vista arquimediano*. Entretanto, esta mesma criatura, capaz de tal intento, continua presa à Terra. A descoberta do ponto de vista arquimediano

²⁷ De acordo com Arendt (2007), a função do senso comum é integrar o indivíduo no mundo intersubjetivo e visível das aparências, que é o mundo dado pelos cinco sentidos, no qual estamos e existimos enquanto espécie. O senso comum é garantido pelo contexto do mundo, que inclui necessariamente os Outros (Lafer, 1979, p. 85).

gerou perplexidade, ao passo que o homem descobriu que “*ele próprio vivia num mundo, não apenas diferente, mas às avessas no instante em que procurava aplicar sua visão universal do mundo às coisas que o rodeavam*” (Arendt, 2007, p. 297). Arendt observa que diante desta perplexidade, a solução cartesiana foi transferir o ponto de vista arquimediano para dentro do próprio homem. O último ponto de referência passa então a ser o próprio homem, a estrutura da mente do *animal rationale*, aquele capaz de raciocinar e prever as conseqüências. Noutros termos, a solução para essa vulnerabilidade decorrente da descoberta de um mundo inteiramente novo e escapável ao domínio humano foi “*escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se convence da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma*” (Arendt, 2007, p. 297). Neste contexto, o que antes era chamado de senso comum – algo que os homens tinham em comum por proporcionar o reconhecimento de um mundo compartilhado – agora passa a ser entendido apenas como uma estrutura da mente que é comum a todos, a capacidade de raciocínio que todos podem desempenhar, sem que para isso precisem se *inter-relacionar* em um mundo.

Os perigos da alienação do homem em relação ao mundo se aprofundam na medida em que o senso comum é substituído por um subjetivismo que isola os sujeitos e por uma racionalidade que burocratiza seus comportamentos. Conforme observa Assy (2007), ocorre um espraiamento da supervalorização das experiências interiores e um esquecimento dos espaços nos quais é possível a experiência da intersubjetividade. Assim, na sociedade moderna a esfera privada tornou-se o lugar da liberdade e a esfera pública o lugar da necessidade. Decorre daí a atomização dos sujeitos no contexto histórico da sociedade de massa e a perda da capacidade de falar e agir num mundo compartilhado; eventos que ameaçam reduzir a experiência humana ao infundável processo de produção e consumo. No campo da Política, trata-se de uma perda substantiva da capacidade de reconhecimento do *Outro*, já que, reduzido a experiência da esfera da vida privada, onde não pode ocupar-se dos assuntos que dizem respeito à convivência, o homem distancia-se gradativamente da realidade do mundo, e, neste curso, aliena-se de si e dos Outros. Deste modo, em solidão, o homem perde a fé nos sentidos e na razão que o ligam a um mundo comum.

A conquista do espaço se revelou num paradoxal processo de alienação na medida em que, a realidade do mundo, entendida enquanto realidade

intersubjetiva, dá lugar ao encerramento dos sujeitos na esfera da interioridade, inaugurado, assim, o moderno individualismo. Trata-se do desvio do valor da experiência do mundo, para a realidade não compartilhada do self (Assy, 2004). Neste contexto, de fragilização de uma vida política pública, o mundo corre o risco de tornar-se um deserto, compreende Arendt. O domínio da ciência e da técnica, a despeito de se tornarem um ideal de progresso, passam a representar um perigo para as relações humanas. Conforme assinala Duarte (2009, p. 13-14):

[...] “Para Arendt, o mundo moderno é aquele no qual culminam a ciência e a técnica como instâncias determinantes de uma ação que desencadeia e produz efeitos artificiais na natureza, os quais jamais se manifestariam por si só, trazendo consigo o risco iminente da própria destruição científico-tecnológica da morada mundana dos humanos”.

Arendt considera que as façanhas da ciência revelam o grande desejo do homem de fugir/se rebelar contra a condição humana, separando-se, desta forma, da própria natureza. Contudo, ela chama atenção para as implicações políticas desta questão. Em primeiro lugar assinala o divórcio entre conhecimento e pensamento, o que, segundo sua reflexão, pode tornar o homem um escravo indefeso das técnicas que cria. Em decorrência desse primeiro fato, sublinha os riscos do uso das descobertas científicas em um mundo no qual “*as palavras perderam o seu poder*”. Esta compreensão fica mais clara em uma passagem do prólogo de *A Condição Humana*, onde ela diz:

[...] “atualmente as ciências são forçadas a adotar uma ‘linguagem’ de símbolos matemáticos, que, embora originalmente destinada a abreviar informações enunciadas, contém agora afirmações que de modo algum podem ser reconvertidas em palavras” (Arendt, 2007, p. 12).

Após essa observação ela coloca em questão a dimensão política de tal acontecimento. Vejamos o que ela afirma:

[...] “mas os homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos” (Arendt, 2007, p. 12).

Se as palavras perderam o significado na modernidade, isso quer dizer que estas já não mais operam na dimensão do diálogo, do intercâmbio de ideias. No lugar do discurso e da ação impera a administração científica das massas,

subordinando todos os processos, inclusive aqueles que dizem respeito à vida política, aos seus mecanismos burocráticos, códigos e verdades. O duplo vôo do homem da Terra para o universo e do universo para dentro de si mesmo afastou a realidade de um mundo inter-relacional mediado pelo confronto de pontos de vista plurais. Tornou o mundo, contraditoriamente, no desnudamento de suas vastas fronteiras, pequeno e inóspito para o *convívio*.

2.2

A concepção de Política Arendtiana

Assim como a concepção de *Mundo* em Arendt nos envia para a dimensão do “*comum*”, a *Política* para ela diz respeito aquele espaço formal onde é possível o encontro dos homens num sentido de “*estar junto para compartilhar este mundo*”. Neste sentido, a Política só se materializa no *domínio público*, compreendido como espaço do *discurso* (lexis) e da *ação* (práxis). A esfera pública é vista por Arendt como o espaço privilegiado da Política, cujo significado central encontra-se no fato de que nesta os homens livres das necessidades da vida podem encontrar seus pares numa comunidade politicamente organizada, representada – em contraposição ao domínio privado do ocultamento, da subsistência e das relações de mando-obediência – pela possibilidade de que todos podem ser vistos e ouvidos em iguais condições. Nesta definição assume centralidade o aspecto da *visibilidade* como condição *sine qua non* do exercício da cidadania participativa: “*tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível*” (Arendt, 2007, p. 59). Destaca-se também o aspecto de *excelência* que só pode ser conferido aos feitos no domínio do aparecimento: “*neste, só é tolerado o que é tido como relevante, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado*” (Arendt, 2007, p. 61).

Assim, a esfera pública equivale àquele espaço capaz de criar uma realidade compartilhada, na qual cada homem, na sua *singularidade* e *pluralidade*, pode inserir-se por *palavras* e *ações*, ou, nas palavras da própria Arendt (2007, p. 59): “*o espaço do aparecimento é criado onde quer que os*

homens estejam juntos na prática da palavra e da ação”. A esfera pública é aquele domínio no qual as opiniões podem se formar, a palavra pode circular e os argumentos podem ser expostos na forma do diálogo argumentativo. Diz respeito ao domínio no qual os sujeitos podem tornar público os seus pontos de vista, ao mesmo tempo em que entram em contato com os diversos pontos de vista existentes na comunidade, adquirindo, assim, existência política. O que está em questão neste *diálogo plural* é “*aquilo que está entre os homens*”, ou seja, os assuntos que dizem respeito a todos e, portanto, dão materialidade ao “*mundo comum*”:

“Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela ‘natureza comum’ de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão interessados no mesmo objeto” (Arendt, 2007, p. 67).

A Política segundo Arendt designa tudo o que se relaciona à pluralidade humana, o que envolve a compreensão fundamental de que aos homens a vida é dada sob a condição de viverem em conjunto, constituindo-se, simultaneamente em um eu e um nós (Freitas, 2009, p. 05). Para Arendt, a pluralidade humana é a condição de toda a política e tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença:

[...] se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreenderem-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazer entender. Com simples sinais ou sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (Arendt, 2007, p. 188).

Vale destacar que toda a compreensão da Política e da esfera pública em Arendt é iluminada pela experiência grega e romana. Nesta perspectiva, ela recupera o sentido clássico de sociedade política cuja compreensão da cidadania significa “*participação na vida da cidade*” (Civitas: romanos; Pólis: gregos). Conforme compreende Aristóteles, referindo-se à vida na cidade (*Política*, Livro I, 2010, p. 57): [...] “*o homem que não consegue viver em sociedade, ou que não necessita viver nela porque se basta a si mesmo, não faz parte da Cidade; por conseguinte, deve ser uma besta ou um deus*”. A partir desta citação, vemos que, na antiguidade, a participação na vida da cidade era condição para a existência humana.

Em “*A Condição Humana*” Arendt mostra que a experiência da pólis grega é marcada por ser uma forma de organização política na qual, por livre iniciativa, os homens podiam se liberar da esfera privada da família para discutir, no espaço público (caracterizado como espaço do aparecimento, da liberdade e da relação entre iguais) os assuntos comuns. Em relação à polis, ela considera que:

[...] “a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (oikia) e pela família. O surgimento da cidade-estado significa que o homem recebera além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu bios politikos. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência, e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (idion) e que lhe é comum” (Arendt, 2007, p. 33).

Na antigüidade, a comunidade natural do lar, representada pela família, decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar. A necessidade, conforme observou Aristóteles, tem uma relação intrínseca com a servidão. A privação da participação na vida política da Cidade significava estar sujeito ao mando e à força: “*O homem que, por sua natureza e não por mero acidente, não tivesse sua existência na cidade, seria um ser servil, superior ou inferior ao homem*”. (Aristóteles, *Política*, Livro I, 2010, p. 56).

Neste sentido, Aristóteles acreditava que a Cidade era anterior ao indivíduo, pois o indivíduo não podia bastar-se a si mesmo, dependia de estar na companhia dos outros para tratar dos assuntos relativos à Política. Assim, o indivíduo (parte) estava sempre em relação à vida na Cidade (todo). Vejamos como Aristóteles defende esta ideia:

“Por natureza a Cidade é anterior ao indivíduo e a família, uma vez que o todo é necessariamente anterior à parte. Se o corpo é destruído não existirá nem o pé nem a mão, exceto por simples analogia, quando se diz, por exemplo, de uma mão de pedra. Todas as coisas são definidas pelas suas funções; e desde o instante em que elas venham a perder as suas características, não mais se poderá dizer que são as mesmas coisas, e sim que tão-somente têm o mesmo nome (homônima). Desta forma, é evidente que a cidade existe por natureza e que é anterior ao indivíduo; pois o indivíduo não tem a capacidade de bastar-se a si mesmo; e, relativamente à Cidade, está na mesma situação que a parte relativamente ao todo” (Aristóteles, *Política*, Livro I, p. 57).

Para Aristóteles o homem é um animal político cujo distintivo que caracteriza sua associação em relação à reunião de outros animais é o dom do

discurso (lógos). Contudo, o *lógos* não se confunde com a mera emissão de sons, mas diz respeito à faculdade comunicacional por meio da qual o homem é capaz de fazer distinções de ideias e valores. Conforme compreende:

[...] “é isso que distingue essencialmente o homem dos outros animais: discernir o bem do mal, o justo e o injusto, e outros sentimentos dessa ordem [as qualidades ou apropriações de suas ações]. Ora, é precisamente a comunicação desses sentimentos o que engendra a família e a cidade” (Aristóteles, *Política*, Livro I, p. 57).

Deste modo, Arendt encontra no *domínio público* tal como constituído na tradição, o modo de ser originário de onde brota a Política. Aquela esfera que ganha potencial na medida em que os homens permanecem unidos na modalidade do discurso e da ação. Neste sentido, a polis é o “modelo” que equivale à essência da experiência política compreendida como um artifício especificamente humano, um mundo comum que nos reúne na companhia de outros homens. Para ela “a presença de outros que vêem e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (Arendt, 2007, p. 60). Neste sentido, compreende-se porque Arendt toma a polis grega como essência do “ser e aparecer” da experiência política. Conforme define Almeida (1999), Arendt vê na polis uma referência para iluminar as instituições políticas do mundo como mundo comum. Trata-se, pois, de retroceder à aquém das formas de governo já constituídas que se caracterizam não pela livre troca de opiniões, mas sim por mecanismos de burocratização da vida política. A experiência grega mostra que a política só é possível no espaço público, espaço do aparecimento, no qual a pluralidade de sujeitos possíveis e existentes tem a possibilidade de revelar a originalidade de sua conduta dando sentido a uma comunidade política criativa e criadora.

Em contraposição ao domínio público, Arendt define o domínio privado como privação da privatividade que “reside na ausência de outros; para estes o homem privado não se dá a conhecer, e, portanto é como se não existisse” (Arendt, 2007, p. 68). Nestes termos, a experiência da privatividade corresponde à condição de “ser destituído de coisas essenciais à vida humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles [...] privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida” (Arendt, 2007, p. 68).

A *força* e a *violência* eram consideradas pelos gregos como modos pré-políticos de vida, e só tinham lugar na esfera privada. Assim, na antiguidade, todos aqueles que não tinham acesso à polis – embora não estivessem destituídos da capacidade da fala – não tinham como conferir sentido e relevância as suas opiniões na medida em que encontravam-se impedidos de adentrar o espaço no qual, e somente no qual, os pares podiam dialogar e argumentar uns com os outros, e cuja centralidade não era a atividade da manutenção da vida (as necessidades próprias da esfera privada)²⁸, mas sim àquelas relativas a um mundo público fundado na criatividade da ação. Conforme explicita Arendt (2007, p. 46-47), para os gregos:

“Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era digna de adentrar a esfera política [...] Sem a vitória sobre as necessidades da vida na família, nem a vida nem a ‘boa’ vida é possível; a política, porém, jamais visa manutenção da vida. No que tange aos membros da polis, a vida no lar existe em função da boa vida na polis”.

Arendt esclarece que, para os gregos, o direito a um lar privado nada tinha a ver com o a propriedade relativa à acumulação. Ela ressalta essa distinção ao observar que: “nas cidades gregas os cidadãos eram obrigados a dividir entre si suas colheitas e consumi-las em comum, embora cada um deles tivesse a propriedade absoluta e incontestada do seu espaço de terra” (Arendt, 2007, p. 39)

A igualdade na polis grega, cuja essência era a *liberdade*, dizia respeito à ação como principal forma de relação humana. Nesta perspectiva, a ação concerne ao modo de ser político no qual todos são confrontados à arte da argumentação, de transitar pelo ponto de vista do Outro, e em muitos casos, de entrar em desacordo consigo mesmo. Arendt ressalta que a polis era permeada por um espírito acirradamente *agonístico*: a possibilidade de revelar a individualidade, de, através do aprimoramento dos feitos e palavras, mostrar *quem* inconfundivelmente é.

²⁸ A esfera privada, representada pela família, caracterizava-se por uma convivência condicionada pelas necessidades (correspondente ao labor), enquanto que na polis (esfera pública), os homens voltavam-se para a liberdade, ou seja, libertavam-se da condição de pura manutenção individual e sobrevivência para ingressarem no domínio compartilhado da ação. Além disso, estas duas esferas se diferenciam pelo fato de que, enquanto a família é caracterizada pela severa desigualdade na posição do poder dos seus membros, na polis os sujeitos estão entre pares e esta relação não admite nenhuma forma de *comando* e *submissão*.

Compreende-se, desta forma, que a experiência do aparecimento no domínio público é condição primordial do exercício da cidadania. Pois, na medida em que não se está na esfera pública, conseqüentemente se está impedido de revelar a singularidade e, assim, o mundo não pode tomar conhecimento desta existência. Em tais condições perde-se o direito de pertencimento a uma *comunidade política* na qual, pela livre troca de opiniões divergentes, pode-se distinguir.

Vale ressaltar que o valor máximo que definia a vida na polis era a *excelência*, aquela virtude que permitia aos pares, na atividade da livre ação e do discurso, sobressair-se pelo desempenho de *grandes feitos*, conferindo, deste modo, honra e glória a *vida pública*. Tal qualidade só era possível na relação com os Outros. Exigia, assim, o critério de igualdade que só a esfera pública pode conferir, uma vez que, nesta os homens estão em igual condição de emprego da fala. Ou seja, na esfera pública os homens não estão na posição nem de superiores, nem de inferiores; diferente da esfera privada da família, cuja lógica fundante é a da hierarquia e, portanto, da relação mando-obediência. No público sobressai o aspecto do comunicável (Castro, 1999) na condução dos assuntos tidos como importante para a coletividade.

Através dos feitos na esfera pública da polis os gregos desejavam transcender as determinações de um mundo natural. A experiência política vivida na visibilidade permitia fugir à condição de isolamento representada pela morte. Deste modo, a existência almejada era aquele referente à imortalidade dos grandes feitos, somente possíveis no espaço de uma comunidade politicamente organizada, construída para durar:

“Era a certeza da morte que fazia com que os homens procurassem a fama imortal em feitos e palavras, e os instigava a estabelecer um corpo político que era potencialmente imortal. Deste modo, a política era precisamente um meio de escapar da igualdade diante da morte para uma distinção que assegurasse alguma medida de imortalidade” (Arendt, 1994, p. 51).

É pertinente observar que a polis tinha uma dinâmica radicalmente diferente da política que hoje conhecemos: *aquela relativa ao governo administrativo das massas*. As relações na polis eram orientadas pela originalidade da ação e não pela fixação de comportamentos, ou pela condução dos assuntos públicos por meio da racionalidade técnico-burocrática. Na polis os homens desejavam atingir a igualdade por meio da distinção. Nesta condição

estava as possibilidades de permanência do mundo público, um mundo que sobrevive aos seus habitantes. Neste mundo a política não é conduzida pelo governo de um sobre muitos, e sim pelo livre debate de opiniões que culmina num horizonte comum. Talvez por isso esse modo de vida política nos seja tão estranho. Arendt chama a atenção para o fato de que na polis o número de cidadãos era restrito, contrapondo-se à lógica do governo da maioria, aquele caracterizado pela imposição de inúmeras regras voltadas para as normalizações de comportamentos e, por isso, inclinadas ao despotismo (Arendt, 2007, p. 52).

Ação, Liberdade e Poder sob a compreensão arendtiana

A ação para se converter em *Política* depende da afirmação de um espaço que constitui o mundo público, cuja existência de um Poder consensual permite o aparecimento da *liberdade*.

A *liberdade* em Arendt é aquela do *agir em conjunto no domínio público*. Nesta acepção a liberdade como manifestação da Política surge *do diálogo no plural experimentado na comunidade de interação* (Arendt, 2005). Nesta perspectiva, a autora entende que a liberdade somente pode ser vivida na companhia dos Outros e exige a liberação da condição de vida do *animal laborans* (Lafer, 1979), aprisionado a condição do metabolismo do seu próprio corpo.

Arendt rompe com a concepção da tradição filosófica de liberdade como diálogo interior. Sobre esta concepção ela argumenta:

[...] “A despeito das grandes influências de uma liberdade interior e apolítica sobre a tradição do pensamento, parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundana e tangível. Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos” (Arendt, 2005, p. 149).

A compreensão da liberdade em Arendt também não se confunde com a chamada liberdade moderna restrita a uma esfera privada de ação individual. Assim como observa Duarte (2002, p.61-62), Arendt recusa as correntes políticas liberais, na medida em que elas concebem as relações entre política e liberdade a partir do entendimento de que, quanto menor for o espaço destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade. Essa liberdade, do liberalismo

econômico, não se relaciona à participação do agente político na esfera pública, resumindo-se ao intento de crescimento e desenvolvimento econômico privado.

A crítica de Arendt recai sobre a tendência das sociedades liberais em transformar a política em mera administração burocrática das necessidades, fazendo do domínio público um mercado de trocas econômicas destinadas à manutenção dos processos vitais da sociedade. Segundo Arendt, nas sociedades liberais – caracterizadas como sociedades de massa – prevalecem os interesses privados e perde-se de vista o interesse pelo *mundo comum*, pois os cidadãos, além do desejo de consumir, já não têm mais nada que possa relacioná-los (Arendt, 2005). Nesta direção, ela mostra que uma das manifestações mais claras da crise do mundo moderno é a destruição da esfera pública com a ascensão de uma sociabilidade na qual todos os investimentos dos indivíduos se voltam para o seu “eu”. Neste contexto, na esfera da vida pública o que os homens têm em comum não é mais um *mundo de significações, ações e palavras compartilhadas*, mas a mera gestão de seus interesses privados. Assim, a sociedade de massa provocou a desarticulação da vida política, na medida em que, em nome da produção e do consumo e da conseqüente fixação de padrões administrativos de governo, desfez a dimensão da vida pública representada pela construção de projetos em conjunto. Num mundo de perda de significados compartilhados, estabeleceu-se o gradativo desinteresse pela política, provocando a alienação do homem em relação ao mundo. Na sociedade de massa os sujeitos deixam de exercer a cidadania enquanto capacidade de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Perde-se, assim, a confiança no Outro e a capacidade de *agir* com ele no domínio da convivência. Essa “*perda do mundo comum*” no mundo moderno, como privação de relações objetivas com os Outros e de uma realidade garantida pela convivência plural, tem como expressão significativa o fenômeno da *solidão*.

Ação e liberdade em Arendt se identificam, posto que, a ação só assume o sentido político quando existe um domínio público que enseja a liberdade da participação na vida pública. Na ação sempre dependemos da presença de Outros, com os quais, em plena intersubjetividade, após amplo debate, podemos chegar a um consenso. Assim, livre agir é agir em público, e público é o espaço original do político (Sontheimer, 2008).

Na definição de um curso comum de *ação*, os sujeitos materializam o espaço que os unifica na *pluralidade*, recuperando, assim, a *confiança* uns nos

outros, fortalecendo valores como a dignidade humana, a solidariedade e a amizade. Conforme observa Arendt (2008, p. 183) citando Aristóteles, “*é impossível agir sem amigos e companheiros confiáveis*”.

A *ação* depende da *vontade* humana e nunca pode ser levada a cabo isoladamente, mas somente pelos indivíduos em sua condição de seres distintos. Em nome do compromisso expresso no horizonte ético de um mundo comum, os sujeitos são capazes de deixar o mundo privado para lançarem-se, corajosamente, na companhia de Outros, na aventura do espaço público. Nesta direção, Arendt vê a coragem como uma virtude política essencial, que desloca os sujeitos da segurança da esfera privada para o risco inerente à luminosidade da esfera pública, onde se está na companhia de iguais:

[...] “A coragem é a mais antiga das virtudes políticas [...] porque só podemos chegar ao mundo público comum 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. Aliás, o espaço no qual entravam aqueles que ousavam ultrapassar a soleira de casa já deixou de ser, em nossa época, um âmbito de grandes empreendimentos e aventuras, no qual o homem só podia entrar e no qual só podia esperar sair vitorioso se se ligasse a outros que eram seus iguais [...] Torna-se público esse espaço no qual avançam os ávidos por façanhas, porque eles estão entre seus iguais e se podem conceder aquele ver, ouvir e admirar o feito (...) ao contrário do que acontece na vida privada e na família, no recolhimento das quatro paredes, aqui tudo aparece naquela luz que só pode ser criada em público, o que quer dizer na presença de outros” (Arendt, 2005, p. 53-54).

Assim, compreende-se que “*a liberdade exige, com efeito, a coragem para inaugurar novos começos, eventos inesperados que são dotados de grandeza suficiente para interromper o automatismo do fluxo temporal*” (Correia, 2002, p. 06).

Para Arendt, a faculdade da *ação* corresponde ao dom do nascimento. Os homens são livres graças ao fato de que *agir* e *começar* são estados intimamente conexos. Neste sentido, a *ação* é sempre algo imprevisível, traço que torna a política uma atividade criativa, capaz de inaugurar, pelo poder do agir consensualmente, uma nova realidade.

Da perspectiva arendtiana, o Poder corresponde à capacidade para agir em concerto. Neste sentido, ela se afasta da concepção de Poder presente na tradição da teoria política: o conceito de poder que se assenta na relação de dominação. O seu entendimento de Poder não corresponde à ideia de domínio, lei e mando. De acordo com ela: “*O poder nunca é propriedade de um indivíduo;*

pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido” (Arendt, 1994, p. 36). Vemos assim que, o Poder na perspectiva arendtiana se forma no contexto da própria comunidade política plural e existe na medida em que essa comunidade mantém a sua unidade plural. É este Poder que fortalece e mantém o exercício significativo da liberdade política. Arendt acredita que o enfraquecimento desse Poder é sempre um convite à violência, na medida em que, no lugar do diálogo plural, se instala o domínio da técnica e dos governos tirânicos. Conforme distingue: *“Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente”* (Arendt, 1994, p. 44).

Arendt compreende o poder numa perspectiva política participativa:

“É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência. Sobre as condições de um governo representativo, supõe-se que o povo domina aqueles que o governam: todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de suportá-las” (Arendt, 1994, p. 34).

Em *“Sobre a Violência”* (1994, p. 36), para evidenciar a essência do Poder como agir em conjunto, Arendt o distingue do vigor, da força, da autoridade e da violência. O vigor para ela diz respeito a algo no singular, corresponde ao vigor físico de um indivíduo; a força equivale à energia dos movimentos físicos ou sociais; a autoridade é o respeito inquestionável à pessoa ou cargo que ocupa, não demandando, para que o seu reconhecimento seja conservado, nem coerção, nem persuasão; a violência é sempre instrumental, opera em termos de meios e fins. O Poder nunca se dá no isolamento, depende da atividade da persuasão, e é um fim em si mesmo, pois emana da própria comunidade política e a conserva.

A geração do *Poder* em Arendt enquanto formação do domínio público recupera e revaloriza a palavra como diálogo plural. Nessa perspectiva, a autora concebe a cidadania numa perspectiva dialógica:

“O diálogo (diferente das conversações íntimas nas quais almas individuais falam de si mesmas) [...] Se preocupa com o mundo comum que permanece inumano num sentido muito literal, enquanto os homens não fazem dele um objeto permanente de debate. Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas somente quando se tornou objeto de diálogo. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que

possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros” (Arendt, 1987, p. 31).

Neste sentido, é a partir do diálogo plural no domínio da visibilidade que os assuntos da “pólis” são tomados como sentido de construção de um mundo comum. Aqui o “*ser e o aparecer*” que formam uma única dimensão da política, ganham sentido na concretude do diálogo plural. É pela comunicação que os sujeitos podem revelar a sua singularidade, conferindo sentido à ação no espaço público. Não se pode esquecer que, para Arendt, a ação só ganha sentido político na revelação do “*Quem és?*”. Conforme ela nos adverte [...] “*Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo o autor das palavras*” (Arendt, 2007, p. 191). Nesta ótica, fica claro que para Arendt o que confere sentido à experiência do homem como ser político é a palavra em ação como capacidade de agir em conjunto com os outros. O diálogo coloca-se nessa experiência como possibilidade de conferir reciprocidade ao discurso dos atores políticos. Noutras palavras, ao mesmo tempo em que o sujeito revela o seu discurso este é capaz de acolher o discurso dos outros, e vice-versa.

A estrutura dialógica do pensamento arendtiano é marcada pela valorização da palavra capaz de gerar, pela liberdade de comunicação, a revelação dos agentes no domínio público e, ao mesmo tempo, uni-los numa estrutura de geração de *Poder*, onde o nós do “*agir em conjunto*”, do “*agir pluralmente*”, se manifesta como possibilidade de sempre “*iniciar algo novo*”. Assim, é por meio da palavra compartilhada que os homens podem revelar “*quem são*”, na sua singularidade, ao mesmo tempo em que se unem, através do *espaço-entre*, à pluralidade de sujeitos possíveis na construção de projetos em comum.

Deste modo, é a livre manifestação da palavra, que ganha visibilidade no encontro entre os homens no mundo público para discutir os assuntos comuns, que o exercício da cidadania ganha sentido no pensamento arendtiano. Ao valorizar o diálogo como essência da política, Arendt nos coloca um grande desafio ético: o restabelecimento da confiança na palavra daqueles que compartilham conosco o mundo. Trata-se de restaurar, pela relação dialógica autêntica no espaço público, a capacidade de *agir-com-os-outros* para a conservação e renovação do mundo.

Ao agirem em concerto os homens são capazes de renovar o mundo, o que imprime à experiência política um caráter de liberdade, criativo e inaugural. Este parece ser – da perspectiva arendtiana – o grande sentido da Política.

Em síntese, a Política é compreendida por Arendt como a esfera em que se dá o encontro dos homens na direção da construção de acordos e reconciliações que nascem do diálogo plural. A política envolve a construção de uma esfera pública, compreendida como o espaço da palavra e da ação. O fundamento da política é a pluralidade, visto que *“aos homens a vida é dada sob a condição de viverem em conjunto”*. São indivíduos singulares que não vivem em conjunto apenas pela força das circunstâncias, mas porque dependem da intersubjetividade. Conforme compreendeu Arendt, só na condição da pluralidade é possível a comunicação entre pensamentos desiguais, de modo a exprimir a ação e o discurso em condições de igualdade. Este é o fundamento da Política enquanto liberdade.

2.3 Amor e Filosofia: origens em Santo Agostinho

O contato de Hannah Arendt com o tema do *amor* e suas dimensões tem, certamente, como fonte original o pensamento de Santo Agostinho. Em 1929 ela defende a sua Tese de Doutorado apoiada nas formulações filosóficas agostinianas, cujo título dado foi *“O Conceito de Amor em São Agostinho”*. Este é, *sem dúvida*, o texto mais importante que Arendt escreveu sobre o amor, no qual ela discorre de modo inquieto e abundante sobre a relação entre duas principais perspectivas da compreensão deste objeto no pensamento agostiniano, demarcando, assim, as fronteiras e as incongruências entre o *Amor Mundi* e o *Amor Dei* / o *amor perene* e o *amor que aspira um futuro absoluto* / o *amor mundano* (ou amor mundanizante) e o *amor eterno* (ou amor justo) / o *amor que se volta para exterioridade* e o *amor que aspira a interioridade*²⁹.

²⁹ Esta dualidade no pensamento agostiniano é representada pelo amor que deseja coisas terrenas e temporais, sujeitas tanto à posse quanto à perda; e o amor, segundo ele, o verdadeiro,

Em Santo Agostinho o conceito de amor apresenta como dimensão fundante para a sua compreensão da *temporalidade*. Nesta dimensão figura a tensão no presente entre *morte*, *nascimento* e *eternidade*.

Da perspectiva agostiniana, a aspiração por coisas temporais corresponde ao medo de perder: "*os homens são todos necessariamente infelizes enquanto permanecerem sujeitos à morte*" (Agostinho, A Cidade de Deus, Livro nono, Cap. XIV, 1991, p. 355); Os bens temporais nascem e morrem independente do homem que a eles está ligado pelo desejo (Arendt, 1997, p.19). Assim, Agostinho compreende que o homem ligado às coisas temporais não é feliz em decorrência da tensão que vive incessantemente pela ameaça de um dia perder aquilo que se tem. Nesta perspectiva, uma vida feliz é aquela capaz de transcender as determinações da morte, livre da angústia da perda. Esta vida só pode se realizar na posse da própria vida, o que para Agostinho significa na interioridade do ser que aspira um futuro absoluto no amor de Deus, pois "*O amor de Deus concede a pertença à eternidade. O homem ama a Deus como aquilo que é eterno e que não é, como aquilo que lhe pertence que nunca lhe poderá ser arrebatado*" (Arendt, 1997, p. 30).

Para esse grande 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) – todo amor é desejo (*appetitus*). O que altera a definição do amor como desejo é a sua relação com o mundo e o tempo. Nesta relação, Agostinho compreende que "*a vida sem medo é o objeto último do amor como appetitus*" (Young-Bruehl, p. 428).

Neste sentido, amar nada mais é do que desejar, ou seja, aspirar possuir algo, ter o objeto desejante. É a atitude de ser feliz, de acordo com Agostinho, o que determina o valor de cada desejo. O amor enquanto desejo envolve a permanente tensão entre *ter* e temer *perder*. Noutras palavras, aquilo que é visado almeja-se uma posse segura, um estado que traz sempre o temor da perda. Para Agostinho esta é uma tensão que só se transcende na perspectiva de um futuro absoluto que liberta o homem do apego dos bens do mundo e, deste modo, o livra da perecibilidade deste mesmo mundo. Assim, o verdadeiro

que se realiza na posse de uma vida eterna. Tal leitura é orientada pela tentativa de superação daquilo que se finda com a morte, representado pelo temor da perda, e a busca de uma resolução espiritual interior que conduz a um futuro sem morte e perdas, no qual "*O nosso hoje é a eternidade*" (Agostinho, Confissões, Livro XI, O eterno hoje, p. 227).

desejo é aquele que aspira a eternidade, que se redime na negação de si próprio e da sua pertença a este mundo. Tal amor, segundo Agostinho, só pode ser buscado em Deus (*Amor Dei*). Em sua obra "*A cidade de Deus*" – livro no qual o filósofo apresenta a concepção das duas cidades, representada pela força de dois amores: um terrestre e outro espiritual e celeste³⁰ – Agostinho elucida a tensão entre a *mundaneidade* (representada pela perecibilidade, pelo o apego, e pela finitude da vida) e a *extra-mundanidade* (a morte como libertação das coisas do mundo e futuro absoluto). Vejamos:

"Ora, o fim da vida reduz a igual ou pior medida a mais longa e mais curta, pois coisa nenhuma é melhor, ou pior, ou mais longa, ou mais curta na igualdade do nada. Que importa, pois, de que espécie de morte morremos, se, depois de mortos não podemos ser constrangidos a morrer de novo? Como as peripécias diárias da vida surpreendem, por assim dizer, sobre cada cabeça mortal a ameaça de número infinito de mortes, não é melhor, pergunto, enquanto perdura a incerteza do que há de vir, sofrer apenas uma e morrer e continuar vivo e recear todas? Não ignoro que nossa covardia prefere viver longo tempo no tempo de tantas mortes a morrer uma vez para não continuar receando nenhuma. Uma coisa, entretanto, é o que causa horror aos sentidos e a imbecilidade da carne, e outra, a visão esclarecida e profunda do entendimento. A morte não representa nenhum mal, se sucede a vida santa; não pode ser mal, senão pelo acontecimento que a segue. Que importa, por conseguinte, a seres necessariamente voltados à morte o acidente de que morrem? Importa, isso sim, o lugar para onde vão, depois da morte. Ora, os cristãos sabem que a morte do pobre bom entre os cães que lhe lambem as feridas é incomparavelmente melhor do que a do rico que expira na púrpura e no linho. Pois bem, como poderiam essas mortes horrendas prejudicar os mortos, se viveram bem? (Agostinho, *A Cidade de Deus*, Cap. XI, 1991, p. 40)

Esta tensão é representada pela relação entre duas formas de amor, nomeadas por Agostinho como "*cupiditas*" (cobiça) e "*charitas*" (caridade). Ambas as formas são construídas/definidas a partir do amor como desejo. Entretanto, se distinguem pelo objeto que visam.

Cupiditas é o amor que se prende ao mundo, visa àquilo que é da ordem do mundo, está ligado à pertença do mundo e sob constante dominação do medo representado pela tensão entre a posse e a perda. Deste modo, a cobiça volta-se para o que está fora, ou seja, o homem quer possuir o próprio mundo e,

³⁰ Em "*A Cidade de Deus*", Agostinho estabelece a primeira visão cristã da história, permitindo aos cristãos aceitar a queda de Roma como parte da ordem divina das coisas. Contra a cidade terrena, cujos habitantes se deleitam com o mundo temporal, ele postula a cidade de Deus, uma comunidade inspirada pelo amor de Deus através da interseção da graça divina. A cidade de Deus era a existência puramente espiritual e não deveria ser identificada com qualquer outro lugar sobre a terra, nem mesmo com a cidade de Roma. Essas idéias teriam efeito profundo sobre a Igreja Medieval e mais tarde chegaram inclusive a exercer alguma influência sobre a Reforma (Strathern, 1999, p. 31).

deste modo, afasta-se da interioridade do ser. Segundo Agostinho (A Cidade de Deus, Cap. X, 1991, p. 38): [...] "*A cupidez é a raiz de todos os males. Escravos de tal paixão, vários desviaram-se da fé e enveredaram-se por caminhos dolorosos*". Neste sentido, cupiditas deseja tornar-se dependente de coisas que estão fora do controle do homem, criando apego e temor.

Já o amor *charitas* é, segundo Agostinho, aquele amor que "*conduz-me a mim próprio*", resgatando-me da perecibilidade do mundo. Isso porque *charitas* desprende-se do apego aos bens do mundo, da pertença ao mundo. Ao aspirar um futuro absoluto (eternidade), esta forma de amor "*liga-se a plenitude de Deus e, assim, encontra-se a si mesmo e livra-se do medo*" (Correia, 2008, p. 21). Nesta perspectiva, o homem pode recolher-se da dispersão do mundo, tornando-se uma questão para si mesmo. Aí se situa, para Agostinho o "*clímax de uma revolução espiritual interior*" (Costa, 1999). Então, *charitas* é o amor justo, voltado ao exercício da felicidade que se consubstancia num futuro sem morte (Duarte, 2008).

A concepção de felicidade no pensamento agostiniano se realiza numa vida de beatitude, na qual o homem é capaz de amar os outros em Deus. Conforme observa Arendt ao interpretar o pensamento agostiniano (1997, p.19): "*A vida feliz é a vida que não pode ser perdida. A vida terrestre é uma morte vivente (mors vitalis) ou então uma vida morredoura (vita mortalis), uma vida posta à determinação da morte. Esta vida torna-se um constante medo*".

Deste modo, da compreensão Agostiniana, a cobiça é a fonte de todos os sofrimentos humanos, de todos os males, e a caridade a fonte de todo o bem, um amor que se realiza livre do medo. Para Agostinho, o que faz o bem do amor é não poder ser perdido, trata-se de viver o amor de Deus na caridade que concede a pertença à eternidade. Depreende-se daí que o verdadeiro amor exige a passagem daquilo que é transitório, que está sujeito à morte, para aquilo que não pode ser perdido. É na dimensão da caridade que o homem liga-se a Deus (*Amor Dei*), transcendendo sua ligação com o mundo (*Amor Mundî*). A vida só pode ser plenamente feliz quando o homem se projeta para um futuro absoluto desejado. Para ser feliz deve-se amar o próximo não enquanto existência mundana concreta, mas enquanto criado por Deus, no amor de Deus: "*na medida em que em mim mesmo eu não amo aquele que fiz prisioneiro do mundo, não amo o outro pelo simples fato de o reencontrar no mundo, mas amo nele o fato de ser criado*" (Arendt, 1997, p. 11). Nesta dimensão encontra-se a

proposição agostiniana de uma vida sem morte ou um presente em que o futuro é antecipado sem medo (Young-Bruehl, 1997).

Ao interpretar o pensamento de Agostinho, Arendt mostra que para este a caridade é uma forma de vínculo forte entre as pessoas capaz de substituir o mundo. Neste sentido, o mundo passa a ser amado não pelo apego aos seus bens temporais, mas sim enquanto criação de Deus. Implica assim, uma renúncia de si, que propicia o sentido verdadeiro proveniente do amor de Deus. A atitude face ao outro que ama o homem e o mundo enquanto criação de Deus, Agostinho chama de *caridade*. Essa atitude remete para duas relações fundamentais: em primeiro lugar o homem deve amar o outro como a Deus, depois, como a si mesmo. Este movimento exige a renúncia de si, que significa a renúncia de todas as relações mundanas: "*Ela só se compreende a si própria como criada por Deus e rejeita tudo que ela própria fez, todas as relações que ela própria instaurou*" (Arendt, 1997, p. 114). Nesta perspectiva, o *próximo* perde para a pessoa o sentido mundano concreto. Em Agostinho, o próximo não é amado porque ele está no mundo, ele é amado como homem determinado pelo amor de Deus, ou seja, enquanto criado por Deus. Esta é a compreensão que encontramos em Confissões:

"Feliz o que vos ama, feliz o que ama o amigo em vós, e o inimigo por amor de vós. Só não perde nenhum amigo aquele a quem todos são queridos n'quele que nunca perdemos. E quem é esse senão o nosso Deus, o Deus que criou o céu e a terra e os enche porque, enchendo-os, os criou. Ninguém os perde, a não ser que vos abandona; e, se vos deixa, para onde vai, para onde foge, senão de vós mesmo" (Agostinho, Confissões, Livro IX, 1997, p. 84).

Assim, o amor *charitas* é o único cuja origem é divina. Enquanto *cupiditas* manifesta a igualdade dos homens no pecado, determinado pelo medo e pela morte, *charitas* se manifesta no amor imortal pelo próximo. O pensamento agostiniano aponta, então, para "*amar em si e no próximo o que de eterno existia em cada um*". O próximo deve ser amado em sua essência divina, o que transcende o amor do mundo. Desta perspectiva, amar o próximo em Deus é a única forma de dirigir-se a um futuro absoluto. Conforme se observa na reflexão agostiniana:

"Se te agradam os corpos, louva neles a Deus e retribui o seu amor ao divino artista para não lhe desagrades nas coisas que lhe agradam. Se te agradam as almas, ama-as em Deus porque são também mutáveis e só fixas n'Ele encontram estabilidade. Doutro modo passariam e morreriam. Ama-as portanto

n'Ele, arrebatá-lhe contigo todas que puderem e dize-lhes: "Amemo- l'O". Ele, que não está longe, foi o criador dessas coisas. Não as fez para depois as deixar, mas d'Ele vêm e n'Ele estão" (Agostinho, Confissões, Livro IV, 1997, p. 86).

O amor charitas em Agostinho orienta-se para um recolhimento em si³¹. O desapego às coisas mundanas e perecíveis requer um exilar-se do mundo. Ao exilar-se do mundo o homem é conduzido a buscar respostas à questão sobre quem ele é. Tal reflexão realiza-se em uma relação retrospectiva com o criador. Nesta perspectiva, a relação com a eternidade como objeto futuro realiza-se no presente (no "agora" - *nunc stans*), cuja base para a projeção requer um retorno ao passado. Neste sentido, o passado, por meio da memória, funde-se ao presente. Ao ser lembrado o passado torna-se parte do presente, inspirando um futuro. Conforme explicita Young-Bruehl (1997, p. 430): "*Quando o passado é tornado presente, transforma-se numa possibilidade futura; o que foi pode ser novamente.*

Em cupiditas o homem procura o que está fora dele, e, para Agostinho, essa busca é vã, mesmo que o que se busca é Deus. Em charitas, o homem renuncia o apego às coisas do mundo, encontra Deus no seu interior e, assim, recupera a sua liberdade. A liberdade, só se realiza, neste sentido, no único amor sem morte nem perda: o *Amor Dei*. Nesta direção elucida Arendt (1997, p. 38): "*A liberdade da charitas é assim uma liberdade futura, e para que ela seja de novo livre na terra, terá que pertencer ao objeto desejado comunicado pelo amor*".

O recolhimento à interioridade do Ser, na busca por Deus, rompe com aquilo que Agostinho considera o mal: o *hábito*. Para ele o mal era "*a pura repetição de algo que a alma convertera numa segunda natureza*" (Costa, 1999, p. 97). Deste modo, o mal reside na concupiscência. Nas palavras de Agostinho "*A lei do pecado é a violência do hábito, pelo qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, mas mercidamente, porque, querendo, se deixa escorregar*" (Confissões, livro VIII, 1997, p. 181). Agostinho segue enfatizando:

³¹ Agostinho é influenciado pelos elementos místicos do neoplatonismo e pela ideia de que o espírito interior do homem liga-o à realidade suprema. Ele recorrerá à ideia de Plotino, o qual acreditava que deveríamos olhar profundamente para dentro de nós mesmos para alcançar o Uno supremo. Agostinho se empenhará em reconciliar a doutrina de Plotino com os ensinamentos da Bíblia, sobretudo com os ensinamentos de São Paulo. (Strathern, 1999, p. 24).

[...] “Comete-se um crime quando o movimento vicioso do espírito, onde reside a paixão, se atira arrogante e tumultuosamente, ou se pratica uma infâmia quando a alma não refreia os afetos donde nascem os prazeres carnaís. Assim, se a própria alma racional é viciosa, os erros e as falsas opiniões contaminam a vida” (Confissões, livro IV, 1991, p. 90).

Neste prisma, a procura do bem está na luta contra a vontade do hábito. A procura do bem é a procura de uma vida que não conhece a morte, a realidade plena da sua própria vida que está ao abrigo de toda a perda (Arendt, 1997, p. 33). Fica-nos claro no pensamento Agostiniano que não é apenas o objeto do amor que diferencia a caridade da concupiscência, mas sim o ato de escolher. Daí essa permanente luta das vontades presente no espírito (uma carnal e outra espiritual) que deve ser travada para que se supere a escravidão:

"Ora, a luxúria provém da vontade perversa enquanto se serve a luxúria, contraí-se o hábito, e, se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados - por isso os chamei cadeia - me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova que começava a existir em mim, a vontade de vos honrar gratuitamente e de querer gozar de vós, ó meu Deus, único contemplamento seguro, ainda não se achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceram-me a alma" (Confissões, livro VIII, 1997, p. 181).

Em Agostinho vemos que a idéia cristã do amor traduz-se na felicidade que emerge no ato de amar aquilo que não perece. Assim, a essência do amor que busca instituir é a do amor durável. A felicidade não pode ser encontrada na vida terrena, mas exige uma remissão ao criador. Neste sentido, a vida feliz tem como garantia a memória. Essa memória vai além do passado intra-mundado, das experiências do homem no mundo. Diz respeito a um passado que está ligado à origem do homem, à sua relação com o criador. Ao recordar, através do amor a Deus, o homem reorienta o seu desejo para *“a vontade de ser feliz, de uma vida que não pode conhecer na vida terrestre, e que, pelo contrário, esta vida feliz seja aquilo que unicamente determina o seu ser terrestre, mostra que, no seu ser, depende de qualquer coisa que se encontre fora de si”* (Arendt, 1997, p. 69). Deste modo, é apenas nessa relação retrospectiva com a origem, com o Deus criador, que todo amor adquire seu sentido em Agostinho. No amar-se a si mesmo relacionando-se como Deus como o seu criador, o homem encontra o sentido imperecível de todo ser terrestre.

Se na perspectiva do pensamento agostiniano a relação da criatura como Ser é a relação com o criador e não com o mundo, em que aspecto a leitura de Agostinho é interessante à compreensão da Política segundo Arendt?

Arendt, em sua reflexão política, dirige seu olhar para um mundo de homens, homens que, em conjunto, são capazes de *iniciar*. Em Agostinho ela vai apreender a marca fundamental desta compreensão e transpô-la para o campo da política.

Agostinho concebe o mundo a partir de dois aspectos distintos. Esta distinção ele realiza por meio da compreensão de uma temporalidade não linear, cuja força do passado é capaz de provocar a presença de novos inícios.

Para Agostinho o mundo é criação divina, o céu e a terra. É neste espaço que os homens são introduzidos através do nascimento. No entanto, o mundo apesar de ser a criação que nasce em primeiro lugar (surgiu a partir da razão eterna), é também criação humana. O mundo é um espaço instituído pelo homem. A mundanidade do mundo se realiza porque o ser que nele habita é determinado por um devir. Assim, da perspectiva agostiniana, o que advém ao mundo é, em parte, determinado por Deus e, em parte, instituído pelo homem que vive no mundo, “*tudo que se realiza no mundo é em parte obra divina e em parte a obra da nossa vontade*”. Neste aspecto situa-se a diferença de significado entre o princípio do mundo enquanto criação divina e o homem que se constitui ele mesmo um início, fundando a sua própria espacialidade e temporalidade. Talvez nesta leitura resida o eixo central de compreensão do Amor Mundi em seu sentido político.

Neste sentido, da perspectiva Agostiniana o mundo é *fabrica Dei* – aquele que antecede qualquer forma de ação humana – e, ao mesmo tempo, o mundo se constitui por aquilo que advém pela ação dos homens que amam e vivem no mundo; “*O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo*” (*dilectores mundi*) (Arendt, 1997, p. 79). Por amor ao mundo, o homem faz do mundo a sua pátria, ou seja, constitui a sua pertença a uma comunidade.

Nesta compreensão, o mundo fundado pelo *dilectio mundi* não é apenas “*casa*”, mas também a criação da própria vida que o habita e que o institui pela ação movida pelo *querer*. Neste sentido, “*o que advém da nossa vontade é conduzido pelo amor do mundo*” (Idem, p. 79). No entanto, se o homem tem o dom de fabricar, este [...] “*não tem nenhum poder sobre tudo que fabricou*” (p. Idem, p.80). Isto porque o homem [...] “*pode a todo o momento retirar-se daquilo que fabricou*” (Idem, p. 80). Noutras palavras, o que o homem fabrica torna-se, com o tempo, algo estranho a ele. A fabricação assume aí uma autonomia em relação aquele que fabricou, tornando-se um *já-lá*, ou seja, algo percebido como

já dado. Frente a tal estranhamento, coloca-se ao homem a seguinte escolha: “retirar-se, através da reflexão sobre a sua própria origem, de um mundo que tornou habitável habitando-o, ou reapropriar-se dele explicitamente pelo desejo” (Idem, p. 81).

A premissa fundamental para alcançar o verdadeiro amor em Agostinho versa sobre um necessário afastamento das coisas mundanas, a própria idéia cristã de amor à bondade requer a invisibilidade. Assim, Agostinho propõe um movimento de retirada do mundo na procura da origem do próprio ser que, afastando-se do mundo das coisas efêmeras, envia o homem, pela relação retrospectiva na memória, ao criador. Conforme observa Arendt (1997, p. 83):

“Quando Agostinho fala do caráter efêmero do mundo, é sempre no mundo constituído pelos homens que ele pensa (quando faz parecer claramente a utilização do termo “século”, saeculum, neste século, in hoc saeculo, etc.) e nunca no mundo como céu e terra. Século exprime justamente a temporalização do mundo, não o mundo em relação ao qual a criatura está depois, mas o mundo que ela própria constitui pelo seu ser no mundo [...] Na procura do seu próprio ser a criatura reencontra o ante, o antes, o criador”.

Portanto, a direção do amor agostiniano é o recolhimento, a interioridade, a partir do qual “torno-me uma questão para mim mesmo” e assim posso realizar um retorno às origens.

A leitura realizada por Arendt da obra de Agostinho indica que o amor mundi está relacionado à capacidade que têm os homens de, ao inserirem-se na fábrica Dei, tornar o mundo mundano. Noutras palavras, a partir de uma criação que lhe é anterior, o homem constrói o mundo e se constitui como ser pertencente ao mundo. Nessa perspectiva, o homem não é apenas um *ser no mundo*, mas um *ser do mundo*, capaz de tornar o mundo habitável e de amar esse mesmo mundo. [...] *todos os habitantes do mundo são chamados “mundo”... Todos aqueles que amam o mundo são chamados “mundo”. (dilectores mundi)* (Arendt, 1997, p. 79).

Em Agostinho a temporalidade dos homens que constituem o mundo é diferenciada daquela que constitui o tempo progressivo. Na temporalidade dos homens o passado pode ser recuperado no presente pelo poder da memória. A força da memória recupera e relembra tudo o que de outra forma estaria sujeito a desaparecer na ruína do esquecimento. A região temporal em que se dá esse salvamento é o “agora”, situado na lacuna entre o passado e o futuro. O poder

de rememoração nos dá a certeza de que vivemos em um mundo tangível, que estava aí antes da nossa chegada e sobreviverá a nossa partida.

“A memória, o poder que o espírito possui de ter presente aquilo que irrevogavelmente já passou e que está, portanto, ausente dos sentidos, foi sempre o exemplo paradigmática mais plausível do poder que o espírito tem de tornar presente os invisíveis” (Arendt, 2000, p. 195).

A atualização do passado no espírito possibilita ao homem projetar o futuro; o que foi pode ser novamente. Assim, a expectativa do futuro lança o homem à incerteza, indicando que, se por um lado ele está sujeito à contingência (aquilo que não é, e que pode nunca vir a ser), por outro, ele é um ser capaz de romper a cadeia cíclica do tempo e ensejar novos começos, transcendendo assim, as limitações naturais. Neste sentido, afirma Arendt (2000, p. 200): “De todos os pensadores cristãos, somente Santo Agostinho, ao que parece, tirou a conclusão: *[Initium] ut esset, creatus est homo* (para que um começo fosse feito o homem foi criado)”.

Segundo Young-Bruehl (1997, p. 430), Arendt desloca a ênfase do lado teológico do pensamento agostiniano para o lado político. Nesta perspectiva, a atualização do passado no presente que, em Agostinho direciona-se para um futuro absoluto (extra-mundano), em Arendt assumirá o sentido de natalidade, o poder da ação como início de algo novo. Desta perspectiva: [...] “*relembrar o passado ou a fonte da ação ou amor – natalidade ou condição de criatura – confere aos homens antes um princípio que um fim para a sua orientação. Agimos de modo que a ação seja possível, o que significa que a liberdade é o princípio da ação*” (Young-Bruehl, p. 430).

Arendt traz essa natalidade agostiniana para o centro de um mundo comum das experiências políticas. É-lhe cara a compreensão do homem como um iniciado, característica que o separa do mundo natural (previsível) dado antecipadamente, para lhe conferir o caráter de imprevisibilidade.

Nesta perspectiva agostiniana do mundo encontramos a compreensão do homem enquanto início – cara à teoria política de Arendt – que é diferente do início que é o mundo. No *initium* agostiniano, cujo núcleo corresponde tanto à vontade quanto à ação, há um vínculo essencial entre o homem que se desoculta na comunidade e a constante novidade que este traz ao mundo. Na idéia de “começo” associada à idéia de movimento (ação e discurso) – liberta de

condicionamentos e, portanto, reveladora da palavra na companhia dos outros – encontramos o sentido fulcral da Política:

[...] “É com atos e palavras que nos inserimos no mundo humano; e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (Arendt, 2007, p. 190).

Seguindo a interpretação de Santo Agostinho, Arendt mostra que não é o *fabricare* enquanto tal que faz do homem um ser do mundo, e sim a sua capacidade de amar o mundo enquanto o fabrica. Só deste modo, o homem pode rejeitar o mundo como algo dado e, pela vontade, amá-lo. Assim, é através do amor pelo mundo, na descoberta de que pertence ao mundo - pois só pertencendo a este pode realizar ativamente a sua criação – que o homem torna o mundo a sua pátria. Nesta linha de compreensão, amar o mundo é tornar o mundo *mundano*, ou seja, o mundo enquanto aquele espaço aberto à ação e à novidade, diferente do mundo concebido como céu e Terra. Conforme assinala Arendt (1997, p. 81): “A mundanidade do mundo só é possível aí, quando o fazer e o amar se tornam autônomos, independentes do puro ser criado”.

Na leitura política arendtiana o mundo é mundo humano, que se constitui no fato de que “o homem é capaz de agir e que se pode esperar dele o inesperado”. O homem é livre na medida em que, junto aos seus semelhantes, é capaz de inaugurar novas realidades. Também é capaz de fabricar e separar-se daquilo que fabricou. Nesta perspectiva, o mundo é um lugar-morada. É um mundo que se faz permanente pelo amor que os homens têm a ele. É um mundo que advém da nossa vontade. Assim, a insígnia do Amor Mundi aponta para a mundanidade da decisão de amar o mundo no qual os homens agem. A vontade é sempre uma faculdade voltada para o futuro, movida, portanto, pelas incertezas e angústias (Magalhães, 2002). Essa tensão do querer só é superada pela ação, visto que *a vontade perturba o arranjo do mundo* (Lafer, 1979). Assim, em Agostinho, Arendt também transporta para o campo da política a faculdade da vontade, compreendida como um órgão espiritual para o futuro. Conforme

veremos mais adiante, a vontade é considerada por Arendt uma faculdade do espírito distinta e autônoma, capaz de começar espontaneamente uma série de coisas sucessivas.

Neste sentido, o contato de Hannah Arendt com o pensamento de Santo Agostinho, se por um lado inicia-se pelo estudo de suas proposições teológicas, por outro, constituirá pelo viés político, a moldura conceitual do seu pensamento: *a vida política como a força de novos inícios daqueles que constituem e amam o mundo.*