

3

Expressões do *Amor* no pensamento político arendtiano: O amor entre a *invisibilidade* e a *visibilidade*

3.1

Amor e Política: em busca dos sentidos

No capítulo anterior realizamos inicialmente um esforço para compreender a concepção de Mundo em Arendt. Tomamos essa direção considerando que mergulhar no entendimento de tal concepção pudesse alargar os caminhos para a compreensão dos possíveis significados do *amor pelo mundo* arendtiano. Neste percurso, levamos em consideração que, apesar de Arendt ter empregado o Amor Mundi no percurso de sua reflexão política, ela não se debruçou sobre a definição deste *termo* tal como se dedicou à construção da compreensão de Mundo, na tentativa de afirmar aquele espaço que as pessoas compartilham – que as individualiza e as relaciona ao mesmo tempo e no qual podem afirmar um novo começo – como o sentido da *Política*.

Neste capítulo pretendemos caminhar na direção dos possíveis nexos entre o mundo e o amor que os homens devem exercer sobre ele, de acordo com o olhar arendtiano.

Antes de prosseguir no estudo, gostaríamos de considerar algumas percepções e dificuldades que emergem neste itinerário de apreensão do pensamento arendtiano, sobressaindo duas principais.

A primeira diz respeito ao próprio movimento inquieto do pensamento político desta autora resistente à formulação de modelos e às tendências ideológicas da política situadas à direita ou à esquerda, conforme já apontado por seus estudiosos (Correia, 2002, Duarte, 2001, Assy, 2004).

Lafer (1979, p. 83) corrobora a dificuldade de interpretação do pensamento arendtiano, afirmando que “os textos de Arendt são densos e exigem um esforço de decodificação, pois não é linear a ordenação do seu pensamento”.

O pensamento de Arendt é caracterizado por aquilo que ela mesma denominou “*pensamento sem amparos*”. Conforme sublinha Kohn (2008, p 11), Arendt era uma interrogadora apaixonada, “*não são soluções teóricas o que ela apresenta, mas uma profusão de incentivos para pensar por si mesmo*”.

Destacam-se três traços fundamentais e indissociáveis no seu modo de tecer a reflexão política:

1 – Uma capacidade de reflexão geral a partir do dado concreto, o que configura um modo singular de pensar, no qual pensamento e ato de viver se tornam uma única coisa. Neste movimento, ela é capaz de pensar sobre os acontecimentos particulares sem subsumi-los em regras e padrões gerais. Conforme observa Duarte (1994, p. 82): “*sua reflexão se desenrola no livre trânsito entre as instâncias do particular e do geral, num ir e vir*”. Ao privilegiar os acontecimentos particulares, Arendt visa apreender o caráter fenomênico do mundo.

2 – A inspiração socrática cuja proposta é a abertura aos diversos pontos de vista. Nesta perspectiva se situa o entendimento de que a sabedoria cessa imediatamente sempre que se presume que o homem pode ser sábio. Trata-se do “*sopro do pensamento*” (Lafer, 1979) capaz de, permanentemente, confrontar-se com as questões dogmáticas, num movimento que lembra o tecer e o destecer diário da teia de Penélope³².

3 – O abundante uso de metáforas, que, segundo ela, constitui uma forma humana de apropriação e desalienação do mundo ao qual todos chegamos como noviços e estrangeiros. Conforme sinaliza Lafer (1979, p. 89-90), para Arendt:

“a metáfora serve como ponto de vista para o não visto do pensamento. As suas analogias são os fios pelos quais a mente se vê ligada ao mundo, garantindo a unidade da experiência humana. Daí a primazia do mundo das aparências, pois é através da metáfora que a linguagem da mente ilumina o que não pode ser visto mas pode ser dito [...] A metáfora torna visível o invisível”.

³² Na mitologia grega Penélope era esposa de Ulisses. Enquanto o marido combatia em Tróia, foi assediada por pretendentes. Para os aplacar, prometeu escolher um quando terminasse de tecer a mortalha de Laertes (pai de Ulisses) que tecia de dia e desfazia à noite. Esperou fielmente pelo marido durante 20 anos, que regressou e massacrou os pretendentes. Esta alegoria serve como metáfora ao trabalho sempre inacabado do pensamento.

É no emprego de metáforas que Arendt realiza em sua teoria o permanente vínculo entre espírito e mundo, forjando ilustrações que servem ao seu trabalho hermenêutico-fenomenológico de compreensão dos eventos políticos cotidianos. Lançando mão da perspectiva compreensiva, ela vai à busca da origem dos conceitos, ocupando-se da *qualidade de abertura da palavra (revelação)*. *Uma qualidade que sempre tem um fundo histórico* (Correia, 2002). Arendt praticava uma espécie de fenomenologia desveladora da confusão lingüística e conceitual que envolve as palavras em sua origem e historicidade (Young-Bruehl, 1997, p. 356). Neste sentido, acreditava que *“as palavras seriam um bom lugar para começar, não porque a linguagem conceitual revela o fenômeno de um modo direto, mas porque, como Heidegger sustentava, as palavras levam o registro das percepções do passado, autêntico ou inautêntico, revelador de um distorcido”* (Idem). Nesta perspectiva, Arendt *“com a ajuda da filologia ou da análise lingüística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas, geralmente políticas, que davam origem a tais conceitos”* (Idem, p. 286).

Na síntese destes três aspectos assinalados, a compreensão da política de acordo com Arendt se distancia dos artifícios metodológicos ancorados em técnicas e esquemas matemáticos que resultam em previsibilidades. Nesta direção, ela quer libertar a política da visão que – na esteira das ciências exatas – a reduz a formulação de certezas apoiadas em pré-julgamentos ampliados pela formulação de modelos teóricos causais. Deste modo, rejeita as certezas engendradas nas ciências humanas – de inspiração positivista – e chama a atenção para a importância de se levar em consideração o caráter contingente dos fenômenos humanos. Suas argumentações vão de encontro ao conceito mecanicista do mundo para recuperar o traço autêntico da ação enquanto capacidade de romper com as certezas e previsibilidades resultantes dos modelos que orientam a atividade do homo faber e que foram incorporados à moderna ciência. Ela desconfia de qualquer teoria que pretenda explicar a realidade sem levar em consideração aquilo que está irrompendo no presente, os eventos que contrariam as previsibilidades da técnica. Conforme observa Wagner (2006, p. 281):

“Contra ‘as bibliotecas inteiras’ erguidas para explicar que os totalitarismos, na Alemanha e na antiga União Soviética, eram decorrentes do processo histórico e, como tal, um evento inescapável, Arendt oferece ‘a pedra de toque da liberdade’: os acontecimentos poderiam ter ocorrido de modo diferente, se

aqueles que pensavam, livres de teorias e de preconceitos e detentores de um pensamento alargado, lá estivessem para julgar”.

Conforme assinala Kohn (2008, p.23): [...] “*Arendt rejeitava a teoria de que a verdade racionalmente descoberta corresponde à realidade fenomênica*”. Nesta linha de compreensão destaca-se como aspecto central a possibilidade de pensar a política a partir da imprevisibilidade do acontecimento. Ela defendia que pensar num acontecimento é rememorá-lo, tendo em vista que o esquecimento compromete o significado do nosso mundo. Assim, o que está no cerne de seu pensamento é a idéia de que preservar a memória do mundo – aquilo que está no passado, mas pode se tornar vivo no presente – impede que nos alienemos da realidade histórica e também que, ao nos reconciliarmos com essa história, sejamos capazes de projetar e realizar novos começos na Política.

O segundo aspecto por nós enfrentado neste itinerário compreensivo concerne à dificuldade de apreensão da divisa entre o amor que se encontra nas origens do pensamento arendtiano – aquele amor de inspiração agostiniana que “promove uma libertação do mundo e um resgate de si” (Arendt, 1997, p. 24); e o amor que, ao assumir um sentido relativo à mundanidade, já não é mais o amor agostiniano, mas, ainda assim, sua influencia assume novos contornos e significados na teoria política da autora.

Percebemos que, ao aprofundar e amadurecer sua reflexão política, Arendt continua referenciando o pensamento de Agostinho. Entretanto, ela traz sua referência, sobretudo a noção de temporalidade, para qualificar o sentido da Política enquanto artifício humano, uma atividade separada da natureza e que, portanto, depende da vontade humana para instituir novos começos. Decerto, pode-se dizer que Arendt requalifica algumas noções centrais de grandes pensadores como Agostinho com a finalidade de construir um pensamento original acerca da Política, delimitando e conferindo sentido, neste trajeto, à Política enquanto “*ação plural de inícios singulares*”, cujo sentido fulcral é a liberdade. Neste sentido, compreende-se que o amor sobre o qual se debruça Arendt quando começa a estudar o pensamento agostiniano, já não é o mesmo que figura no seu pensamento político maduro. No entanto, a sua inspiração encontra-se, em grande parte, neste expressivo representante do pensamento cristão, do qual ela extrai e amplia a noção de “início”, sem a qual a política, para ela, deixa de ter sentido.

Vimos anteriormente que na visão agostiniana de mundo, este não é apenas “*fabrica Dei*”, o mundo não é apenas criação divina. O mundo para este filósofo é também “*morada humana*”, pois abriga todos aqueles que vivem, constroem e amam o mundo. Vimos também que o mundo na perspectiva agostiniana é um mundo perecível, um mundo instável e de sofrimentos. Por isso Agostinho apontava o recolhimento como forma de libertação do mundo e compreensão da própria existência em sua ligação com as origens divinas, como possibilidade de um “futuro absoluto” [...] “*quanto mais me retiro em mim mesmo e recolho meu self da ‘dispersão do mundo’, mais me torno uma questão para mim mesmo*” (Arendt, 1997, p. p. 21). Aí se situa uma questão importante que Arendt irá colocar em questão em sua Tese de Doutorado e que, de certo modo, clarifica a diferença de sentido entre aquele amor de natureza negativa – aquele que anula o fenômeno visível da aparência ao retirar-se da mundanidade do mundo – e aquele que, ao contrário, requer o sentimento de integração a um grupo cuja condição é a pluralidade, opondo-se, deste modo, à vida de isolamento exigida pela caridade. A questão levantada por Arendt é a seguinte: *o recolhimento do ser em si mesmo, no qual ele torna-se uma interrogação para si mesmo e que o liga às origens, obriga-o necessariamente a exilar-se do mundo. Como pensar a Política senão na condição de relacionar-se com os outros no contexto de um mundo no qual nunca estamos sós?* (Arendt, 1997).

Na perspectiva de atribuir significado de ordem política ao amor, parece-nos que Arendt trilha o caminho consoante com sua compreensão da mundanidade do mundo, dos aspectos relativos ao “*bem do mundo*”, aquilo que reúne os homens na sua paradoxal condição de seres singulares e plurais num contexto no qual o *ser político* é possível apenas na visibilidade. Contexto este também de um mundo que deve conservar a permanência de “*uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles*” (Arendt, 1997, p. 64). Este aspecto demarca uma oposição ao amor Dei agostiniano, um amor que se dá no isolamento e na invisibilidade, cujo entendimento é o de que “*o mundo não durará*”. No entanto, conforme já sinalizamos, Agostinho continua a ser uma influência importante na obra de Arendt, sobretudo quando esta recorre ao seu conceito de *initium* para formular sua compreensão da natalidade e o sentido da liberdade na política:

[...] “trata-se de um início que é diferente do início do mundo; não é início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas uma

maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes que o homem” (Arendt, 2007, p. 190).

O amor aparece também, por vezes, nas obras de Arendt, como um sentimento antipolítico. Neste tocante, ela alerta para os perigos da paixão, o caráter privatizante e passionai do amor que aniquila a possibilidade de uma comunidade política constituída pelo respeito e dignidade que devem ser conferidos a todos, e não apenas porque se admira ou se preza (Arendt, 2007, p.255). Mais uma vez percebe-se que o amor de que fala Arendt é aquele que indica para o espaço mundano que vincula as pessoas em uma comunidade política, por meio da ação e da palavra, obrigando que se reconheçam e se respeitem como pares no exercício das ações e das palavras. Não por acaso sublinhará: [...] *“a perda do respeito nos tempos modernos, ou melhor, a convicção de que só devemos respeitar aquilo que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social”* (Arendt, 2007, p. 255).

Postas estas questões preliminares emergentes no nosso percurso compreensivo, pretendemos tratar neste capítulo sobre a distinção de significados entre essas formas de amor e suas fronteiras entre os domínios *privado* e *público*. Consideramos que um caminho pertinente na realização desta tarefa reflexiva seja visitar alguns autores que buscaram compreender o amor pelo mundo arendtiano.

3.2

O signo do Amor Mundi no pensamento arendtiano segundo alguns de seus estudiosos

De modo explícito ou não, a referência ao amor em Arendt costuma aparecer nos textos de seus intérpretes e biógrafos. Se esta percepção embora não assegure uma centralidade desta questão em seu pensamento, pode indicar uma significativa relevância.

Elisabeth Young-Bruehl (1997), por exemplo – uma das mais expressivas biógrafas de Arendt – deu ao seu livro o título de *“Hannah Arendt, Por amor ao mundo”*.

Derwent May (1988) também indica a presença do tema do amor na obra de Arendt, contudo, curiosamente considera que Arendt se ateve pouco a pensar sobre este e sugere que seu interesse pelo tema do amor tenha uma relação com o seu envolvimento intelectual e afetivo com Heidegger. Nesta direção, observa May (1988, p. 22):

[...] “uma frase de Santo Agostinho, também muito própria de Heidegger em seu fraseado, tornou-se uma de suas observações favoritas: ‘Amor significa: eu quero que você seja’. Em uma curta passagem sobre o amor em seu livro *The Human Condition* (a parte disso ela não se mostrou muito interessada no assunto) parece basear-se também na revelação que lhe veio de seu amor por Heidegger”.

A biógrafa segue assinalando que, para Arendt, o amor tem uma natureza desinteressada e é não só apolítico como também antipolítico, pois não se ocupa das qualidades e defeitos do ser amado.

O sentido Agostiniano do amor é tão forte na vida e pensamento de Arendt que permeava seu diálogo afetivo com Heidegger. É o que se vê em um trecho de uma das cartas enviadas por este à Hannah:

“Somente então o amor ainda tem força para o futuro e não se confunde simplesmente com gozo (*genusz*) fácil de uma ocasião. Somente então a possibilidade do outro está concernente e fortemente instaurada contra crises e lutas que não permanecerão ausentes”³³.

Na passagem deste diálogo entre os amantes fica claro o verdadeiro sentido que Agostinho atribuía ao amor, aquele liberto da fugacidade das coisas mortais, do transitório, e que, segundo este filósofo não se confundia com o gozo. Parece-nos que este é o amor que Arendt considerava não ser capaz de suportar a luz do domínio público.

Em alguns expressivos intérpretes do pensamento arendtiano encontramos um esforço de compreensão do Amor Mundi. Geralmente tal reflexão articula-se a dimensões éticas fundamentais da teoria política de Arendt,

³³ Trecho de uma carta de Martin Heidegger à Hannah Arendt (22/06/1926). In: LUDZ, U. (Org) *Hannah Arendt/ Martin Heidegger – Correspondências 1925/1975*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

como por exemplo: singularidade, liberdade, pensamento, natalidade e responsabilidade.

Bethânia Assy (2004; 2006; 2007) conduz à compreensão do amor mundi em Arendt pela via de uma *“ética da responsabilidade”*. A autora dedica-se a investigar na dimensão do *“quem”* arendtiano a constituição de uma práxis ética, cujo sentido político afirma-se na revelação da singularidade de cada sujeito por meio de seus atos e palavras na formação do domínio comum. Neste sentido, a questão ética central é *“quem somos no espaço público”*. O modo como nos revelamos junto a nós e aos outros no mundo comum é, nos estudos de Assy, o eixo central que articula singularidade e responsabilidade no espaço público. Nesta direção, a autora defende que *“em certo sentido, uma ética da responsabilidade é uma ética da aparência”* (2004, p. 53). A ética da responsabilidade envolve uma ligação entre as atividades mentais do julgar e do querer, sobressaindo neste movimento a Vontade capaz de ligar o sujeito ao mundo das aparências e fazê-lo agir no domínio da liberdade. Diferente da faculdade de pensar que se realiza na invisibilidade, através do diálogo do *dois-em-um* socrático, a faculdade da Vontade está condicionada ao mundo das aparências, clarifica Assy. Outro aspecto que diferencia a vontade do pensamento, segundo Assy, é o fato de que a Vontade é começo absoluto e o pensamento é repetição. A vontade é radicalmente livre (é nosso órgão mental do futuro) e *“não tem por tonalidade a serenidade do pensamento”*. Trata-se uma atividade que leva ao movimento de impaciência e inquietude fomentando, deste modo, a capacidade da ação. A vontade envolve, assim, a livre escolha, confrontando-nos a decidir como desejo aparecer no domínio da aparência. Noutras palavras, a vontade implica o poder da decisão, de ligar-se ou não aos outros, que se consubstancia e se potencializa na ação inaugural. Conforme destaca Assy (2004, p. 55):

“Arendt sugere que a espontaneidade criativa da vontade guarda o poder de nos aproximar e nos alienar dos outros e do mundo, respectivamente por meio das nossas afirmações e negações, ou seja, pela forma como aparecemos no mundo”.

Assy compreende que o poder de decidir – ou seja, a vontade que define o modo como desejo aparecer no mundo – alcança em Arendt uma dimensão de Amor Mundi. Quer dizer, o significado que o mundo tem para mim, o amor que tenho por este mundo, define a forma como eu desejo me revelar nele, tornando-

me, assim, um sujeito responsável. A vontade é, por este prisma, o órgão mental correspondente da ação. Ela me confronta a decidir: *“sob que forma desejo me revelar no mundo das aparências”*. Nesta perspectiva, para a autora, a faculdade da vontade encerra dois atributos essenciais: *“a capacidade de iniciar algo novo, de pura espontaneidade, e a capacidade de decidir, o poder da livre escolha”* (Assy, 2002, p. 37).

Sobre a relação entre a faculdade da Vontade e o Amor Mundi arendtiano, considera Assy (2004, p. 56):

[...] “a vontade estaria necessariamente atrelada à noção de responsabilidade, tanto por meio da capacidade de prometer, cuja presença do outro se faz constitutiva da própria atividade de querer, quanto pela noção arendtiana de amor mundi, recuperada dos medievos, particularmente em Agostinho [...] Na atividade da vontade, a afirmação do outro, o Amo: volo ut sis (quero que você seja) implica amor mundi, ou seja, responsabilidade pelo mundo, esse ‘ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele’.

Assy chama a atenção para a compreensão do Amor Mundi não apenas como uma dimensão que vincula os seres humanos na formação de uma comunidade, mas, sobretudo, como um imperativo à ação, a ação que se manifesta no *“quem somos”* no domínio do mundo público. Para a autora, o sentido do Amor Mundi realiza-se no ato de prometer que confere estabilidade ao mundo. Na sua ótica, é o amor que leva a assumir um compromisso conjunto, a responsabilidade junto aos outros para a preservação do mundo enquanto mundo compartilhado na pluralidade. A promessa é o que possibilita a manutenção da liberdade compartilhada. Assy (2002) argumenta que a promessa seria uma espécie de *“memória da vontade”* que possibilita a responsabilidade para com o futuro. Ela lembra ainda o caráter público da promessa que nunca é uma vontade em solitudine, mas sim exercida mediante aos outros: *“Eu prometo ou aceito uma promessa necessariamente com os outros, nenhuma promessa feita apenas a mim mesma implica realmente comprometimento”* (Assy, 2002).

Vejamos então como Assy sintetiza a sua compreensão acerca do Amor Mundi arendtiano:

“O amor mundi é o amor por aquilo que é criado através da ação em conjunto, o amor que dá uma durabilidade às invenções da liberdade política, como também proporciona uma realidade estável às gerações futuras. ‘O amor é uma certa

vida que liga', é 'a gravidade dos corpos', aquilo que pesa, que vincula, que 'mundializa'. Para Arendt, sob a influência direta de Santo Agostinho, a ação depende da vontade humana, e o amor mundi é a intensificação dessa vontade" (Assy, 2004, p. 57).

Vemos assim, que o Amor Mundi sob a ótica de Assy envolve a responsabilidade que só pode se materializar na luminosidade da região pública. Essa responsabilidade assume sentido ético na medida em que me revelo e neste revelar-se – da minha identidade singular e pessoal – decido vincular-me responsavelmente aos Outros através da ação. Nesta direção, pode-se conferir poder de renovação e durabilidade à liberdade compartilhada e ao cultivo de sentimentos públicos.

Destaca-se em Assy uma leitura do *Amor Mundi* sob o prisma de uma ética cujo fundamento filosófico é o da defesa dos vínculos intersubjetivos, do fato inexorável de que nascemos entre homens e de que “*devemos assumir responsabilidade por quem somos, como agimos e por qual mundo somos responsáveis*” (Assy, 2006, p. 328). A condição desta eticidade pública é, para essa autora, o *sensus communis*, cujo sentido é “*o cultivo do aprazimento e sensibilidade públicos*” ou “*o cultivo de sentimentos comuns em uma dada comunidade, o exercício da capacidade de sentir satisfação por aquilo que interessa em sociedade*”.

Adriano Correia (2008; 2002) tece sua compreensão do Amor Mundi pela via de um dos mais significativos conceitos da teoria política arendtiana: o *conceito de natalidade*. Nesta perspectiva, ele recupera a rica e original interlocução de Arendt com o pensamento agostiniano, de onde ela cunhou a compreensão fundante da política: a noção de “*initium*”. Nesta perspectiva, Correia elucida o vínculo forte de Arendt com o pensamento de Agostinho, a partir do qual ela sustenta a ideia de política enquanto começo. Ao mesmo tempo, esse autor ressalta os pontos divergentes entre Agostinho e Arendt – os questionamentos de Arendt em relação à perspectiva agostiniana do *Amor Dei*. Conforme destaca, o que Arendt encontra em Agostinho, com e contra ele, é um modo de compreensão da existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade. Arendt ao estudar Agostinho, mostra as dificuldades de pensar o amor ao próximo – cujo exercício se dá em isolamento e cujo fundamento é o amor de si – como forma de se estabelecer uma comunidade entre os homens. Para ela, esclarece Correia:

[...] “não apenas no amor a si ou no amor a Deus, ou não fundamentalmente, mas no amor aos homens é que se pode pensar a relevância ao próximo [...] Em suma, sem concepção alguma de amor mundi, compreendido o mundo também como comunidade dos homens, não é possível pensar sem incongruências a relevância do próximo” (Correia, 2008, p. 18).

Correia observa que em Agostinho, diferente da compreensão Arendtiana, o homem deve buscar o sentido verdadeiro de sua existência interrogando-se, e esse interrogar-se significa exilar-se do mundo para buscar o seu vínculo original com o criador. O sentido do amor em Agostinho é a extra-mundania enquanto que para Arendt o sentido é a mundania. Conforme assinala Correia, o amor ao mundo arendtiano está relacionado à mundania, a superação da estranheza que permite ao homem fazer do mundo explicitamente a sua morada, a sua pátria.

A natalidade, o nascimento é o que faz do homem um ser do mundo. Assim o novo ser que chega ao mundo precede qualquer amor a este mundo, contudo conserva toda a possibilidade de tornar-se mundano, vinculando-se a uma comunidade de homens, na qual ingressa por atos e palavras. Conforme esclarece Correia (2008, p. 27):

[...] “Aquela inserção no mundo humano não nos é imposta pela necessidade, como no trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como na obra uma vez que ela pode ser estimulada pela presença de outros cuja companhia desejamos nos juntar, mas nunca é condicionada por eles” .

Nesta compreensão destacam-se dois aspectos fundamentais, a imprevisibilidade e a originalidade contida em cada nascimento que se revela na ação dos homens no mundo público; E o vínculo que só se constitui na comunidade política, o desejo de estar na companhia dos outros, o que faz do mundo um lugar habitável. Nesta perspectiva, Correia (2008, p. 27) ressalta que:

“Antes de tudo, nem o amor, nem a fraternidade substituem o mundo que une e separa os homens; todavia, o homem está pronto para ação apenas quando estabelece com o mundo, compreendido com artifício humano e também como comunidade dos homens, uma relação sob o signo do amor mundi”.

Apreendemos em Correia, tal qual na interpretação de Assy, uma ligação importante entre o Amor Mundi e a ação compartilhada. No entanto, a ênfase do autor é na natalidade – *“a capacidade dos homens e mulheres para ser início, para recusar a futilidade de uma vida que se dissolve no fluxo do metabolismo*

do processo vital” (Correia, 2008, p. 63) – enquanto que para Assy a ênfase está na revelação da identidade singular. Ele chama a atenção para o definimento do mundo comum na modernidade, representado pela emergência do ideal de felicidade do animal laborans, cujo bem supremo é a saciedade, o consumo, o que representa um caráter corrosivo para o domínio público. Sobre este aspecto assinala: [...] *“ao animal laborans, compreendido como um tipo humano vencedor na modernidade e não como uma das dimensões incontornáveis da condição humana, é vedado o amor mundi, e por isso sua vitória representa o ocaso da política”* (Correia, 2008, p. 63). Assim, o que ganha grandes dimensões na modernidade é a preocupação com a futilidade da vida, o que está em jogo não é o amor ao mundo, mas sim o amor a si próprio.

Na reflexão de Júlia Kristeva (2002) vemos uma relação direta entre a natalidade e a vontade na constituição do amor dos homens na Política:

“É porque há nascimento – fruto dessa liberdade, própria dos homens e das mulheres, de se amar, de pensar e julgar, antes de serem produtos de combinação genética – que a própria possibilidade existe de querer e de ser livres. Nossa liberdade não é (ou não é somente) uma construção psíquica; ela é consequência dessa existência que é a nossa, de nascer: *initium*” (Kristeva, 2002, p. 53).

Sobressai nesta compreensão de Kristeva o amor como a capacidade dos homens desejarem estabelecer um vínculo no espaço dos assuntos humanos, cujo sentido é o de início, a capacidade de começo entendida como liberdade suprema dos homens.

Eugênia Wagner (2006) considera o Amor Mundi arendtiano como amor à liberdade. Para ela o Amor Mundi é um princípio capaz de atualizar as inter-relações na comunidade política. Nesta perspectiva, o amor seria o móvel, o elemento inspirador da ação capaz de inaugurar e manter a dimensão que une os homens em atos e palavras e lhes confere a liberdade vivida no plural. Conforme assinala a estudiosa (p. 269):

“Considerando, naturalmente, a menção que Arendt faz ocasionalmente em contextos diferentes ao amor ao mundo é de supor que seja esse o princípio que emana da ação ideal. O amor ao mundo se manifesta, assim, como desígnio da ação, quando essa encontra o próprio fim em si mesma, isto é, quando o amor à liberdade, em cada um, se transforma no nós da ação: no anseio de fundação da liberdade”.

Segundo Wagner (2006, p. 283), o Amor Mundi como amor à liberdade ganha sentido no pensar no plural, no espírito alargado daquele que vive em meio ao mundo comum e no impulso da razão para a comunicabilidade.

André Duarte (2003) compreende o Amor Mundi como traço definidor do pensamento político arendtiano. O amor em que no seu genitivo tem o sentido de “por amor ao mundo” ou “amor pelo mundo”, observa ele. Neste sentido, empreende um esforço analítico de busca de compreensão do sentido que tal “conceito” pode ser tomado na teoria política de Arendt, bem como explora algumas das decorrências teóricas dessa orientação/compreensão para o mundo. Nesta direção, lança as seguintes indagações norteadoras: *“o que significa professar uma atitude teórica de amor pelo mundo ao pensar a política? O que significa amor e mundo nessa divisa arendtiana?”*

Duarte vai às origens da relação filosófica de Arendt com o tema do amor, mostrando que foi graças a essa relação, cujo marco é Santo Agostinho, que Arendt pode empregar o amor num sentido político estranho ao pensamento Agostiniano. Ele lembra que foi na concepção cristã de mundo que Arendt encontrou a compreensão de que o mundo não é apenas “fábrica Dei”, mas “pátria humana”. O mundo constitui-se de todos aqueles que amam o mundo e imitam o criador na constituição da mundanidade: *“Advindo à criação de um mundo que lhe é preexistente, todo homem é necessariamente ‘do’ mundo, mas só se torna efetivamente mundano a partir do instante que habita o mundo e ama-o em função de sua própria capacidade fabricadora e desejante”* (Duarte, 2003, p. 38).

Duarte ressalta que em suas obras da maturidade Arendt não escreveu longamente sobre o fenômeno do amor, mas quase que exclusivamente sobre o mundo, sempre abordando as tensões entre Amor Mundi e Amor Dei, conforme a linha de argumentação de sua Tese de Doutorado. Ele lembra que em “A Condição Humana”, Arendt se refere ao amor como uma experiência privada, restrita ao espaço da intimidade e que não pode suportar a forte luz da publicidade sem que seja destruída. Neste sentido, considera o aspecto privatista do amor que o contrapõe à possibilidade da experiência política:

“O amor jamais poderá ser um argumento político nem jamais deverá inspirar a ação e o discurso políticos, sob pena de converter a experiência política, que é plural e voltada para aquilo que a todos aparece, numa experiência cuja própria exclusividade e exigência de sinceridade só poderá gerar intolerância e exclusão

contra os possíveis suspeitos de não compartilhar o mesmo sentimento, dando origem ao chamado terrorismo da virtude” (Duarte, 2003, p. 39).

Neste sentido, evidencia-se o caráter antipolítico conferido por Arendt ao amor, tendo em vista a natureza passional deste, a qual aniquila o espaço-entre que se constitui entre os seres humanos onde quer que vivam em uma comunidade política, aproximando-os e distanciando-os. No âmbito político não é necessário amar, e sim considerar o outro digno de respeito, observa Duarte remetendo-se à reflexão de Arendt. Neste sentido, fica claro a diferença entre um amor que se dá em isolamento e aquele que possibilita a instauração de relações num espaço mundano, entre pessoas que vivem em comunidades politicamente organizadas. Conforme elucida Duarte: *“Arendt afirmava publicamente que as emoções e o coração não constituíam bons argumentos ou bons critérios de julgamento do que se passa na arena política, pois eles podem induzir o ocultamento da verdade factual”* (2003, p. 39).

Para Duarte, embora Arendt recupere o sentido da ação enquanto natalidade no pensamento agostiniano, ela não extrai implicações teológicas dessa reflexão. A proposta de Arendt é indicar o vínculo propriamente político entre ação e liberdade, elucidando nesta relação o mundo em seu caráter de novidade e instabilidade. Neste sentido, Duarte considera que Arendt pensa o Amor Mundi a partir da questão da durabilidade da esfera pública e da responsabilidade compartilhada pelo mundo.

Vê-se que os intérpretes, a despeito da singularidade de suas elaborações teóricas, abordam o Amor Mundi arendtiano numa perspectiva da ação – empreendida pelo vínculo na comunidade política – que traz a novidade ao mundo e da “responsabilidade pelo mundo comum”. Ressaltam a relação do pensamento arendtiano com o pensamento agostiniano, elucidando como Arendt, sem abandonar Agostinho, confere ao amor um sentido político cujo cerne é o vínculo entre natalidade e liberdade. Os intérpretes indicam, deste modo, que o Amor Mundi é um dos eixos centrais da teoria política arendtiana, diz respeito a um princípio que inspira a responsabilidade compartilhada em um mundo cuja permanência e estabilidade depende de uma esfera pública.

3.3

Amor: do isolamento para a Política

O movimento compreensivo até aqui empreendido indica que o Amor Mundi é vivificado naquela região pública do espaço mundano, onde todos são vistos e ouvidos, pois “*a aparência constitui a realidade do mundo*” (Arendt, 2007, p. 59). Conforme assinala Arendt (2007, p. 59-60):

[...] “Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos – vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública”.

Assim, destaca-se a *visibilidade* como aspecto central da política, pois esta é capaz de identificar o sujeito no mundo exterior da vida em suas interações com Os outros, em contraposição àquelas atividades que se dão no isolamento, seja em virtude de serem essencialmente incompatíveis com a luminosidade da esfera pública, seja em função de terem perdido o seu caráter de excelência³⁴ na sociedade moderna, sendo relegadas à esfera da intimidade.

Dentre as atividades incompatíveis com o domínio público, Arendt destaca “*o amor à bondade*”. Ela dedica um item de “A Condição Humana”³⁵ à reflexão sobre as impossibilidades de afirmar o amor à bondade como uma atividade localizada na esfera pública. Para ela essa é uma atividade de “*natureza ativamente negativa*” que não sobrevive no mundo das aparências. Tal atividade, que emerge com o advento do cristianismo, realiza-se em isolamento, sendo essa a sua condição essencial de efetividade no mundo. O seu caráter negativo está no fato de que, embora se realize no espaço do mundo não se torna parte do mundo na medida em que não pode ser revelada. Conforme afirma Arendt (2007, p. 85):

³⁴ A excelência (*Aret* – grego. *Virtus* – romano) só pode se realizar no espaço no qual a singularidade distingue-se por feitos e palavras entre pares (Arendt, 2007, p. 58-59) [...] “*para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença dos outros, e essa presença requer o público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores [...] nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício*”.

³⁵ ARENDT, H. A Condição Humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Ver item 10 do capítulo II – *As Esferas Pública e Privada*, p. 83.

“No instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade se mostra abertamente, já não é bondade, embora ainda possa ser útil como caridade”.

Arendt apresenta o amor à bondade como algo que torna o aparecimento de Jesus de Nazaré na história um fenômeno profundamente paradoxal. Ela lembra que o amor às boas ações foi a única atividade que Jesus ensinou através de atos e palavras. No entanto, a tendência desta atividade é a de afastamento da visibilidade do mundo.

Assim como o amor à sabedoria – que assume sentido no ato permanente de filosofar – perde o sentido sempre que se presume que um homem é sábio, o amor à bondade constitui-se ato permanente de praticar boas ações e no entendimento de que nenhum homem pode ser bom o suficiente. Esse foi exatamente o grande ensinamento de Jesus, observa Arendt. No entanto, se o amor à bondade e o amor à sabedoria se assemelham neste ponto, são atividades distintas quanto à concepção de um mundo compartilhado na pluralidade. A sabedoria, embora se dê em uma vida solitária, requer a companhia dos outros, pois:

“O estar só significa que, apesar de estar sozinha, estou junto de alguém (isto é, eu mesma). Significa que sou duas-em-uma, enquanto o isolamento não conhece esse tipo de cisma, essa dicotomia interior em que posso fazer pergunta a mim mesma e receber respostas” (Arendt, 2005, p. 163).

Já a bondade, esta ocorre em completo *isolamento*, onde o praticante das boas ações não conta nem mesmo com a sua companhia. Todas as obras feitas por amor à bondade devem permanecer sem testemunhas, devem ser esquecidas, “*porque até mesmo a memória delas destrói sua qualidade de ‘bondade’*” (Arendt, 2007, p.86). Vejamos como Arendt descreve a figura do amante da bondade:

“Não é um homem solitário, mas isolado, embora conviva com os outros, deve ocultar-se deles e não pode ao menos permitir-se a si mesmo ver o que está fazendo. O filósofo sempre pode contar com a companhia dos pensamentos, ao passo que as obras não podem ser companhia para ninguém: devem ser esquecidas a partir do momento que são praticadas” (Idem, p. 86).

Ao se desprender de qualquer vestígio de memória, o amor a bondade é incapaz de estabelecer o mundo como fenômeno político. O passado – como

algo que é presentificado pela memória e que possibilita refazer a experiência, conferindo, assim, durabilidade ao mundo – é algo totalmente ausente na atividade das boas obras. Nesta perspectiva, a abstenção cristã das coisas terrenas, nega o mundo como fenômeno político.

A compreensão do mundo enquanto um fenômeno político envolve o reconhecimento de que este é a morada humana (*Koinon*), comum a todos; e que a existência deste espaço deve transcender as gerações. Em sua dimensão política o mundo é artifício humano, conforme diz Arendt (2007, p.64) “*produto de mãos mortais*”. O que mantém esse mundo, após a nossa partida, é a grande força (vis) da memória. Ao remeter o passado efetivamente para o presente, os homens são capazes de “*absorver e dar brilho através dos séculos a tudo que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo [...] (desejar) que algo seu, ou algo em comum com os outros, (seja) mais permanente que as suas vidas terrenas*” (Idem, p. 65). Neste sentido, a preservação da memória tem a ver com a própria manutenção do mundo comum, mundo este que só tem permanência na medida em que os homens se voltam para a conservação das inter-relações em uma comunidade organizada, cuja presença pública transcende a vida de homens mortais.

Na realização das boas ações o intercâmbio entre os homens não é determinado pela concepção do mundo como *Koinon* (casa). O interesse comum não é a manutenção do mundo como espaço que nos reúne na companhia dos Outros, e sim a salvação da alma do indivíduo com vistas a um futuro absoluto. Embora os homens realizem a atividade das boas ações no mundo, suas intenções estão situadas fora deste espaço. Ou seja, o horizonte motivador do amor à bondade é a transcendência da mundanidade. Portanto, este é um amor apolítico, tendo em vista que a política se dá na mundanidade, ou seja, num mundo cujo intercâmbio entre os homens depende inteiramente da visibilidade no domínio público e da sua permanência. Deste modo, fica claro que, a durabilidade do mundo, condição que, segundo Arendt torna possível a política, não é o objeto do amor à bondade. O objeto deste amor é um mundo que se situa na eternidade. O amor à bondade concebe o mundo da mundanidade como transitório, efêmero e fugaz. Conforme defendia Agostinho “*o espírito não deve estar preso à fugacidade das coisas mortais, a identidade não pode estar atrelada ao transitório*” (Silveira, 2009).

As boas obras não deixam vestígios e, portanto não pertencem a este mundo. Elas jamais podem ser transformadas em objetos tangíveis, diferente, por exemplo, da filosofia que tem a propriedade de registrar o pensamento tornando-o parte do artifício humano. Neste sentido, as boas obras estão sempre sujeitas ao *esquecimento*.

Vê-se assim que, a condição do isolamento que marca a atividade do amor à bondade mostra-se em contradição à condição humana da pluralidade. Sua qualidade é essencialmente inumana ou sobre-humana. A falta de companhia faz com que se recorra à companhia de Deus como modo de não ameaçar inteiramente a manutenção dessa forma de existência humana. Deus é a única testemunha das boas ações. Embora esta atividade se manifeste dentro do mundo, o seu sentido é sempre extraterreno. Paradoxalmente, é uma atividade que nega o espaço mundano e foge do fenômeno político da aparência. Conforme salienta Arendt: *“nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por todos”* (p. 87).

Arendt demarca os critérios de constituição das comunidades políticas, mostrando que esta atividade (a do amor à bondade) é impossível na esfera pública e que, conforme argumentou Maquiavel, tanto a maldade como a bondade, podem destruir o mundo político. Isto porque são atividades que quando adentram o domínio público destroem a ação política. Fazem desaparecer aquela condição de igualdade entre os sujeitos mediada pela capacidade do discurso. Assim, quando a bondade revela-se no domínio público ela deixa de ser boa e torna-se corruptível.

Neste aspecto, fica claro que não é bondade que confere ao sujeito um estatuto político, nem tão menos a sua condição de ser humano. Vale lembrar as palavras de Lafer (2003, p. 22), quando afirma: *“O ser humano, privado de seu estatuto político, na medida em que é apenas um ser humano, perde as suas qualidades substanciais, ou seja, a possibilidade de ser tratado pelos Outros como um semelhante num mundo compartilhado”*.

A atividade do amor à bondade, localizada no isolamento, vai de encontro ao critério de publicidade que caracteriza a Política como aquela esfera na qual os homens podem revelar inconfundivelmente a sua individualidade, distinguindo-se por meio de feitos e realizações singulares, em condições de igualdade. Isolados os homens não podem agir em benefício da possibilidade do

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

Arendt evidencia que embora a caridade cristã tenha possibilitado a criação de uma comunidade, esse vínculo comunitário permaneceu destituído do interesse relativo à manutenção um mundo comum. Os vínculos da caridade, do amor à bondade, embora se realizem no presente, não se guiam pelo presente, mas pela temporalidade da extraterrenidade: [...] *“por mais mundana que se tornasse a Igreja, o que mantinha coesa a comunidade de crentes era essencialmente uma preocupação extraterrena”* (Arendt, 2007, p. 43). Ela ressalta ainda que, a comunidade cristã fundou-se inspirada no modelo das relações entre os membros de uma família, excluindo, portanto, o valor da excelência: [...] *“o caráter apolítico e não-público da comunidade cristã foi bem cedo definido na condição de que deveria formar um corpus, cujos membros teriam entre si a relação que têm os irmãos de uma mesma família”* (Idem, p. 63). Neste sentido, fica clara a contraposição do amor à bondade à formação de uma comunidade política. Sobressai como aspecto importante dessa contraposição o fato de que na caridade, conforme defendeu Agostinho, a temporalidade transcende a perecibilidade do mundo. Na política, conforme delimita Arendt, as ações não se situam fora do mundo, mas dentro dele. Esse mundo, compreendido como uma comunidade de coisas que reúne os homens depende inteiramente da permanência. O espaço mundano da política deve estar permanentemente aberto para receber não apenas aqueles que estão vivos, mas os que adentrarão o mundo no curso do tempo e das sucessivas gerações.

3.4

O amor entre a ascensão do social e a perda do senso comum

Arendt atribui constantemente a qualidade de *“grandeza”* e de *“glória”* à esfera pública: *“nesta só é tolerado o que é tido como relevante, de sorte que o*

irrelevante se torna automaticamente assunto privado” (2007, p. 61). Ela não está querendo dizer com isso que os assuntos privados sejam irrelevantes, mas o seu propósito é demarcar aquilo que é da essência do público enquanto comunidade política que mantém os homens unidos, a despeito de suas diferenças e do lugar que ocupam dentro do mundo. Conforme vimos, esse mundo público distingue-se das relações íntimas, da invisibilidade, do suprimimento das necessidades, das hierarquias e domínios próprios da esfera privada da família.

Na modernidade acompanha-se um declínio da esfera pública no seu aspecto de grandeza. A ascensão do social intensificou a preocupação com as emoções subjetivas e sentimentos privados em detrimento da realidade compartilhada. Arendt cita como exemplo deste recuo para a esfera privada da intimidade, o encantamento dos franceses, após o declínio de sua vasta e gloriosa esfera pública, pela vida vivida entre *“pequenas coisas”*. Essa ampliação da esfera privada tem a ver com o processo avassalador da industrialização, cuja tendência é produzir para destruir, num movimento análogo ao metabolismo do corpo. Os franceses recuam para a esfera da intimidade onde buscam o encanto, no entanto, conforme observa Arendt (2007, p. 62):

[...] “essa ampliação da esfera privada, o encantamento, por assim dizer, e todo um povo, não a torna pública, não constitui uma esfera pública, mas, ao contrário, significa apenas que a esfera pública refluíu quase que inteiramente, de modo que, em toda a parte, a grandeza cedeu lugar ao encanto”.

Com o advento da modernidade e a ascensão do social ganham força importantes fenômenos históricos desintegradores dos vínculos entre-os-homens, dentre os quais se destacam: a transformação da propriedade privada em preocupação pública; a perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade e o conformismo representado pela fixação do comportamento em substituição à ação. Tais fenômenos demarcam o robustecimento da esfera da interioridade e a perda de um senso comum, aquele que unifica os homens em torno de um mundo comum. Neste percurso, conforme assinala Bignotto (2008, p. 10): *“recolhidos ao seu mundo privado os homens perdem a referência comum da praça pública para se identificar apenas com o que são capazes de produzir e consumir”*.

A promoção do social alterou o significado tanto da esfera privada quanto da esfera pública. Neste contexto, o modelo que rege a administração caseira passa a ocupar a esfera pública, diluindo, segundo Arendt, a antiga fronteira entre o privado e o político. O robustecimento da esfera privada na sociedade moderna conformou um modo de ser na esfera pública onde os sujeitos agem como se fossem membros de uma moderna família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse. Deste modo, estes se comportam de acordo com as expectativas normalizadoras da sociedade de massa, *“a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendem a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada”* (Arendt, 2007, p. 50). Na esfera do social sobressaem as condições econômicas, antes restritas aos limites do lar doméstico. A atividade econômica privatizante ganha o espaço público onde é controlada. Conforme observou Habermas (2003: 33) ³⁶: *“é nesta esfera privada da sociedade que se tornou publicamente relevante que Hannah Arendt pensa quando ela caracteriza, em contraposição à sociedade antiga, a relação moderna entre esfera pública e esfera privada mediante a formação do social”*.

Para Arendt, ao instituir o comportamento como principal forma de relação humana, a sociedade moderna equalizou os direitos do ponto de vista jurídico, contudo, eliminou a distinção e a diferença reduzindo-as a questões privadas do indivíduo. Ou seja, apesar do reconhecimento de uma esfera pública, as relações são dirigidas para o controle dos membros de uma determinada comunidade, distinguindo-se, assim, da igualdade dos tempos antigos, representada pela possibilidade de cada sujeito manifestar a sua diferença em condições de igualdade. Conforme sustenta (2007, p. 50):

“O surgimento da sociedade de massa indica apenas que os vários grupos foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares haviam antes sido absorvidas por grupos sociais, com o surgimento da sociedade de massa a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força os membros de determinada comunidade”.

Como exemplos da estratégia moderna para difundir o comportamento no lugar da ação, Arendt cita a moderna ciência da economia, cujo principal

³⁶ HABERMAS, J. Mudança estrutural da Esfera Pública. Investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

instrumento é a estatística. A autora confronta a “verdade” comprovada pelos estudos estatísticos e a sua validade no campo da política. Para ela, a estatística não é capaz de revelar o significado dos fenômenos que, por serem feitos raros, não se revelam no padrão de comportamento da vida cotidiana, mas sim por acontecimentos inesperados e inovadores, fruto da capacidade dos homens de romperem com as cadeias históricas. Sobre esta questão, observa (2007, p. 55):

“A economia só veio a adquirir caráter científico quando os homens se tornaram seres sociais e passaram a seguir unanimemente certas normas de conduta, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados associais ou anormais”.

Neste aspecto analisado por Arendt, podemos nos remeter à Foucault³⁷ (2001, p. 14) cujo estudo revela uma complexa engenharia de padronização de comportamentos e vigilância engendrada na sociedade moderna, cumprindo o objetivo de produção de novas tecnologias de poder a partir de “*discursos de verdade*” [...] “*de verdade por que discursos com estatuto científico*”, para fixar as anormalidades e discipliná-las.

Para a Política, os grandes números gerados pela estatística representaram o conformismo e o automatismo dos negócios humanos. Trata-se da substituição da ação pelo comportamento e da posterior substituição do governo participativo pelo “*governo de ninguém*”.

A admissão das atividades caseiras e da economia doméstica no espaço público representou, assim, a deteriorização da esfera do político, bem como da esfera da intimidade. Neste sentido, o processo da vida é canalizado para a esfera pública: consumo, sobrevivência individual e continuidade da espécie. As comunidades modernas passam a se organizar, deste modo, em torno da única atividade necessária para manter a vida, o labor. Uma das marcas principais das sociedades de massa é a promoção do labor a estrutura de coisa pública. A esfera privada não é mais aquele lugar que, para os antigos, representava um refúgio contra a luminosidade do público.

Destaca-se ainda, como processo significativo na modernidade à subordinação da Política à técnica. A ação torna-se fabricação. Neste sentido, a Política se reduz a racionalidade instrumental e burocrática expressa no artifício do homo faber e na Ideologia do Estado Máquina. A Política passa a ser guiada

³⁷ FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

segundo a relação meios e fins, abrindo caminhos, em muitos casos, para a justificação da violência. Ocorre também uma mecanização das atividades mentais, reduzidas ao comportamento e alheias às experiências imprevisíveis. A vida pública se burocratiza, e, isto significa a perda da liberdade e da responsabilidade compartilhada:

“Em uma burocracia plenamente desenvolvida não há ninguém a quem se possa inquirir, a quem se possa apresentar queixas, sobre quem exercer as pressões do poder. A burocracia é a forma de poder na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de ninguém é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano” (Arendt, 1994, p. 59)

O fato mais grave que, do ponto de vista Arendtiano, resulta deste processo é a perda da capacidade de agir em conjunto. Destituídos do poder do agir em conjunto, instala-se a desconfiança quanto à permanência do mundo e a absorção da energia humana num infundável processo de produção e consumo.

Neste contexto, de profunda introspecção do homem moderno e do seu conseqüente desinteresse pela política, dá-se o afastamento em relação a comunidade política. A manifestação mais clara da crise do mundo moderno é a destruição da esfera pública com a ascensão da sociedade de massa, onde todos os investimentos dos indivíduos voltam-se para o seu “eu” e, em conseqüência, perde-se o “*senso comum*”³⁸ capaz de construir significados compartilhados por uma comunidade. Neste contexto, na esfera da vida pública o que os homens têm em comum não é um mundo de significações, ações e palavras compartilhadas, mas a 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, desfez a dimensão da vida pública representada pelo compartilhar de palavras e ações e construção de projetos em conjunto. Estabelece-se, deste modo, o desinteresse pela política, ou seja, a alienação do homem em relação ao mundo. Na sociedade de massa os sujeitos deixam de exercitar 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 espaço público. 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

³⁸ O termo *senso comum*, como já visto, é entendido pela autora não em sua acepção corrente de oposição a um saber científico, mas como construção de significações partilhadas por uma mesma comunidade.

da solidão. Arendt considera que a solidão é a paixão antipolítica por excelência, porque é perda de si mesmo e perda do outro (Adverse, 2008).

Nos capítulos seguintes pretendemos investigar outras dimensões do pensamento arendtiano que indicam uma relação entre ação e as atividades do espírito (o Pensar, o Querer e o Julgar) e o amor pelo mundo. Nossa intenção é a busca de significados éticos de categorias políticas centrais na teoria política arendtiana, dentre as quais se destacam: a promessa que eleva a um compromisso que se afirma no amor pela igualdade, preservado a ação dos perigos da tirania; e o perdão capaz de romper com o determinismo da ação e restabelecer a generosidade e a solidariedade necessárias ao convívio com o mundo.