

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL MESTRADO**

**ELCIENE ALVES FERREIRA DE OLIVEIRA**

**O CONCEITO DE AMOR EM HANNAH ARENDT:  
DA PERSPECTIVA AGOSTINIANA AO *AMOR MUNDI***

**São Leopoldo**

**2023**

ELCIENE ALVES FERREIRA DE OLIVEIRA

**O CONCEITO DE AMOR EM HANNAH ARENDT:  
DA PERSPECTIVA AGOSTINIANA AO *AMOR MUNDI***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo

São Leopoldo

2023

O48c Oliveira, Elciene Alves Ferreira de.  
O conceito de amor em Hannah Arendt: da perspectiva agostiniana ao *amor mundi* / Elciene Alves Ferreira de Oliveira – 2023.  
102 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, 2023.

“Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo.”

1. Amor. 2. Reconciliação. 3. Arendt, Hannah, 1906-1975. 4. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. I. Título.

CDU 100

ELCIENE ALVES FERREIRA DE OLIVEIRA

**O CONCEITO DE AMOR EM HANNAH ARENDT: DA PERSPECTIVA  
AGOSTINIANA AO *AMOR MUNDI***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em 11 de abril de 2023

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo – UNISINOS

---

Prof. Dr. Adriano Correia Silva – Universidade Federal de Goiás

---

Prof. Dr. Denis Coitinho da Silveira - UNISINOS

A Deus, meu sustento e minha esperança, que me faz  
buscar por um novo mundo de possibilidades.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, minha inspiração.

Aos meus queridos familiares e amigos, sem os quais não me sentiria em casa no mundo, pelo amor, compreensão e apoio.

Aos meus colegas de turma, pela caminhada, sobretudo, às amigas Renata Adrian e Mirian, que estiveram mais próximas, neste trajeto acadêmico.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, representado por seus professores e técnicos, pelo acolhimento, contribuição e atendimento sempre profissional e humano.

Ao Prof. Dr. Adilson Felício Feiler, que me orientou na primeira etapa desta trajetória acadêmica, ampliando minha percepção de possibilidades. E ao Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo pela continuidade e contribuição no processo de elaboração desta escrita.

Que ninguém diga: 'Não sei o que amar'. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. [...]. Se Deus é Amor, Deus ama de veras quem ama o amor. E necessariamente ama o Amor quem ama o próximo (AGOSTINHO, 2014, A Trindade, VIII, 8, 12).

A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada. O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada (ARENDR, 2012, p. 606).

## RESUMO

Neste trabalho o conceito de amor em Hannah Arendt é discutido: da perspectiva agostiniana ao *amor mundi*, investigando a presença deste tema a partir do seu primeiro escrito: "O Conceito de amor em Santo Agostinho", seguindo para outros escritos, tais como: "A Condição Humana" e "Origens do Totalitarismo"; e, escritos de Agostinho como "Confissões". Além disso, comentários sobre estes escritos com respeito à proposição do tema, seus desdobramentos e relevância, foram analisados. Em adição, uma análise das três formas de amor enquanto expressão de amor ao mundo e como são refletidas nos escritos arendtianos foi realizada, verificando de que forma a autora qualifica o conceito de amor, no contexto da filosofia agostiniana, redimensionando-o para uma nova forma de amar: o *amor mundi*. Analisamos estas três formas de amor: amor como desejo, no alcance do bem perene, inseguro; o amor ao próximo, voltado para Deus, para o próximo e para si mesmo e; o amor caritas, mais elevado e voltado para o Eterno, incorruptível. Neste último, a perspectiva de um mundo que se torna espaço de todas as conexões na promoção da ética social e política é discutida, sob a responsabilidade de implicar-se com o outro, consigo mesmo e com o seu entorno. Ainda, foi discutido o amor nas relações sócio-políticas, concebendo-se um mundo que possa ser ressignificado no contexto da esfera pública, buscando-se ressaltar o valor do reconhecimento, da reconciliação e do perdão. Ao analisar a obra de "Origens do Totalitarismo", ressaltamos que no contexto do antissemitismo, imperialismo e totalitarismo, não há perspectivas de cuidado com o mundo, como espaço de todos, resultante de uma ação política de compreensão, respeito e responsabilidade com o espaço comum a todos os homens. Em "A Condição Humana" foi discutido o *amor mundi* na *vita activa* apresentando o mundo em três dimensões: espaço natural do trabalho, enquanto artifício humano através da obra e, enquanto mundo aparente, através da ação política dos homens. Quanto aos resultados alcançados nesta pesquisa, foi constatada, na filosofia de Hannah Arendt, influências da filosofia agostiniana e a presença da concepção de *amor mundi* enquanto responsabilidade pelo mundo.

Palavras-chave: Arendt; Agostinho; amor; reconciliação; mundo.

## ABSTRACT

In this paper the concept of love in Hannah Arendt is discussed: from the Augustinian perspective to "amor mundi", investigating the presence of this theme from her first writing: "The Concept of love in Saint Augustinian", moving on to other writings such as: "The Human Condition" and "Origins of Totalitarianism"; and, Augustine's writings like "Confessions". In addition, comments on these writings regarding the proposition of the theme, its developments and relevance, were analyzed. In addition, an analysis of three forms of love as an expression of love for the world and how they are reflected in the writings was carried out, verifying how the author qualifies the concept of love, in the context of Augustinian philosophy, resizing it to a new form to love: "amor mundi". We analyzed these three forms of love: love as desire, in the reach of perennial good, insecure; love of neighbor, turned to God, to others and to oneself and; amor caritas, higher and turned towards the Eternal, incorruptible. In the latter, the perspective of a world that becomes a space for all connections in the promotion of social and political ethics is discussed, under the responsibility of getting involved with the other, with oneself and with one's surroundings. Still, love in socio-political relationships was discussed, conceiving a world that can be re-signified in the context of the public sphere, seeking to emphasize the value of recognition, reconciliation and forgiveness. When analyzing the work "Origins of Totalitarianism", we emphasize that in the context of anti-Semitism, imperialism and totalitarianism, there are no perspectives of care for the world, as a space for everyone resulting from a political action of understanding, respect and responsibility for the common space to all men. In "The Human Condition", "*amor mundi*" in *vita activa* was discussed, presenting the world in three dimensions: the natural space of the work, as a human artifice through the work and, as an apparent world, through the political action of men. As for the results achieved in this research, it was verified, in the work of Hannah Arendt, influences of the Augustinian philosophy and the presence of the conception of "amor mundi" as responsibility for the world.

**Key-words:** Arendt; Augustine; love; reconciliation; world.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>2 AMOR EM SANTO AGOSTINHO: UMA INTERPRETAÇÃO EM HANNAH ARENDT</b> .....	<b>14</b>
2.1 AMOR EROS, ENQUANTO AMOR COMO DESEJO ( <i>AMOR QUA APPETITUS</i> )...	15
2.2 AMOR <i>FILIA</i> ENQUANTO AMOR AO PRÓXIMO ( <i>DILECTIO PROXIMI</i> ) .....	19
2.3 AMOR <i>CARITAS</i> : O QUE SE DEVE AMAR? .....	23
2.4 KÉNOSIS: COMPAIXÃO E AMOR PELO MUNDO .....	25
2.5 AMOR <i>MUNDI</i> ( <i>DILECTIO MUNDI</i> ): UMA INSPIRAÇÃO EM SANTO AGOSTINHO .....	28
<b>3 O AMOR NAS RELAÇÕES SÓCIO-POLÍTICAS: RECONHECIMENTO, RECONCILIAÇÃO E PERDÃO NA CONCEPÇÃO ARENDTIANA</b> .....	<b>32</b>
3.1 RECONHECIMENTO ENQUANTO PERCEPÇÃO DO MUNDO .....	34
<b>3.1.1 Reconhecimento enquanto gratidão pelo mundo</b> .....	<b>35</b>
<b>3.1.2 Reconhecimento enquanto atitude relacional no âmbito público</b> .....	<b>36</b>
<b>3.1.3 Quando o reconhecimento é negado</b> .....	<b>39</b>
3.1.3.1 Os judeus na sociedade alemã: um reconhecimento buscado .....	39
3.1.3.2 Campos de concentração: sequer o direito à vida é reconhecido .....	41
3.2 RECONCILIAÇÃO ENQUANTO COMPREENSÃO DO MUNDO .....	42
<b>3.2.1 Reconciliação como <i>amor mundi</i></b> .....	<b>44</b>
<b>3.2.2 Reconciliação como compreensão do mundo</b> .....	<b>45</b>
3.3 PERDÃO ENQUANTO POSSIBILIDADE PARA UM RECOMEÇO .....	47
<b>3.3.1 O conceito de perdão</b> .....	<b>48</b>
<b>3.3.2 A impossibilidade do perdão</b> .....	<b>51</b>
3.3.2.1 O caso de Adolf Eichmann: um mal banal .....	53
<b>4 AMOR-MUNDI EM TEMPOS SOMBRIOS: UMA POSSIBILIDADE?</b> .....	<b>59</b>
4.1 ANTISSEMITISMO: UM POVO SEM PÁTRIA E SEM ACOLHIDA NO MUNDO	59
4.2 IMPERIALISMO: O FIM DOS DIREITOS DO HOMEM .....	65
4.3 TOTALITARISMO: O MUNDO COMO DESERTO .....	68
<b>5 AMOR MUNDI NA VITA ACTIVA: UM CUIDADO COM O MUNDO</b> .....	<b>78</b>
5.1 TRABALHO ( <i>LABOR</i> ): CONDIÇÃO HUMANA DA VIDA .....	80
5.2 OBRA ( <i>WORKING</i> ): CONDIÇÃO HUMANA DA MUNDANIDADE .....	86
5.3 AÇÃO ( <i>ACTION</i> ): CONDIÇÃO HUMANA DA PLURALIDADE .....	89

**6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....94**  
**REFERÊNCIAS.....98**

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação objetiva delinear *O conceito de amor em Hannah Arendt: da perspectiva agostiniana ao amor mundi*, buscando perceber a presença deste tema em outros escritos da filósofa, para além de sua primeira obra: *Conceito de amor em Santo Agostinho* (1997). Tal estudo é pertinente, sobretudo nas três formas de amor, como expressão de amor ao mundo que sem perdão e reconciliação não seria possível. Deste modo, buscamos analisar influências de sua primeira obra em escritos posteriores, no que se refere ao amor, em sua abrangência, e como este pode impactar na atualidade; atentando, também, para a relevância histórica deste tema, por permear os espaços privados e públicos, civis e religiosos, filosóficos e jurídicos, dentre outros, manifestado como atitudes ou sentimentos, vivenciados ou interpretados nos contos reais ou fictícios; nas letras musicais e nos versos, como parte do cotidiano das pessoas.

Este trabalho de pesquisa está fundamentado em algumas obras de Arendt, sobretudo, *Conceito de Amor em Santo Agostinho* (1997), *Origens do totalitarismo* (1951); *A condição humana* (1958); bem como, escritos de Santo Agostinho, especialmente, *Confissões*; analisando também escritos de comentadores destes, quanto à proposição do tema, seus desdobramentos e relevância, considerando a perspectiva filosófica de abordagem analítica para o desenvolvimento desta pesquisa.

Arendt foi uma importante filósofa alemã e teórica política, nascida em 1906, de família de judeus; considerada uma das mais importantes pensadoras do século XX. Suas obras se destacam na análise e crítica combativa aos regimes totalitários e à violência social, vivenciada, de algum modo pela filósofa, influenciando, possivelmente, a composição de seus escritos. Enquanto judia, assimilada, mas marcada pela perseguição nazista, se viu obrigada a exilar-se, o que a fez experimentar outras realidades, enquanto viveu em Paris, passando um tempo em Portugal, até fixar residência nos Estados Unidos. A filósofa relata suas impressões quanto ao exílio, em um de seus escritos: *Nós, os Refugiados*, quando já estava nos Estados Unidos da América: “Perdemos a nossa casa [...]. De um modo amigável foi-nos lembrado que o novo país tornar-se-ia uma nova casa; e depois de quatro semanas em França ou seis semanas na América, fingiríamos ser franceses ou americanos” (ARENDR, 2013, p. 8). Sua vida e sua atitude diante das injustiças a conduziu a uma condição de inquietude e de busca contínua por maiores conhecimentos nas questões

relacionadas aos direitos políticos e direitos humanos, no sentido de compreender as causas que levaram a humanidade a trilhar caminhos tão sombrios no decorrer do século XX.

Arendt (1997), ainda muito jovem, defendeu sua tese de doutoramento, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, sob críticas de sua banca, por ter se afastado da perspectiva teológica, intrínseca, nas obras de Santo Agostinho. Em 1929 sua tese foi publicada, com o título: *Der Liebesbegrif bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*; e após algumas revisões do texto, em 1996 foi traduzida para o inglês e publicada, sob o título: *Love and Saint Augustine*. Neste sentido, é importante destacar quais as possíveis motivações da filósofa, ao dispor-se à interpretação da ética agostiniana, considerando o contexto daquela Alemanha do início do século XX, possivelmente inquieta, tendo em vista a iminência de uma segunda guerra.

Arendt, desde muito cedo se voltou para o estudo da filosofia, inspirada, sobretudo, pela filosofia de Immanuel Kant, pela Teoria Existencial de Karl Jaspers e de Soren Kierkegaard, bem como de Martin Heidegger. Portanto, é possível perceber a influência da filosofia Existenz de Jaspers, seu orientador, e da ontologia fundamental de Martin Heidegger, na construção de sua tese. Segundo Fry (2020, p. 38): “Sua análise da teoria agostiniana, é uma exploração fenomenológica do conceito de amor, um veio semelhante ao seguido por Heidegger na exploração do tempo, [...]”. Mas, Arendt se afasta um pouco deste trajeto heideggeriano, criticando sua ausência de atenção à vida pública ativa; e se volta, sobretudo, para o escrito, *Confissões*, de Santo Agostinho, para refletir a respeito do amor, onde ressalta a questão da natalidade, contrapondo à ênfase heideggeriana na mortalidade.

Fry (2020, p.38) também relata que: “[...] Arendt desenvolveu uma análise crítica da discussão de Agostinho sobre o amor ao próximo a partir de uma visão de mundo cristã”; desse modo, o próximo permanece no isolamento. Arendt entende que o amor que se volta para o próximo, nasce da caridade, *onde o amante está ligado ao outro através do vínculo com Deus*, o que resulta no *caritas*, verdadeiro tipo de amor que acompanha a eternidade. Na caridade, o mundo se torna no espaço em que todas estas conexões podem ser realizadas, promovendo uma ética social. Desse modo, segundo Arendt (1997, p. 79 *apud* AGOSTINHO, Ep. Ioan. Tr. II, 12): “Chama-se ‘mundo’, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra (...) mas também todos os habitantes do ‘mundo’[...]. Todos aqueles que amam o mundo são

chamados ‘mundo’”. É possível verificar que, o amor estará implícito, de algum modo, no conjunto dos escritos arendtianos, destacando-se, portanto, o conceito de *amor mundi*.

Nesta primeira obra, Arendt (1997) apresentou uma análise do conceito de amor sob três perspectivas. Primeiro, aborda o amor como desejo, uma vez alcançado o objeto desejado, o indivíduo começa a temer a morte, já que não tem controle sobre a vida; em seguida reflete sobre o amor ao próximo, no contexto do amor ordenado – uma relação com Deus, com o próximo e com o eu, ressaltando a questão do amor como memória – ama-se porque foi amado; por fim, ela analisa mais uma forma de amor, compreendendo o amor ao mundo, considerando que: “[...] o homem faz explicitamente do mundo a sua pátria, e do qual ele só espera no desejo o seu bem e o seu mal” (ARENDR, 1997, p. 81); onde se torna pertencente pelo nascimento e que precisa ser amado e cuidado, também, enquanto espaço político. Vale destacar esta terceira forma de amor – *amor mundi*, considerando a presença intrínseca do mesmo nos escritos de Arendt, enquanto responsabilidade ou capacidade de implicar-se com o outro, consigo mesmo, com o que ocorre em torno de si, interagindo, responsabilizando-se, engajando-se e reconciliando-se com o mundo.

A partir do exposto, questiona-se neste estudo, como Arendt qualifica o conceito de amor, a partir de Santo Agostinho; buscando perceber em qual destas formas de amor a filósofa encontra uma ponte de condução para o fortalecimento do amor pelo mundo. Quanto à origem do amor ao próximo, se é possível encontrá-lo no amor como desejo, ou se pode ser aperfeiçoado no amor *cáritas*. Em relação à atitude de reconciliação e perdão, se são relevantes enquanto fatores equilibrantes nas relações humanas; e enquanto possibilidades de propiciar uma nova forma de amor, denominado pela filósofa de *amor mundi*.

Esta problematização busca discutir o conceito de *amor mundi*, nos escritos de Arendt e seus comentadores, enquanto construção gradativa da sua caminhada; bem como, analisar a importância da reconciliação e do perdão, diante da fragilidade humana, de propensão ao erro. Neste sentido, pretendemos encontrar nos argumentos arendtianos confirmações da hipótese de que a partir de sua releitura dos conceitos agostinianos de amor, a filósofa percebeu uma nova forma de amar, que se desdobra em *amor mundi*. Esta nova forma de amor, reflete o processo de maturidade da filósofa, no decorrer das suas experiências pessoais e políticas, manifestadas através de seus escritos; considerando que a capacidade de amar, no contexto do

*amor mundi*, atravessa os espaços da personalidade, da individualidade, para alcançar o âmbito público, a comunidade, enquanto responsabilidade e respeito pelo mundo.

Desse modo, após estas considerações introdutórias, no segundo capítulo, será apresentada uma reflexão relativa à tese de Arendt (1997), **O conceito de amor em Santo Agostinho: uma interpretação em Hannah Arendt**, para análise das três formas de amor, apresentadas por esta filósofa, a partir de Santo Agostinho: amor *Eros*, *filia* e *caritas*, reinterpretados por Arendt como: amor como desejo, amor ao próximo e *amor mundi*. Nesta sessão, também farão parte da análise, contribuições de Agostinho, considerando que o tema em questão - amor, está presente em toda a sua filosofia, principal fundamento de análise da filósofa. Em seguida, no terceiro capítulo, **Amor nas relações sócio-políticas: reconhecimento, reconciliação e perdão na concepção arendtiana**, buscando analisar o reconhecimento enquanto caminho para o diálogo na esfera pública, no sentido de preservação da dignidade humana e fortalecimento da noção de respeito e de amor pelo mundo. No contexto da reconciliação, o indivíduo é desafiado a encontrar uma maneira de se relacionar com o mundo, compreendendo-o, perdoadando-o e reconciliando-se, com senso de pertencimento e responsabilidade política, no sentido de acolhida e renovação enquanto casa comum; bem como refletir o perdão enquanto possibilidade de um recomeço. No quarto capítulo, **Amor mundi em tempos sombrios**, analisamos se há possibilidade de cuidado com o mundo, no contexto do antissemitismo, do imperialismo e do totalitarismo; numa percepção de contínua preocupação da filósofa em relação ao mundo dos homens, de ação política e compreensão deste espaço, enquanto casa comum, onde não há espaço para fronteiras limitantes. E por fim, no último capítulo, **Amor mundi na vita activa: um cuidado com o mundo**, a partir de *A condição humana*, analisamos o mundo sob três perspectivas: enquanto espaço natural de trabalho, enquanto artifício humano através da obra, e enquanto mundo aparente, através da ação política dos homens. Assim, buscamos verificar como o conceito de *amor mundi* é apresentado em algumas obras da filósofa, entendendo o amor enquanto dimensão prática, refletida no ser-com-o-outro. Por fim, nas considerações finais, apresentamos os resultados alcançados nesta pesquisa, levando em conta a noção de amor mundi e sua relevância nos escritos da filósofa.

## 2 AMOR EM SANTO AGOSTINHO: UMA INTERPRETAÇÃO EM HANNAH ARENDT

Neste capítulo busca-se perceber o conceito de amor, a partir do próprio Agostinho, com base em suas obras, sobretudo, *Confissões* (397-398); bem como, através da interpretação deste tema, sob a perspectiva de Arendt (1997), tendo como base principal, a sua tese de doutorado, *O Conceito de Amor em Agostinho: um ensaio de interpretação filosófica*<sup>1</sup>. Para tanto, vale refletir na abordagem desta temática: amor, questão ética, tão ampla em significados e expressões, manifestadas por inúmeros filósofos, poetas, romancistas, juristas; enfim, por pessoas simples, importantes; leigas e cultas; marcadas pelo amor ou pela ausência dele, ainda que, percebendo-o de forma distinta, a partir de suas próprias vivências. Portanto, será analisada a abordagem arendtiana e agostiniana, no que diz respeito às três formas de amor que se expressam em nível de profundidade nas mesmas formas de amar: o amor *eros*, enquanto amor como desejo; o amor *filia*, enquanto amor ao próximo e o amor *caritas*, enquanto amor ao mundo. É nesta terceira forma que o amor pode ser manifestado enquanto responsabilidade social, refletida no reconhecimento, na reconciliação e no perdão.

Neste primeiro ensaio, Arendt busca analisar a abordagem agostiniana acerca do amor, relacionando-o à diversas questões da existência humana, como: felicidade, vida, morte, medo, desejo, cobiça, alegria, solidão, bem, mal, fé, eternidade, perdão, destacando a questão dos relacionamentos, tendo como base o amor. Portanto, a filósofa apresenta: “três sistemas conceptuais nos quais o problema do amor desempenha um papel decisivo, e relacionará [...] com a questão do sentido e da significação do amor ao próximo” (ARENDR, 1997, p. 7). Assim, o amor é apresentado sob três perspectivas, correlacionadas entre si: 1. O amor como desejo; 2. Criador – criatura; 3. A vida em sociedade. Neste sentido, vale ressaltar que a filósofa buscava analisar criticamente os escritos de Agostinho, afastando-se do viés religioso e enfatizando o filosófico, qualidade inerente àquele teólogo. Assim, explica que:

No que diz respeito ao segundo ponto, as nossas análises manter-se-ão em grande parte alheias à submissão do ponto de vista do dogma de Santo Agostinho à autoridade das Escrituras e da Igreja, porque por princípio são

---

<sup>1</sup> Este é o título original da tese de Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch eine philosophischen Interpretation*, 1929; que traduzido na literalidade, seria: *O conceito de amor de Agostinho: uma tentativa de interpretação filosófica*.

livres em relação aos dogmas em sua essência e no seu sentido (ARENDR, 1997, p. 9).

Arendt (1997) buscava evidenciar sua postura de livre interpretação dos escritos agostinianos, no sentido de poder refletir com ou contra o autor e posicionar-se de modo independente, diante do aspecto religioso dos textos. Entretanto, a filósofa, na sua releitura do amor agostiniano, ainda que ressignificando-o, não se afasta da base que o fundamenta: o mandamento cristão, apresentado nos versículos 36 a 40, do capítulo 22 de Mateus<sup>2</sup>, que consiste, basicamente, no amor a Deus, amor ao próximo e amor a si mesmo. Na filosofia agostiniana, o amor está presente em todos os seus escritos, tendo Deus como a máxima deste amor e o amor ao próximo como uma expressão do amor a Deus:

Que ninguém diga: 'Não sei o que amar'. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. [...]. Se Deus é Amor, Deus ama deveras quem ama o amor. E necessariamente ama o Amor quem ama o próximo (AGOSTINHO, 2014, A Trindade, VIII, 8, 12).

O amor a Deus, segundo o Bispo de Hipona, é o caminho para a felicidade, pois habilita o indivíduo a expressá-lo através de tudo o que deve ser amado, conforme afirma Lima (2020, p.138): “Se a vida feliz está conectada ao amor, a ética de Agostinho é uma ética do amor. Não é possível ser feliz sem Deus, e não é possível estar com Deus e não amar.” Assim, neste capítulo, será analisada a interpretação de Arendt quanto ao conceito de amor em Agostinho, no que se refere à tríade do amor; e como estas formas de amar se dialogam entre si.

## 2.1 AMOR EROS, ENQUANTO AMOR COMO DESEJO (*AMOR QUA APPETITUS*)

Amar e desejar faz parte da existência humana. Mas, diante da constante inquietude do indivíduo, uma das muitas questões levantadas por Agostinho (1998b, Solilóquios A Vida Feliz. I, II) foi: “o que há de ser amado?”<sup>3</sup>, nesse processo de

<sup>2</sup> 36 «Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?» 37 Jesus respondeu: «**Ame ao Senhor seu Deus** com todo o seu coração, com toda a sua alma, e com todo o seu entendimento. 38 Esse é o maior e o primeiro mandamento. 39 O segundo é semelhante a esse: **Ame ao seu próximo como a si mesmo**. 40 Toda a Lei e os Profetas dependem desses dois mandamentos.» (Bíblia Jerusalém. Ed. Paulus)

<sup>3</sup> Na Patrística 11, o filósofo reflete, através de diálogos, a respeito de diversos temas. Esta pergunta: “**O que se deve amar?**”, pode ser sintetizada pela sua principal resposta “nada mais amo além de Deus e a alma”, inserindo neste contexto, todos os homens.

contínua busca pela felicidade, qual o objetivo do desejo, quanto ao que deseja amar e o que deve ser amado? Segundo o filósofo é para Deus e para a alma de todos os homens que o amor deve ser destinado. O amor como desejo, segundo Arendt, foi a única definição de amor da filosofia agostiniana: “amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma” (ARENDR, 1997, p. 17). Nesta abordagem verifica-se o desejo como um nível do amor desordenado, quando o indivíduo ainda não consegue discernir o que realmente merece ser amado e em que intensidade, bem como, quanto ao “que cada um entende por felicidade e pelos bens que levam a felicidade” (ARENDR, 1997, p. 19). Neste sentido, o bispo de Hipona ressalta dois critérios que devem ser observados em relação aos bens - o uso e a fruição:

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas. [...] Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado (AGOSTINHO, 2002, A Doutrina Cristã, I, 3,3; 4,4).

Observa-se que, a ética agostiniana é ancorada no amor, buscando sempre conduzir o indivíduo ao entendimento e procura da verdadeira felicidade, que: “só é possível quando usamos das coisas criadas, ou seja, dos bens temporais para alcançar as realidades eternas” (LIMA, 2020, p.148). Nesse contexto, é amando de forma ordenada, sem deixar-se seduzir pelos bens menores e frívolos, que o homem encontra seu lugar de repouso, orientando o amor daquilo que será usado para alcançar àquele bem a que se deve fruir. Acerca das coisas criadas, Agostinho afirma que: “Deus não te proíbes amar essas coisas, não quer, entretanto, que faças consistir tua felicidade em amá-las. Deves estimá-las e louvá-las para amares mais o Criador” (AGOSTINHO, 1986, Comentário da primeira epístola de São João, II, 11).

Deste modo, o filósofo defende o amor a Deus – Criador, como o nível mais elevado, em relação ao que deve ser amado; qualificando-o como o bem mais precioso a que se deve desejar; considerando o desejo como expressão da vontade e do querer, do qual, pode emanar, de forma ordenada e consciente outras formas de amar, primadas por valores eternos, em detrimento dos bens temporais. Portanto, o que deve ser desejado é uma escolha, determinada pela vontade. Neste sentido, Gilson argumenta que:

Todos os movimentos sensíveis da alma se reportam às quatro paixões fundamentais; o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar; o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade (GILSON, 2007, p.253.).

É importante observar que a vontade humana está na base de todas suas ações, inclusive, no que se refere aos seus sentimentos, desejos e buscas pelo conhecimento. Desse modo, na concepção agostiniana, o amor pode se manifestar de diversas formas, enquanto exercício da vontade, que atua como força ativa, no direcionamento de cada escolha, cada sentimento, cada aprendizado, cada memória, enfim. Portanto: “se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor” (GILSON, 2007, p. 257).

Em concordância com Agostinho, Gilson entende o amor como uma inclinação natural para o bem que, uma vez alcançado, repousa em seu lugar próprio. Segundo o hiponense, todo corpo ocupa um lugar próprio, com base no seu peso, a exemplo da pedra que desce, do fogo que sobe, do óleo, da água, da terra, do ar, cada um é movido pelo seu peso para se acomodar em seu lugar, de forma ordenada. Afirmando o filósofo: “meu peso é meu amor: ele me leva por onde for levado. [...] Subimos as subidas no coração e cantamos os cânticos dos degraus. [...] Lá nos colocará a boa vontade” (AGOSTINHO, Confissões, 2017, XIII, 10, p.377).

Arendt explora a concepção agostiniana de amor como um *appetitus* (desejo, vontade, ânsia), que se move em duas direções: “o indivíduo não apenas se orienta em relação ao bem-amado, mas em relação a si mesmo como ser desejoso, às suas expectativas” (SANCHES, 2019, p.72), tendo como foco principal, neste movimento, a busca pela felicidade. Portanto, este amor direciona o indivíduo para um mundo que ele conhece, e que:

[...]. Está ligado por um movimento de retorno ao homem que conhece o bem e o mal (*malum*) do mundo e que se esforça para viver feliz (*beate vivere*). É a partir desta atitude fundamental, o querer ser feliz (*beatum esse vele*), que é determinado o respectivo bem de cada desejo. O desejo, ou ainda mais o amor, é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem (ARENDR, 1997, p. 18).

O amor como desejo se realiza no alcance do bem desejado, mas a felicidade de alcançá-lo gera o medo de perdê-lo, e não alcançá-lo, faz persistir o desejo, conduzindo o indivíduo a um estado de inquietude e medo que ameaçam sua possibilidade de vida feliz. Assim, a própria vida terrestre torna-se num fator limitante, diante do temor da morte, de modo que, livrar-se do medo se faz em alvo do amor enquanto desejo. Diante da ameaça de perder tudo - os bens e a própria vida - a eternidade se apresenta como bem absoluto. Portanto: “o bem ao qual o amor aspira é a vida, e o mal que o medo afasta é a morte; a vida feliz é a vida que não pode ser perdida” (ARENDDT, 1997, p. 19). Conforme concebe Agostinho, o que pode promover felicidade é a vida que é eterna, porque não pode ser perdida. Com isso, Arendt compreende que, ao voltar-se para o que é eterno, há uma relativização dos bens do presente:

O bem, que só deve ser compreendido como um correlato do amor definido como desejo, e que para a vida mortal não tem sentido, é projectado para fora, começando após a morte, é o presente que constitui o futuro absoluto da vida terrestre. [...]. É a partir do conceito de bem assim definido, a partir da eternidade, que o mundo e a temporalidade são desvalorizados e relativizados (ARENDDT, 1997, p. 22).

Young-Bruehl relata que Arendt, em sua análise do conceito de amor como desejo, percebeu contradições em Agostinho, sobretudo, quando este afirma que: “a eternidade é desejada como um objeto futuro. Mas Agostinho concebia a eternidade como um agora, [...] no qual passado e futuro se encontram e desaparecem, um presente intemporal” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 428). Assim, se torna necessário, afastar-se do mundo e de todos os seus bens temporais; todavia, o mesmo defende que possui esperança segura num futuro eterno, o que parece incoerente na percepção arendtiana.

No que concerne ao diálogo entre as formas de amar, a filósofa pondera que o amor como desejo, se encontra na base do *caritas* e do *cupiditas*, o que os diferenciam é o objeto a que dirigem sua aspiração. O amor caridoso e a cobiça estão presentes na filosofia agostiniana, sendo a cobiça considerada como falso amor, mundano e corruptível, e a caridade, como amor justo, voltado para a eternidade. Desse modo:

Não é pelo facto de ser amado que o mundo é mal e que o desejo se transforma a si mesmo em cobiça, por que orienta-se para o de fora; é este, o de fora enquanto de fora, que o torna escravo. A liberdade é ser livre do medo e reside na autonomia. [...] a caridade é livre precisamente por que não tem medo (ARENDDT, 1997, p. 28).

Assim, a cobiça é dependente daquilo que deseja, tornando-se escrava do medo, da insegurança, na busca pelo que está fora de si, enquanto distancia-se de si mesmo, portanto: “Vivendo na cobiça, o homem torna-se mundo” (ARENDR, 1997, p. 28). Logo, sendo os bens perenes, mutáveis e não confiáveis, é a vida que deve ser buscada como o bem do desejo. “O amor concede pertença, e o amor de Deus concede a pertença à eternidade” (ARENDR, 1997, p. 29); neste sentido, Arendt percebe que o amor enquanto desejo é diferente do amor ordenado, onde o próximo tem o seu lugar ao lado do eu, podendo ambos fruir de Deus.

## 2.2 AMOR *FILIA* ENQUANTO AMOR AO PRÓXIMO (*DILECTIO PROXIMI*)

Na segunda parte da sua tese (*Creator – criatura*), Arendt analisa o amor numa relação de dependência da criatura pelo Criador, considerando a fé como conceito central na vida do indivíduo, sob a ótica de Agostinho. Nesse contexto da criatura originada no Criador, a filósofa ressalta a importância da memória, assegurada pela *beata vita*, entendendo que a vida feliz não deve ser lembrada apenas como passado, mas, também, como uma probabilidade do futuro, onde o passado é uma experiência que pode ser refeita. Assim, considera que: “É apenas porque [...] nos recordamos de um passado que precede tudo o que é terrestre e mundano que a vida feliz se pode tornar no fundamento de toda aspiração humana” (ARENDR, 1997, p. 67). Nesta conexão entre desejo, felicidade, memória, que se volta para o Criador, a filósofa tece um caminho analítico quanto à origem do amor numa perspectiva filosófica, destacando o amor ao próximo (*dilectio proximi*), a partir do mandamento cristão que fundamenta o argumento teológico-filosófico de Agostinho: “Ame ao Senhor seu Deus com todo o seu coração, com toda a sua alma, e com todo o seu entendimento. [...] Ame ao seu próximo como a si mesmo”, descrito em Mateus, capítulo 22 e versículo 37-39 (Bíblia Jerusalém).

Santo Agostinho se refere a este mandamento como a lei do amor, quando afirma: “o fim do preceito é o amor (1Tm 1,5), mas esse amor é duplo. Tem por objeto a Deus e ao próximo” (AGOSTINHO, A Doutrina Cristã, I, 26, 27). Neste sentido, o filósofo ressalta que o amor a si mesmo já se encontra implícito neste preceito, bem como, já coexiste com o indivíduo enquanto lei natural, de modo que, ressalta a abrangência do amor a si e ao próximo, enquanto alma e corpo, sendo o amor de Deus superior a tudo, como base para todo o amor.

Arendt reflete a questão do amor, enquanto mandamento teológico, considerando ser este precedido por uma lei que já vem gravada no coração do homem, conforme argumenta:

O mandamento explícito do amor ao próximo é pois ele próprio precedido por um outro mandamento, independente de toda revelação divina tal como foi realizada em Cristo; trata-se dessa lei inscrita nos nossos corações [...]. O mandamento cristão reforça esta lei (natural) e, assim, apenas reconduz o ser-conjunto dos homens à sua singularidade mais perfeita, onde são eliminados todos os crimes. Podemos, portanto, delimitar de forma não dogmática o quadro da nossa interpretação de duas maneiras: por um lado, interrogando essa esfera pré-teológica, por outro, procurando apreender aquilo que a interpretação de Santo Agostinho inclui de especificamente novo na formulação cristã (ARENDR, 1997, p. 9-10).

Qual a necessidade de uma lei divina, quando já se encontra registrada em nossa consciência uma lei natural, questiona a filósofa. Entretanto, acolhe o argumento agostiniano de que, a corrupção humana incapacita o indivíduo, de modo que, este não percebe sua própria consciência, tornando-se importante a autoridade da lei de Deus, enquanto comando exterior, de modo que: “um duplo guia é-nos necessário para aprender: o da autoridade e o da razão” (ARENDR, 1997, p. 9-10). Neste sentido, a filósofa lembra que a esfera pré-teológica contribui para a apreensão do amor como desejo e da relação da criatura com o Criador, na sua origem. E expõe, na esfera teológica, o amor ao próximo, que abrange o amor a Deus, bem como o amor ao próximo como a si mesmo, notando que Santo Agostinho, de forma muito particular, reafirma esta conexão, ao próximo e a si mesmo, em todas os seus registros acerca do tema. Assim, enfatiza, em sua investigação, esta forma de amar, no sentido de entender como se efetiva, na ótica cristã, este amor ao próximo; ou seja, qual a importância desse próximo para o cristão que se afasta do mundo e do desejo. Desse modo, sua análise em relação ao amor ao próximo, circunda toda a sua tese, que se encontra distribuída em três partes:

[...] os três sistemas conceptuais, nos quais o problema do amor desempenha um papel decisivo, e relacionará cada um destes sistemas precisamente com a questão do sentido e da significação do amor ao próximo. Como o amor ao próximo, mandamento cristão, depende do amor por Deus na comoção da fé e na nova posição que daí decorre face ao próprio si, cada uma das duas primeiras partes deve partir da questão seguinte: o que é que significa amar a Deus e amar-se a si mesmo? (ARENDR, 1997, p. 7-8).

A concepção arendtiana, constrói um percurso de compreensão do amor, em sua aplicabilidade, permeado por muitas ponderações. Dentre estas, a questão do

amor a Deus, ao próximo, a si mesmo e ao mundo; quanto à forma como poderia se efetivar. Entendendo que, ao amar a Deus, o mundo se torna em deserto, já que tudo que é mundano deve ser rejeitado, portanto esse amor cristão poderia implicar em aborrecer ao mundo. Logo, é possível que o próximo que se encontra no mundo e o mundo como lar se tornaria ignorado e, neste processo, como amar a Deus e a si mesmo, se para amá-lo é preciso renunciar a si?

Todavia, é possível perceber, no contexto agostiniano, que o preceito de amar a Deus e ao próximo como a si, evidencia uma postura do indivíduo ante sua prática de fé, onde o afastar-se do mundo refere a uma fuga do que é corruptível, do que o separa de Deus. Neste sentido, o que deve ser amado, segundo Agostinho: Deus e a alma devem ser o foco do nosso amor, enquanto bens que se projetam para uma vida futura. E na lei do amor, ressalta um amar ao outro por inteiro - alma e corpo: “se tu te consideras por inteiro, isto é, alma e corpo, e se consideras o próximo por inteiro, [...] observarás que nenhuma categoria de objeto a amar foi omitida nesses dois preceitos” (AGOSTINHO, A Doutrina Cristã, I, 26). Neste contexto, vale refletir a perspectiva agostiniana quanto ao próximo que deve ser amado:

Estende o teu amor aos que te estão próximos, mas, na verdade, ainda não chames a isso estender. Porque é a ti mesmo que amas, quando amas os que te estão estreitamente unidos. Estende o teu amor até os desconhecidos que não te fizeram nenhum mal. E vai mais longe ainda. Chega até a amar os teus inimigos (AGOSTINHO, 1 Ep. S. João, VIII, 4).

Agostinho argumenta aqui, de modo imperativo, quanto à necessidade de amar ao próximo, de forma racional e ordenada, tendo como base o amor de Deus e como desafio, o exercício contínuo do ato de amar, no sentido de ampliar-se em extensão, até os inimigos e elevar-se em qualidade, através do amor caridoso, enquanto ação volitiva em direção ao Criador. Entretanto, Arendt interpreta este contexto, de forma diferente, mesmo qualificando este amor ao próximo - que alcança até os inimigos -, como uma força do amor, ela referenda o próprio Agostinho, quando afirma que: “neste amor ao próximo, não é exatamente o próximo que é amado, mas o próprio amor” (ARENDR, 1997, p. 117). Desse modo, a filósofa questiona quanto à importância do próximo, que mesmo nesta extensão, ainda é suprimida, permanecendo este em isolamento.

Arendt aborda o amor ao próximo, enquanto atitude que nasce da caridade, um dever de amar ao outro como Deus ama, e amar ao outro como a si mesmo,

considerando o amor mútuo como uma determinação da lei, em relação ao comportamento dos homens entre si, e o mundo como deserto, já que o mundo deve ser rejeitado. Assim, o amor é visto como: “o espírito de todos os mandamentos particulares; [...]. Desde logo, o seu cumprimento depende da graça de Deus; poder amar o próximo depende do amor de Deus” (ARENDR, 1997, p. 113). Entende a filósofa que para amar a Deus é preciso renunciar a si mesmo e a tudo que é mundano, inclusive os próprios laços e relacionamentos construídos, resultando num amor ao próximo que é separado de todo amor carnal, um amor que não é pelo que o outro representa, não se destina ao próximo, deriva de uma ordem de Deus. Neste sentido, Carneiro comenta que:

O amor ao próximo é o que liga o homem de fato ao mundo do Criador, pois nele é que se exprime o amor a Deus. Será, pois, no amor verdadeiro, na caridade, que se pode refazer a ligação com o mundo de acordo com a vontade do Criador, amando a todos os homens sem distinção, pois a renúncia ao mundo faz percebê-lo como um deserto, [...], onde não prevalece a cobiça, a inveja e o desejo de posse (CARNEIRO, 2007, p.41).

O amor ao próximo se efetiva na renúncia de si, quando o indivíduo já se reconciliou com Deus e com sua condição de criatura, sendo capaz de afastar-se do mundo e de si mesmo, enquanto ser-do-mundo. Assim, a partir desta relação criatura-Criador, Arendt questiona, como o outro pode ser compreendido como um próximo, num amor que renuncia a si e ao mundo, se a criatura se encontra isolada? Mas na caridade social, sob uma outra perspectiva, a filósofa consegue perceber o próximo:

[...] o outro é reencontrado enquanto próximo na caridade social (*caritas socialis*), e isto devido a pertença originária dos homens uns com os outros, instituída na descendência histórica de Adão, comum a todos. Nesta pertença que é, não restam dúvidas, do mundo, o próximo adquire uma certa importância, mesmo no amor que renuncia a si próprio (ARENDR, 1997, p. 115).

Este amor *caritas* se manifesta na dimensão do mundo, quando a criatura percebe seu próprio ser e o outro, sendo capaz de amar a todos os homens, sem distinção, no mesmo amor que ama a si mesmo; resultando em amor fraterno. “A condição para uma compreensão justa do próximo é a compreensão justa de si mesmo. [...] onde me asseguro da verdade do meu próprio ser que posso amar o próximo no seu verdadeiro ser [...] de criatura” (ARENDR, 1997, p. 117). Nesse contexto do amor fraterno, o próximo é alcançado por um verdadeiro afeto, que não se limita apenas a um dever cristão, mas implica numa atitude voluntária que pode se

qualificar como relação interpessoal propiciada através do exercício volitivo de amar ao próximo.

### 2.3 AMOR CARITAS: O QUE SE DEVE AMAR?

Caridade é um termo que se origina do latim, *caritas*, enquanto sentimento de afeto e generosidade e, sobretudo, como uma virtude cristã que tem como base o preceito cristão: “Ama o próximo como a ti mesmo”; e, no grego, *charis*, significa graça, um amor gracioso e benevolente. Na verdade, a aplicação deste conceito se amplia, sobretudo, no contexto teológico, moral e religioso, enquanto forma de amar - *Cáritas*, que deve estender-se a todo o próximo, e deve ser acolhido na condição de mandamento cristão.

A caridade corresponde ao amor num nível mais elevado, ordenado através da virtude, que direciona o indivíduo ao exercício do amor com equilíbrio, sendo capaz de priorizar o que deve ser amado e em que intensidade; estabelecendo uma hierarquia do amor, conforme reflete Agostinho:

Vive santa e justamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém o amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (AGOSTINHO, 2002, A Doutrina Cristã, I, 28).

Observa-se que Agostinho, neste contexto, ressalta o amor como resultado de uma atitude justa e racional, capaz de discernir o que é digno de ser amado, ressaltando a importância das pessoas, em detrimento dos bens temporais, e o amor ao próximo como um preceito da caridade, afirmando que: “não houve necessidade de ser dado ao homem o preceito para amar-se a si próprio” (AGOSTINHO, 2002, A Doutrina Cristã 2002, I 26), porque já é intrinsecamente natural, mas o mandamento é de duplo amor: a Deus e ao próximo. Mas, quem é o próximo? A ética agostiniana entende como próximo, a todos os homens. Deste modo, quando o benevolente estende sua mão ao necessitado e ajuda-o na sua carência, a caridade começa, conforme afirma:

Eis por onde começa a caridade [...]. Que a caridade já mova tuas entranhas, a fim de te fazer agir, não por ostentação, mas por superabundância de

misericórdia; vinda do fundo do coração. Que a caridade te torne atento à miséria em que está imerso teu irmão (AGOSTINHO, 1986, Ep. João, V, 12).

O amor caritas, se manifesta, neste sentido, enquanto resultado de uma verdadeira forma de amar, que: “envolvida na própria experiência individual, auxilia no amadurecimento da faculdade do querer presente no amante e que culmina, por fim, no amar corretamente” (SANCHES, 2019, p. 64). Desse modo, a caridade se manifesta num movimento inverso, exercendo sua vontade compassiva de amar o outro pelo outro, de forma não egocêntrica, amando o que se deve amar, conforme considerações de Gilson:

A caridade é o amor pelo qual se ama o que se deve amar. Como ela é o amor, a caridade deve poder ser assemelhada a um dos pesos que arrastam a vontade em direção a seu objeto [...]; a caridade tende para Deus, que é uma pessoa, enquanto o corpo tende para seu lugar natural, que é uma coisa. Ora, não amamos uma pessoa como amamos uma coisa, pois amamos as pessoas por si mesmas (GILSON, 2007, p. 262).

A partir da concepção agostiniana, Arendt (1997), relaciona o amor caridoso (*caritas*), ao amor como desejo (*appetitus*): o primeiro, enquanto aspiração pela eternidade, e o segundo, enquanto cobiça (*cupiditas*), que se prende àquilo que é temporal, portanto, mundano. Portanto, estas duas formas de amar emanam do desejo, o que as distingue é o objeto. Enquanto a caridade se volta para o eterno, a cobiça busca o que é corruptível, de modo que: “o amor é a mediação entre o que ama e aquilo que ama<sup>4</sup>; o que ama nunca está isolado daquilo que ama, isso pertence-lhe” (ARENDR, 1997, p. 25). Conforme relata Arendt, o isolamento é superado quando o bem desejado é alcançado, mas, para garantir a liberdade é necessário optar pelo desejo certo (*caritas*) e abdicar de tornar-se um habitante deste mundo, para poder habitar no mundo futuro. Daí a questão: “Se há vida na caridade, o mundo transforma-se num deserto em vez de um em casa, está vazio e é alheio àquilo que o homem procura” (ARENDR, 1997, p. 25).

Neste contexto, segundo Arendt, o amante caridoso, buscando encontrar-se, se volta para o que é eterno - onde não precisa temer a morte - para buscar o bem da vida, que se encontra para fora do mundo: “É apenas na relação com Deus e num

---

<sup>4</sup> O que é o amor ou a caridade, tão louvada e exaltada pela Escritura, senão o amor do Bem? O amor, porém, supõe **alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor.** O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama é o que é amado? Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnavais (AGOSTINHO, A Trindade, VIII,10, 14).

devir absoluto que o si mesmo encontra uma permanência” (ARENDDT, 1997, p. 30). Então, o presente terrestre é esquecido para dar lugar a uma expectativa de vida futura – um eterno presente. Assim, encontrar a Deus implica no acesso à eternidade, uma vida feliz e segura longe da morte. Conforme registra Hannah:

O esquecimento enquanto tal é um fim existencial. Encontrá-lo é também encontrar Deus. No desejo de eternidade que é amar, esqueço-me de mim mesmo. O desejo, que encontra a sua origem na retrospectiva em si, pela correlação com a vontade de ser feliz, transforma-se e esquece-se naquilo que deseja. Aquele que deseja já só existe no desejo. Aquele que ama na caridade já só está na eternidade futura (ARENDDT, 1997, p. 31-32).

Desse modo, há uma mudança de configuração no amante caridoso, que deixa de se reconhecer como um mero mortal e se esquece de si mesmo para seguir o seu amor, conforme afirma a filósofa: “A caridade faz a ligação entre o homem e Deus do mesmo modo que a cobiça liga o homem ao mundo” (ARENDDT, 1997, p. 33).

#### 2.4 KÉNOSIS: COMPAIXÃO E AMOR PELO MUNDO

*Kénosis*, consiste em uma forma especial de amor ao mundo, enquanto criação e humanidade, emanado de Deus, que numa relação amorosa com seu Filho, “esvazia-se, comprime-se, abrindo espaço em sua infinitude para a existência de sua criação, seu outro, finitude destinada a ser amada” (SAMPAIO, 2017, p.16). A *kénosis* compreende o mais alto nível de revelação do Deus Trino, no eterno amor interpessoal divino. E manifesta-se através de Jesus, como Verbo encarnado que, de forma plena se revelou como um modelo de amor, obediência, humildade, esperança, fé e de compaixão, doando-se a si mesmo por amor. Segundo Agostinho:

Que maior causa pode haver da vinda do Senhor senão mostrar-nos Deus o seu Amor? E brilhantemente o demonstrou [...]. Porque a caridade é o fim do mandamento e o pleno cumprimento da Lei: para que nós também nos amemos uns aos outros e assim como Ele ofereceu por nós a sua vida, assim também demos a nossa vida pelos nossos irmãos [...]. Se o coração entorpecido desperta ao sentir-se amado, se o que já ardia mais se ascende ao saber-se correspondido, é evidente que nada é mais capaz de despertar o amor daquele que ainda não ama que saber-se amado [...]. O amor é evidentemente mais grato quando não é perturbado pela aridez da necessidade, mas deriva da bondade fecunda. Aquele provém da miséria, este da misericórdia (AGOSTINHO, Instrução dos Catecúmenos, IV, 7).

Este amor misericordioso que emana da bondade divina, pode florescer no coração do homem enquanto atitude de gratidão, manifestando-se na doação de si

mesmo pelo outro, como reflexo desta benignidade exalada do Deus Trino, numa plena atitude de compaixão por sua criação. Desse modo: “Sendo Jesus o logos de Deus: segunda pessoa da trindade, toda a atuação de Jesus é marcada pela participação das outras pessoas divinas: Pai e Espírito” (SAMPAIO, 2017, p. 21). Sua essência divina se manifesta nas três Pessoas divinas, como um ato de amor eterno, sacrificial e subsistente. Portanto, a criação pode ser compreendida com a *kénosis* e esplendor do seu Amor eterno<sup>5</sup>:

Deus é amor (I Jo 4,8). Portanto, somente pode amar. Por isso, constitui-se de uma relação amorosa trinitária onde esvazia-se de si no outro sendo um com o outro sem deixar de ser, sem perder-se e sem que o outro se perca. Em Deus há uma *kénosis*, uma autocomunicação, auto-humilhação imanente eterna, experiência perfeita do amor que é dom, sem prejuízo para nenhuma das pessoas divinas envolvidas.[...]. Portanto, o Filho de Deus encarnado na história revela o ser profundo da trindade na economia da salvação (SAMPAIO, 2017, p. 20,21).

O principal registro da *kénosis* de Jesus foi realizado por Paulo, em carta endereçada aos Filipenses (2, 5-11), buscando orientar a comunidade a cultivar o amor e a unidade; exortando-os a refletir na realidade de Jesus, que mesmo na condição de Filho de Deus, não se julgou igual ao seu Pai, e humildemente assumiu a forma de servo, aniquilando-se, tomando a forma de homem para, obedientemente, oferecer-se em morte de cruz; segundo registro da segunda carta aos Filipenses (Bíblia Jerusalém):

5.Dedicei-vos mutuamente a estima que se deve em Cristo Jesus.\* 6.Sendo ele de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus,\* 7. mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo e assemelhando-se aos homens. 8. E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. 9.Por isso, Deus o exaltou soberanamente e lhe outorgou o nome que está acima de todos os nomes, 10.para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho no céu, na terra e nos infernos. 11.E toda língua confesse, para a glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é Senhor.

O hino *kénosis* relata, do quinto ao oitavo verso, o crucial momento da entrega, em que Jesus se desapegou de sua gloriosa expressão de Deus, esvaziando-se e humilhando-se até sucumbir, numa manifestação profunda de compaixão. Na cruz, o Filho chega ao máximo de sua *kénosis*, esvaziamento manifestado em dor e sofrimento; no silêncio, o Pai sofre pelo seu Filho, conforme afirma Sampaio:

---

<sup>5</sup> “Nós conhecemos e cremos no amor que Deus tem para conosco. Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (Primeira Epistola de João 4.16).

[...] o Espírito Santo que acolhe os abandonados e rejeitados (*o Pai e o Filho*), justifica os pecadores e vivifica os mortos. Portanto, na *kénosis* de Jesus se dá a plena autocomunicação da Trindade, ou seja, a autocomunicação do *pathos* de Deus. Nessa autocomunicação Deus assume nossa história, história de vulnerabilidade, fazendo dela sua. Na cruz de Jesus Deus triúno experimenta a máxima fraqueza, a máxima distância, a máxima fragilidade. Deus experimenta a humanidade, torna-se 'divindade humanizada'. Por sua vez, na cruz a humanidade se agiganta, compreende sua verdadeira humanidade ao experimentar, desde dentro, o amor comunicado pela Trindade que se torna seu lar. Na experiência do amor trinitário comunicado na cruz a humanidade foi tornada "humanidade divinizada (SAMPAIO, 2017, p. 56).

Desse modo, o amor de compaixão e entrega, manifestado na Cruz, é comunicado à humanidade, se tornando seu lar, seu abrigo, sob a proteção do amor divino. Segundo Xavier e Silva (2020), a *kénosis*, como amor e compaixão, desloca-se do amor criador de Deus e do esvaziamento amoroso do Filho, para o Espírito; enquanto renovação e recriação do mundo, manifestado através da responsabilidade de resguardar a Criação, enquanto inspiração, que se volta para a ética ecológica e cuidado com o mundo, pelos homens. Neste sentido, o Espírito se apresenta como o 'artista do mundo', enquanto potência que o embeleza e o aperfeiçoa, conforme considera Xavier e Silva:

A beleza ordenada do Espírito, aquela que envolve o ser humano numa relação de alteridade com o Criador e com a criação. A beleza ética em que o ser humano é, concomitantemente, colaborador, pensador e artesão do mundo. A beleza do amor que impulsiona o ser humano a sair de si para buscar o outro, para dar-se ao outro, para permitir que o outro seja verdadeiramente outro. Beleza que não combina com utilitarismo ou instrumentalização do outro, que não tem nada a ver com interesses mesquinhos e com as tragédias ambientais provocadas intencionalmente por interesses sócio-político-econômicos (XAVIER e SILVA, 2020, p. 413).

Neste contexto, a beleza ética, que ordena e que ama é capaz de salvar a humanidade e de cuidar do mundo; numa compreensão da criação como *kénosis* e magnificência do eterno amor de Deus. Xavier e Silva (2020, p. 403) afirmam que, para Santo Agostinho: "em Deus há uma relação de mutualidade e de reciprocidade de amor. Sendo assim, a compressão da Trindade como Amor significa compreender que em sua natureza íntima, Deus se revela como Amante, como Amado e como Amor". Neste contexto, Arendt também reflete a respeito do amor do Criador e da reciprocidade deste amor pela criatura, que se percebe dependente daquele que a criou:

Neste amor que escolhe, o Criador é tomado na sua relação pessoal com a criatura. A criatura reconhece-se como criatura escolhendo na caridade o Criador. [...]. Se não tivermos provado a prontidão para amar, apliquemo-nos a amar de volta. Ele amou-nos em primeiro lugar – tal não é a nossa maneira de amar (ARENDDT, 1997, p. 94).

Nesta abordagem, Arendt faz menção à primeira epístola de João, quando afirma que nós amamos porque Deus nos amou primeiro, encontrando correspondência em Sampaio (2017, p.67, 68), ao observar que: “Jesus revelando o ser mais profundo de Deus, sua essência amorosa que não cabe em si, mas sai de si em busca de relacionar-se com o seu outro, sua criação”. De modo que, na kénosis Deus se revela em Jesus, que abdicando a sua condição de Deus, se coloca em posição de igualdade com a humanidade, ou ainda inferior, ao assumir a ‘forma de escravo’. Nesta perspectiva de Sampaio (2017, p. 68): “Em seu esvaziamento Deus estabelece uma relação absolutamente profunda com sua criação; [...]: o mundo passa a habitar em Deus de forma mundana e Deus habita no mundo de forma divina”.

Portanto, na kénosis o amor de Deus é manifestado pela criatura e pela criação. A leitura arendtiana de amor, no sentido do amor mundi, compreende o amor ao mundo criado para abrigo comum de todos os homens, bem como, abrange o amor aos homens em sua pluralidade – a humanidade, enquanto impulso intrínseco e mobilizador para a ação política, no mundo e pelo mundo, com persistência e resiliência enquanto ser social que possa cuidar do mundo com responsabilidade e compromisso.

*Amor mundi*, foi uma atitude que fez parte da vida de Arendt, buscando “reconciliar-se com ele em toda a sua imperfeição e fragilidade – e a reconciliação é necessária para a continuidade da existência [...] Como podemos amar o mundo depois do Holocausto?” (HEBERLLEIN, 2021, p.13).

## 2.5 AMOR MUNDI (*DILECTIO MUNDI*): UMA INSPIRAÇÃO EM SANTO AGOSTINHO

Amor e mundo, dois termos que se convergem, na filosofia agostiniana, buscando ressaltar o que deve ser amado, diante de um duplo conceito de mundo: o terreno, caracterizado pela temporalidade da vida e da posse de bens, que podem ser perdidos; bem como, o mundo que se concretiza na posse de uma vida eterna. É importante destacar que na percepção de Arendt (1997, p. 7), o conceito de amor e de mundo em Santo Agostinho, perpassa pelos meandros de sua filosofia singular,

caracterizada por “uma acentuada mudança de seu campo intelectual”, bem como, por sua “submissão ao dogma que vai aumentando com a idade”, emanado, sobretudo, dos fundamentos da sua fé cristã. Neste sentido o conceito de mundo, para Agostinho, equivale à criação de Deus, bem como resulta da própria ação dos homens que amam o mundo: “O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo [...]. O conceito de mundo é duplo: por um lado, o mundo é a criação de Deus – céu e a terra – [...], por outro lado, ele é o mundo humano a constituir através do facto de o habitar e de o amar” (ARENDR, 1997, p.79).

Quanto à forma de amar, o mundo agostiniano apresenta-se sob duas perspectivas: “A este falso amor que se prende ao mundo e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama de cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, caridade (*caritas*)” (ARENDR, 1997, p. 24-25); levando em conta que tanto cobiça como caridade, resultam do amor como desejo, que se distinguem por sua relação com o mundo e com o tempo. No amor cobiçoso é constante a tensão entre possuir um bem e o medo de perdê-lo, entretanto, na compreensão agostiniana, para o homem ser liberto deste apego aos bens do mundo, precisa buscar pelo verdadeiro amor em Deus, conforme afirma Freitas (2012, p. 92-93): “Assim, o verdadeiro desejo é aquele que aspira a eternidade, que se redime na negação de si próprio e da sua pertença a este mundo.” desse modo, o homem transcende sua ligação com o mundo, abdicando do seu apego às coisas que perecem, para ligar-se a Deus através da caridade, amor justo que promove liberdade e se efetiva num futuro sem morte e sem medo, através do *Amor Dei*.

Na concepção agostiniana, o mundo criado por Deus e que se antecipa ao homem, também se constitui como criação humana, e portanto, como um novo início, resultante da ação volitiva e criativa do homem, no contexto de sua espacialidade e temporalidade, concebendo o mundo como o seu lar, conforme afirma: “nada chega ao mundo por acaso [...] tudo o que se realiza no mundo é em parte a obra divina e em parte a obra da nossa vontade” (ARENDR, 1997, p. 78). Assim, cabe ao homem decidir a forma de pertencimento e de amor ao mundo. No amor cobiçoso, o desejo pelo mundo, prazeres e bens é marcado pelo medo de perder a vida e tudo que foi conquistado, considerando que: “o homem mortal, que é posto no mundo [...], e que o deve deixar, faz do mundo, a ele se prendendo, um objecto condenado a desaparecer na morte” (ARENDR 1997, p. 24). Desse modo, o amor cobiçoso é refutado por

Agostinho, em defesa do amor caridoso e justo, tendo em vista que: “a caridade é livre precisamente porque não tem medo” (ARENDR 1997, p. 28).

Vale ressaltar, portanto, que o termo - *amor mundi* – muito comum na filosofia arendtiana, já se faz notar, desde sua tese de doutoramento; inicialmente se referindo ao amor como desejo, que teme o poder destrutivo da morte por afastar o homem do mundo: “Teme-se a morte porque se ama o mundo (*amor mundi*) [...]. A morte destrói a relação natural no mundo da qual o *amor mundi* é a expressão” (ARENDR, 1997, p. 95). Entretanto, a filósofa atribui uma outra conotação ao *amor mundi*, com base no amor *caritas*, ressignificando-o enquanto pertencimento e cuidado pelo espaço que habitamos, afirmando que: “Tornar o mundo mundano, amar o mundo, funda-se no facto de ser do mundo” (ARENDR, 1997, p. 79-80). Este sentimento de pertença, decorre do *caritas*, no sentido do amor quanto ao uso e fruição: “Todo o amor enquanto desejo é determinado por um fim, encontra-se incessantemente na alternativa da fruição e do uso” (ARENDR, 1997, p. 38); sendo que a cobiça está associada ao uso de alguma coisa ou de algum bem possuído, e a caridade só busca a fruição, ou seja, implica em aderir, por amor e por vontade, a uma coisa, por ela mesma.

Arendt também observa que o conceito de amor em Santo Agostinho repousa sob uma dimensão de temporalidade, em relação ao mundo presente e ao mundo da eternidade, tendo em vista a relação da criatura com o Criador e não com o mundo, conforme afirma Freitas:

Deste modo, é apenas nesta 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 com Deus como seu criador, o homem encontra o sentido imperecível de todo ser terrestre (FREITAS, 2012, p. 97).

Todavia, Arendt promove um deslocamento desta abordagem teológica de Santo Agostinho para a perspectiva política, dando ênfase ao mundo formado pelos homens que, através da aparição no âmbito público, promovem um novo início, um nascimento, que se efetiva pela ação. Diante disso, o amor *caritas* se manifesta no contexto das relações humanas e da relação de responsabilidade do homem com o mundo. Assim, Arendt observa que: “Quando Santo Agostinho fala do caráter efêmero do mundo, é sempre no mundo constituído pelos homens que ele pensa [...] e nunca no mundo como céu e terra” (ARENDR, 1997, p. 83). Desse modo, o amor pode ser apreendido sob a ótica de permanência do mundo, que subsiste á fugacidade da vida

humana, primando pelo cuidado e preservação, enquanto lar e acolhida para aqueles que nele serão inseridos pelo nascimento.

É perceptível, na filosofia arendtiana uma ascendente conscientização quanto à postura do homem, como ser político no mundo, com o mundo e enquanto responsável pelo mundo, exercendo uma relação de amor e respeito pelo mundo.

Segundo comenta Correia:

Hannah Arendt assume justamente que o mundo só se torna um lugar habitável e a convivência suportável e desejável se assumirmos por amor ou gratidão a responsabilidade por ele e se por amizade e respeito interagirmos com nossos pares. Sem isto, o mundo converte-se em um deserto, como ela assinala na conclusão de *As origens do totalitarismo* (CORREIA, 2010, p. 819).

Nesse contexto, Arendt qualifica o *amor mundi* enquanto responsabilidade política pelo mundo, levando em consideração tudo que já aconteceu, estava acontecendo ou poderia acontecer ao mundo, tendo como base sua própria experiência de vida como judia, fugitiva, apátrida, sobrevivente, dentre as inúmeras experiências vivenciadas, como sofrimento, humilhação, incertezas e muitas injustiças; mas sempre resiliente, voltada para a vida, para o pensar e agir em prol da vida, da justiça, enquanto responsabilidade pelo mundo, como uma saída possível para a humanidade.

### 3 O AMOR NAS RELAÇÕES SÓCIO-POLÍTICAS: RECONHECIMENTO, RECONCILIAÇÃO E PERDÃO NA CONCEPÇÃO ARENDTIANA

Conforme é possível verificar no capítulo anterior, Santo Agostinho em seus escritos analisa o amor, enquanto ética social que passa por processos de reflexão, e de maturidade no sentido de deslocar-se da ação do indivíduo, consigo mesmo, para uma ação com os outros e com Deus, de quem emana o amor. Desse modo, o filósofo aborda o amor como desejo (*appetitus*), que conecta o homem ao mundo, onde anseia os bens temporais, que logo podem ser perdidos. Contudo, se conscientemente ordenado, este desejo pode ser elevado à qualidade de amor ao próximo, ou ainda, de amor *cáritas*, ação volitiva que se move em direção ao Criador. Assim, Santo Agostinho percebe o amor em relação à dois mundos: este mundo terreno, da cobiça, da finitude de bens e da constante ameaça pelo medo da morte; portanto, corruptível; e o mundo futuro, da eternidade, alcançado através do amor caridoso, que liga a criatura ao seu Criador.

Neste contexto, Arendt percebe a relevância do amor, enquanto fundamento do cristianismo, elegendo o amor ao próximo, como base adequada para a vida em sociedade, por emanar do fato de que todos são criados por um mesmo Criador. Desse modo, quanto a este viver em dois mundos - da concepção agostiniana, Arendt questiona em relação ao viver-se no isolamento, na espera de uma perspectiva futura, enquanto este mundo terreno pode se constituir num lugar onde o indivíduo pode se sentir em casa. Assim, entende que, voltar-se para o mundo do futuro em detrimento do mundo terreno, implica em ignorar o que ocorre em seu entorno, onde se pode pertencer e cultivar o espaço público através do discurso e da ação. Neste aspecto, Arendt vai conceber o mundo físico como dois espaços: o espaço privado - que se dá na intimidade do lar, da família e o espaço público - que se efetiva a partir das relações sócio-políticas, representados, respectivamente, a partir do conceito grego como: *oikos* e *polis*. É nesta direção que se volta o pensamento arendtiano, conforme argumenta Kattago:

Embora Agostinho tenha sido uma influência incipiente para o conceito arendtiano de mundo, ela enfatizou mais a beleza da criação que a da criatura; apropriou-se do amor a Deus e do amor vicinal agostiniano, bem como do sentido de viver entre dois mundos, a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. Porém, muito embora Agostinho preferisse um Deus eterno ao mundo mortal, Arendt direcionou o próprio amor ao mundo (KATTAGO, 2020, p. 90).

Neste contexto, vale ressaltar que, ao perscrutar os escritos agostinianos, Arendt consegue atribuir uma outra perspectiva à questão do amor ao mundo, soando como um relevante *insight*, uma iluminação no direcionamento de sua forma de pensar a política, tendo por base o *amor mundi*; uma das principais influências da ética agostiniana aos seus escritos. Logo, a concepção de mundo é resignificada, sobretudo, enquanto esfera pública, que se difere de sociedade. Mundo, implica no espaço intermediário onde os indivíduos debatem sobre a realidade que pode ser partilhada. Neste aspecto, o amor se manifesta enquanto acolhida, cuidado e preservação do mundo, através da “capacidade de engajar-se no mundo [...], bem como a habilidade em afastar-se dos negócios mundanos, para que seja possível pensar e deliberar” (KATTAGO, 2020, p. 83), no âmbito político.

Esta filosofia arendtiana, inspirada em Agostinho, foi se consolidando à medida em que a filósofa, permeada pelo o que ocorria no mundo, e pelos desafios de sua própria vivência, enquanto judia e alemã; se vê obrigada a deixar sua pátria para viver na França, e depois, nos Estados Unidos, onde adquiriu sua cidadania, após 18 anos como apátrida. E o conceito de *amor mundi* foi sendo redimensionado, enquanto um fio condutor da filósofa, no decorrer de suas reflexões político-filosóficas, refletidas em seus escritos, sobretudo, em *A Condição Humana*, obra que aprofundou este sentido. Afirma Kattago que:

[...] desde sua tese de doutoramento sobre Agostinho até a sua obra póstuma, *A vida do espírito*, o conceito de mundo permaneceu parte integral da filosofia política arendtiana, enraizado, antes de mais nada, no diálogo que manteve ao longo da vida com Agostinho e Heidegger sobre sentir-se em casa no mundo, uma questão de pertencimento que trouxe importantes consequências para suas reflexões subsequentes a respeito da metafísica, da ética e da política (KATTAGO, 2020, p. 74).

Portanto, além do conceito de amor nas suas próprias formas de amar; algumas outras concepções agostinianas, também, vão influenciar os escritos de Arendt, a saber: a noção de natalidade, de gratidão, de amizade, de vida, a questão da memória, inclusive, enquanto reconhecimento; que contribuem, de algum modo, na forma como Arendt pensa o mundo, na dimensão sócio-política.

Neste contexto, vale refletir: como amar o mundo, enquanto reconhecimento de sua humanidade e como espaço público para o debate? E, como, reconciliar-se com o mundo, diante de suas imperfeições e fragilidades?

### 3.1 RECONHECIMENTO ENQUANTO PERCEPÇÃO DO MUNDO

Reconhecimento se constitui numa palavra muito rica em significados e pode ser aplicada em diversos contextos, em relação à coisas e, sobretudo, no que diz respeito ao ser humano, no sentido de legitimar, identificar, certificar, recompensar, agradecer, honrar, aceitar ou valorizar alguém ou algo, dentre tantos outros sentidos. No dicionário de filosofia, reconhecimento implica em “conhecer algo por aquilo que é”; bem como, ressalta o reconhecimento como “um dos aspectos constitutivos da memória, porquanto os objetos lhes são dados como já conhecidos” (ABBAGNANO, 2000, p. 836). Assim, é possível compreender a relevância do reconhecimento como base fundamental para que relações sadias possam ser tecidas entre as pessoas, através do respeito pelo outro e percepção do seu valor, da sua individualidade, das suas emoções e necessidades; no sentido de fortalecer laços sociais de estima e consideração que possam orientar a vida em comum.

Arendt faz uso deste termo em algumas de suas abordagens, sobretudo, ao reportar-se à questão do amor ao mundo, entendendo a necessidade de reconhecer a existência do vizinho e amá-lo na sua singularidade. Neste contexto, a influência do amor agostiniano se desloca da perspectiva de verticalidade, desfocando-se do que é eterno, para voltar-se para o mundo presente e temporal. A filósofa entende que, é preciso refletir quanto ao que ocorre em seu entorno, de modo que não importa a frágil temporalidade humana, o mundo continua sendo um espaço comum que precisa ser preservado, bem como o indivíduo precisa ser reconhecido, e valorizado, enquanto ser no mundo. Deste modo, Hannah não se limita à temporalidade de sua vida e se posiciona, buscando reagir, de algum modo, ao que lhe foi imposto, numa postura de amor e responsabilidade pelo mundo. O que resulta numa atitude de reconhecimento enquanto gratidão pelo mundo, assim como, no reconhecimento enquanto atitude relacional no âmbito público, efetivando-se portanto, no *amor mundi*. Mas, quando não há reconhecimento, não há amor, não há amizade, não há diálogo, não há vida; os homens se consomem na ditadura do poder, desumanizando-se e extinguindo-se, enquanto os valores da dignidade humana são aniquilados, sorrateiramente, por motivações banais.

### 3.1.1 Reconhecimento enquanto gratidão pelo mundo

O reconhecimento enquanto atitude de gratidão se faz presente em alguns escritos de Arendt, como forma de manifestação de seu amor pelo mundo, considerando o contexto em que viveu, a partir de sua trajetória para encontrar um lugar seguro no Novo Mundo. No posfácio de *Homens em Tempos Sombrios*, Lefer (2008, p. 309) relata que: “Hannah Arendt foi grata aos EUA, que a receberam como refugiada e cuja cidadania posteriormente assumiu com seriedade, mas sem perda de identidade”. Em outro contexto, quando Hannah recebeu o *Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo em 1959*, no seu discurso de aceitação do prêmio, refletia um reconhecimento do seu compromisso ético e político com o mundo:

Mas a homenagem não só nos lembra enfaticamente a gratidão que devemos ao mundo; também nos obriga a isso num grau altíssimo. Visto sempre podermos recusar a homenagem, ao aceitá-la não só nos fortalecemos em nossa posição no mundo, como também aceitamos uma espécie de compromisso em relação a ele. O fato de uma pessoa aparecer em público, e ser por ele recebida e confirmada, não é em absoluto assente (ARENDR, 2008, p. 10).

Arendt relata que não lhe foi fácil aceitar o citado prêmio, quando foi publicamente homenageada, mas, ponderou, diante do fato de que era uma cidade livre que o conferia, bem como, pelo nome que o prêmio levava. Portanto, esta homenagem, também, se estendia a Lessing, um poeta e filósofo alemão do século XVIII, que, possivelmente, nunca havia sido homenageado antes, sobretudo, diante dos alemães, de modo que soava, no âmbito público, como confirmação de sua existência, enquanto expressão de uma forma de amor ao mundo, ressaltando aí uma identificação entre ambos. Neste sentido, a premiação tornou-se num espaço propício para Arendt manifestar sua atitude de gratidão pelo mundo, bem como, para reconhecer a Lessing como alguém que celebrava a humanidade e que, a seu modo, se importava com o mundo, cultivando uma atitude crítica em relação ao mesmo e alimentando um perfil revolucionário no âmbito público, o que o conduziu à posicionamentos firmes, intolerância a preconceitos e confrontações com os favorecidos da corte alemã.

Neste aspecto, Arendt (2008, p. 11) ressalta o mundo como espaço político para o debate: “O mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário - muito mais do que os homens, [...] é hoje o objeto de maior interesse e revolta de mais

evidência em quase todos os países do planeta”. Considerando que, até mesmo nos países ocidentais mais organizados, a liberdade política tem sido percebida como uma das liberdades essenciais, pondera-se que o mundo, enquanto espaço intermediário entre os homens, não tem sido devidamente explorado, já que a liberdade está sendo utilizada, por uma considerável parte das pessoas, para se afastarem do mundo e das inerentes obrigações junto a ele. Desse modo, em vez de promover o fortalecimento do debate público neste espaço intermediário, através do diálogo, da amizade e do reconhecimento do outro; ao se afastar do âmbito político para se esconder em seu próprio eu, no conforto da sua própria individualidade, o pensar junto e a iluminação que provém da amizade política, refletida no diálogo, se tornam como uma luz ofuscada, que não é capaz de aquecer a convivência entre os homens e a construção política de novas ideias e possibilidades de avanço social, no sentido de solidificar princípios que contribuam para a preservação do mundo e da dignidade dos homens que nele habitam.

Desse modo, a importância do pensar, como forma de vida política dos homens, está sempre presente na filosofia arendtiana. O debate intenso e a discussão em torno de ideias e pontos de vista diversos, era algo que a filósofa apreciava e entendia como próprio de quem se faz presente no mundo, de modo que a gratidão pode ser refletida na ação, no pensar e no importar-se com o mundo, conforme afirma Kattago (2020, p. 89): “a gratidão pela humanidade e pelo mundo significa distanciar-se dos negócios quotidianos, parar e refletir”. Inclusive, o referido autor fala da aproximação de dois termos alemães: *denken*, associado ao ato de pensar, e *danken*, como ato de agradecer, ressaltando que os constantes negócios quotidianos consomem os homens, atendem a seus próprios interesse e ocasionam um afastamento do mundo dos Homens, onde a reflexão e o diálogo se manifestam no espaço intermediário do debate político, enquanto reconhecimento e amizade pelo mundo.

### **3.1.2 Reconhecimento enquanto atitude relacional no âmbito público**

O reconhecimento de uma pessoa, desde sua infância, é muito significativo para o seu processo de formação e, se torna uma ação contínua, progressiva no contexto das relações humanas; tanto na família, como no trabalho, no espaço educativo, em todos os grupos relacionais, cada indivíduo é, naturalmente,

reconhecido por suas habilidades, conhecimentos, valores e demais qualidades. Deste modo, o reconhecimento, também, pode ser entendido como uma atitude de amor ou amizade, denominada na filosofia grega de *philia*. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, percebe a *philia* (φιλία) com muita relevância, no contexto das relações humanas e sociais, distinguindo-a em três espécies: amizade com base na virtude, amizade com base na utilidade, amizade com base no prazer; e, ressalta que: “nas amizade que se baseiam na virtude [...] a intenção do benfeitor é uma espécie de medida, uma vez que na intenção se encontra o elemento essencial da virtude e do caráter” (ARISTÓTELES, VIII, 13, p.181-182). Neste sentido, Rocha comenta que:

Por duas razões principais, Aristóteles deu um destaque especial à *philia* em seus escritos sobre a *Ética*. Em primeiro lugar, porque a verdadeira amizade era para ele uma autêntica virtude, entendida no sentido da *αρετη* grega; e em segundo lugar, porque a amizade tinha, para os gregos, uma função importante na vida da Cidade (*pólis*), pois tinha o valor e a dignidade de uma ‘virtude política’ (*πολιτικη αρετη*) (ROCHA, 2006, p. 66).

Nesse contexto, a amizade mais comum entre os indivíduos, tende a ser a amizade interesseira ou utilitária, aproximação que se dá, visando o proveito próprio em detrimento do outro. A verdadeira amizade, portanto, cultiva a benevolência e a reciprocidade, no exercício de querer bem ao outro; de modo a proporcionar relacionamentos saudáveis entre os homens, e destes com o espaço social a que pertence. Assim, conforme comenta Arendt:

É-nos difícil entender a relevância política da amizade. [...] Mas, para os gregos, a essência da amizade consistia no discurso. Sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis*. No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. [...]. 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 apenas quando se tornou objeto de discurso (ARENDRT, 2008, p. 32-33).

É importante verificar que, é no reconhecimento do outro que a amizade se solidifica, e este reconhecimento se dá através do diálogo, que promove unidade e pertencimento entre os indivíduos. Neste sentido, vale distinguir a amizade que se dá na intimidade, da amizade no âmbito da política: no primeiro caso, Arendt (2008, p. 33) relata que: “os que consideramos nossos verdadeiros amigos, [...], são em geral as pessoas a quem revelamos sem hesitar nossa felicidade e de quem esperamos que compartilhem de nosso regozijo.” Mas, é na amizade política, que se efetiva o

discurso, quando os cidadãos saem do isolamento para congregarem-se na *pólis*; podendo pensar juntos, discutirem suas ideias e compartilharem novos saberes. O que a filósofa reconhece como mundo, espaço político existente entre os homens, capaz de uni-los e de separá-los para além daquilo que é privado, é a esfera pública. Inclusive afirma que: “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo evita que caiamos uns com os outros” (ARENDDT, 2020, p. 65).

Em termos práticos, é possível verificar a importância política da amizade nos círculos relacionais da filósofa, onde o espaço de debate sempre se fez presente, enquanto força transformadora e humanizadora do mundo, fazendo jus à sua ilustração de mundo como uma mesa, em torno da qual, a *polis* é construída. Neste sentido, Celso Lafer, aluno de Arendt, apresenta interessante contribuição no posfácio de *Homens em Tempos Sombrios*, em relação à vida da filósofa, relatando ligeiramente sobre seu reconhecimento e sua fidelidade aos amigos. Dentre estes, Heinrich Blücher, seu amigo e esposo, a quem dedicou *As Origens do Totalitarismo*, que, segundo Lafer, reflete, de algum modo, vivências do casal, bem como, opiniões de Blücher, presença marcante em sua vida nos momentos mais sombrios. Inclusive, em carta para seu amigo judeu, Kurt Blumenfeld, Arendt (2008, p. 307) confessou que: “É raro as pessoas serem capazes de se ajudar mutuamente; no caso, penso que é efetivamente verdade que nós dois dificilmente teríamos sobrevivido, um sem o outro”, numa referência à seu esposo.

Segundo Lafer: “Hannah Arendt tinha a vocação da amizade, que a experiência de refugiada, [...], aguçou e reforçou. O casal Bluncher organizou e manteve, em torno de si, uma tribo de amigos” (ARENDDT, 2008, p. 307-308). Apesar de Hannah fazer distinção conceitual entre os amigos da intimidade e os amigos da *pólis*, é importante observar que, os bons amigos cultivados, eram, sobretudo, intelectuais, de modo que atendiam à dupla qualificação, contribuindo significativamente, para o seu pensar e agir no mundo. Dentre estes, destacam-se: Karl Jaspers, indicado por Heidegger para orientação de sua tese de doutorado, em quem Arendt encontrou um suporte intelectual, e: “através de sua atitude exemplar nos tempos obscuros dos desastres morais do nazismo, permitiu a Hannah [...], reconciliar-se com aquela dimensão da tradição germânica que era legitimamente sua” (ARENDDT, 2008, p. 298). Outro amigo de destaque foi Walter Benjamim, que confiou seus escritos a Arendt para que levasse consigo para Nova York, para ser entregue a Theodor Adorno no Institute for Social

Research. Também, o romancista Hermann Broch, muito admirado pela filósofa; Mary McCarthy, que: “editou os manuscritos de Hannah Arendt, preparando a edição póstuma do seu testamento filosófico: *The life of the mind*” (ARENDR, 2008, p. 309)”. E assim, segue uma lista de muitos outros, com quem a filósofa celebrou uma amizade, não apenas no âmbito privado, mas, fortalecida, sobretudo, no âmbito público, no espaço do debate e da construção coletiva do pensamento.

### 3.1.3 Quando o reconhecimento é negado

Quando a jovem Hannah chamava a atenção para a necessidade de amor pelo mundo presente, e quanto à importância de engajamento político-social para que o mundo não se tornasse em deserto, ainda não tinha noção do terror, da brutalidade e da violência à que muitos seriam submetidos, sem nenhuma piedade. Entretanto, já prenunciava o quanto era relevante o *amor mundi*, enquanto reconhecimento e preservação da pluralidade e individualidade dos homens.

Diante da garantia de direitos humanos internacionalmente constituídos, a partir das revoluções francesa e americana, não parecia possível tamanha atrocidade, como foi, posteriormente, manifestada através das guerras, do imperialismo, e, sobretudo, pelos governos totalitários do século XX. É difícil compreender como o império do ódio e da crueldade atroz foi capaz de dissipar tantas vidas; como os indivíduos, abdicando de sua própria humanidade, planejavam friamente o extermínio de seus iguais, suplantando o que havia de mais valioso e inegociável - a dignidade humana.

#### 3.1.3.1 Os judeus na sociedade alemã: um reconhecimento buscado

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt reflete sobre diversas situações em que o reconhecimento do indivíduo foi negado, sobretudo, no que se refere aos judeus. Neste sentido, ela percebe que o antissemitismo era tão forte que, até mesmo os próprios judeus, sobretudo intelectuais, queriam escapar dos estereótipos ligados a seu povo, buscando assimilar-se na sociedade para serem aceitos e reconhecidos. Um destes exemplos relatados é o da judia alemã, Rahel Varnhagen<sup>1</sup> (1771-1833), uma mulher intelectual da sociedade, anfitriã de um salão literário, espaço

---

<sup>1</sup> Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman (1957). A biografia prévia da judia Rahel Varnhagen, foi a segunda obra de Hannah Arendt.

culturalmente privilegiado, o que lhe conferia certa notoriedade, visto que: “Sua inteligência original, inconventional e pura, aliada ao interesse pelas pessoas e à natureza genuinamente apaixonada, fez dela a mais brilhante e a mais interessante das grandes damas judias” (ARENDR, 2012, p. 100).

Arendt ressalta que, em vez de buscar a garantia de direitos políticos e civis, os judeus assimilados se contentavam com o status social, na condição de judeu “excepcional”, que se destacavam pelo talento, intelectualidade, riquezas, e ascensão social. Assim como muitos judeus do século XIX, Rahel tornou-se arrivista<sup>2</sup>, num contínuo esforço por reconhecimento e inclusão na sociedade europeia, inclusive, casou-se com um aristocrata alemão e converteu-se ao cristianismo. Entretanto, jamais se sentiu em casa no mundo. Conforme relata a filósofa:

O desdém dos intelectuais e aristocratas berlinenses pelos judeus da Europa oriental, na época em que foram anexados à Prússia, transferiu-se contra os judeus educados de Berlim, que conheciam muito bem. Esses últimos jamais recuperariam a dignidade proveniente da consciência coletiva de sua própria excepcionalidade (ARENDR, 2012, p.102).

Lamentavelmente, os judeus só eram reconhecidos por conveniência: “os ‘judeus-exceção’ endinheirados [...] eram reconhecidos pelo governo pela sua utilidade excepcional” (ARENDR, 2012, p.105). De igual modo, os judeus que eram cultos, eram reconhecidos por sua excepcionalidade. Mas, não havia garantias, na verdade, segundo Arendt, os judeus da corte, os judeus banqueiros e os judeus negociantes, nunca foram aceitos nos países ocidentais da Europa, quiçá os judeus que viviam em condições inferiores. Entretanto, a filósofa, chama a atenção para a importância da cidadania para real garantia de direitos. Neste sentido, Fry ressalta que: “a cidadania é a chave para assegurar o direito de engajamento político, e os judeus europeus, como pessoas sem cidadania, corriam grande risco durante a emergência do totalitarismo porque não a possuíam” (FRY, 2018, p. 26).

---

<sup>2</sup> “Arendt utiliza as categorias de “**pária**” e de “**arrivista**” do jornalista francês Bernhard Lazare para descrever a situação dos judeus na sociedade europeia. Se o **pária** é um outsider, um permanente excluído, o **arrivista** é um assimilado, a quem é garantida uma aceitação marginal” (KATTAGO, 2020, p. 77).

### 3.1.3.2 Campos de concentração: sequer o direito à vida é reconhecido

Em seus escritos Arendt apresenta situações em que a dignidade humana foi absolutamente ignorada e indivíduos foram totalmente subjugados, sendo submetidos à atrocidades de governos políticos totalitaristas e autoritários, no século XX. A filósofa afirma que: “Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDR, 2012, p. 581). Visto que, neste terror totalitário, o nível de crueldade ultrapassou os limites do improvável, de modo que, em muitos casos, não lhes eram possível, sequer, proteger sua consciência moral, sendo obrigados a matar seus amigos ou até indicar um de seus familiares à morte, tornando tênue a linha entre perseguido e perseguidor, destruindo todo vestígio de dignidade. Essa é a estrutura de pensamento do totalitarismo, de modo a dissipar toda possibilidade de reconhecimento do indivíduo; submetido a condições piores que um animal, sem identidade civil, sem qualquer direito, exposto à atrocidades diversas, conforme Arendt:

[...] Mesmo em seus períodos mais negros, o mundo ocidental deu sempre ao inimigo morto o direito de ser lembrado, num reconhecimento evidente de que todos somos homens (e *apenas* homens). [...]. Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada - nem a morte - lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido (ARENDR, 2012, p. 599-600, grifo do autor).

Neste sentido, os homens se tornam como mortos, mesmo em vida, já que, à medida que sua existência é negada e sua dignidade é banalizada, a pessoa moral também é destruída, visto que, nem mesmo a escolha por fazer o bem, ou por evitar fazer o mal a outrem, como não matar ou lastimar alguém, lhe é permitida. Diante de uma agressividade tão absurda, Arendt (2012, p.600) comenta que: “o mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas”. Desse modo, a crueldade do totalitarismo resultou em total desrespeito à dignidade humana, aniquilando o direito de se ter direitos. Conforme descreve a filósofa:

A agressividade do totalitarismo não advém do desejo do poder e, se tenta expandir-se febrilmente, não é por amor à expansão e ao lucro, mas apenas

por motivos ideológicos: para tornar o mundo coerente, para provar que o seu supersentido estava certo. É principalmente em benefício desse supersentido, em benefício da completa coerência, que se torna necessário ao totalitarismo destruir todos os vestígios do que comumente chamamos de dignidade humana. Pois o respeito à dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidades, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum (ARENDT, 2012, p. 607-608).

Desse modo, o reconhecimento da dignidade humana foi negado nos governos totalitários, ocasionando um total controle do comportamento humano, capaz de dissipar os limites entre a esfera privada e a esfera pública, e romper, totalmente, com o conjunto de valores ocidentais, sobretudo, no que diz respeito à responsabilidade, respeito e valorização dos homens, enquanto iguais. Responsabilidade com o mundo implica em reconhecer o direito do outro, seu poder criativo e sua capacidade transformadora de ação e de produção de algo novo no mundo.

### 3.2 RECONCILIAÇÃO ENQUANTO COMPREENSÃO DO MUNDO

Como amar um país onde homens e mulheres nasceram, cresceram, estudaram e trabalharam, e que “de repente começou a considerá-los diferentes daquilo que eles mesmos se consideram: alemães”? (HEBERLEIN, 2021, p. 81). Hannah Arendt, mesmo sendo educada por seus pais, como assimilada, desde cedo percebeu que era vista de modo diferente na escola, e foi através dos colegas que ela ficou sabendo de sua condição de judia. Então, começou a reagir, conforme relatou em entrevista com Gaus: “se você for atacado como judeu, deve-se defender como judeu, não como alemão, ou como cidadão do mundo; ou em vista dos direitos humanos, ou seja lá o que for”<sup>3</sup> (ARENDT, 1964). Desse modo, Hannah compreendeu que não fazia nenhum sentido se associar aos assimilados, portanto, quando surgiu uma oportunidade de trabalhar para uma organização sionista, cujo presidente era Kurt Blumenfeld, prontamente aceitou, se dedicando às funções delegadas; entretanto, logo depois foi presa. Assim, não demorou a perceber que, o que sempre fora sua casa, estava se tornando um lugar inóspito; além da prisão verificou que

---

<sup>3</sup> Entrevista: **O que fica é a língua materna** - Hannah Arendt (1964) - "Hannah Arendt em conversa com Günter Gaus". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ> Acesso em: 24 de abril de 2022. Segundo a tradutora Ludmyla Franca-Lipke, esta entrevista foi: "Transmitida em 1964 pelo canal alemão ZDF[...]. Entrevista completa de Hannah Arendt a Günter Gaus, [...] com legendas em Língua Portuguesa. [...] Gravada em setembro de 1964, durante a visita de Arendt à Alemanha Ocidental, [...]. A tradução para o português se deu a partir do áudio original da entrevista."

alguns de seus amigos já não eram confiáveis. Portanto, concluiu que, definitivamente, era preciso escapar de seu próprio lar. Fugiu para Paris, que ainda parecia ser um destino seguro; lá permaneceu por sete anos, onde conheceu novos amigos, inclusive, casou-se com Heinrich, até que os campos de internação se tornaram uma realidade para ambos. Assim que foi possível, fugiram para Portugal, onde por quatro meses permaneceram, até conseguir embarcar para os Estados Unidos da América. Aqui não cabe os detalhes<sup>4</sup> sobre estes dias tão sombrios; mas vale perceber as próprias impressões de Arendt, em “Nós, os Refugiados”<sup>5</sup>:

Aparentemente ninguém quer saber que a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo dos que são postos em campos de concentração pelos seus inimigos e nos campos de internamento pelos seus amigos. Mesmo entre nós não falamos sobre este passado. Em vez disso, encontramos o nosso próprio modo de dominar um futuro incerto. Uma vez que toda a gente planeja, deseja e anseia, também nós o fazemos. Excetuando estas atitudes humanas gerais, contudo, tentamos encarar o futuro mais cientificamente. Depois de tanta má sorte queremos um percurso infalível. Portanto, deixamos a terra com todas estas incertezas para trás e lançamos o nosso olhar para o céu. As estrelas dizem-nos – mais do que os jornais – quando Hitler será derrotado e quando nós poderemos tornar-nos cidadãos americanos (ARENDR, 2013, p. 9).

É possível verificar, quase um desabafo da filósofa, quanto às incertezas que vivenciava, a infidelidade dos amigos e a cruel realidade que afetava, principalmente, os judeus, bem como, dissidentes políticos, marxistas e anarquistas que, também, estavam fugindo da perseguição na Alemanha - além das mazelas a que estavam condenados milhões de judeus que ficaram para trás. Fatos que não chegavam ao total conhecimento da imprensa e que os jornais não conseguiam relatar em sua integridade. Portanto, conforme relata a filósofa, apenas as estrelas eram capazes de testemunhar, verdadeiramente, a dimensão dos horrores do totalitarismo. Diante disso, como seria possível amar o mundo, após o terror do Holocausto? Como Arendt encontrou o caminho da reconciliação?

---

<sup>4</sup> Sobre a biografia de Hannah Arendt, maiores detalhes podem ser encontrados nas seguintes obras: YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. E em: HEBERLEIN, Ann. Arendt: **Entre o amor e o mal: uma bibliografia**. Trad. Kristim Lie Garrubo. 1 ed. São Paulo. Cia das Letras. 2021. Dentre tantas outras fontes.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. **Nós, os Refugiados**. Texto originalmente publicado no ano de 1943, no jornal The Menorah Journal. Este relato foi escrito logo após a chegada de Arendt e Heinrich aos EUA, onde desembarcaram em maio de 1941.

### 3.2.1 Reconciliação como *amor mundi*

O ato de reconciliação agrega ao seu significado o amor como lógica da reconciliação, que implica em acolhida, reaproximação e restauração de vínculos com alguém, ou algo, antes distanciado. Na perspectiva arendtiana de *amor mundi*, a reconciliação pode implicar no restabelecimento de uma relação autêntica entre os homens, bem como, é possível reconciliar-se com o mundo, a partir da compreensão do mesmo, sobretudo, enquanto resgate histórico, no sentido de reconciliação com o passado. Através das impressões de Arendt, no relato, “Nós, os Refugiados”, verifica-se que vínculos foram rompidos, quando toda uma história foi deixada para trás:

Perdemos a nossa casa o que significa a familiaridade da vida cotidiana. Perdemos a nossa ocupação o que significa a confiança de que tínhamos algum uso neste mundo. Perdemos a nossa língua o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos, a expressão impassível dos sentimentos. Deixamos os nossos familiares nos guetos polacos e os nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração e que significa a ruptura das nossas vidas privadas (ARENDR, 1943, p. 1-2).

Diante desse contexto, Arendt (2008, p. 29) entende que: “Não podemos dominar o passado mais do que desfazê-lo. Mas podemos nos reconciliar com ele. A forma para tal é o lamento, que brota de toda recordação”. Desse modo, mediante este novo fenômeno político, que mudou toda a vida da filósofa, inclusive sua concepção de mundo, sua percepção moveu-se da questão do sentir-se em casa no mundo, para pensar a questão do desarraigamento e da solidão. Conforme constata Kattago, ao citar a argumentação de Arendt de que: “o totalitarismo não teria sido possível sem a profunda solidão dos indivíduos, tão característica da moderna sociedade de ‘massas’, e na qual inexistente o sentimento do seu lugar no mundo” (KATTAGO, 2020, p. 78).

Nesse sentido, do totalitarismo, não basta o indivíduo está isolado do mundo, mas, até a sua vida privada é destruída, resultando num total não pertencimento do mundo, onde o indivíduo é submetido à uma absurda condição de exclusão, sendo visto como supérfluo e dispensável no mundo. Conforme afirma Arendt: “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDR, 2012, p. 634). Desse modo, a reconciliação se faz imprescindível para que o *amor mundi* seja restabelecido. Segundo esclarece Heberlein:

Quando Hannah fala sobre amar o mundo, ela está se referindo a algo diferente do amor que existe entre as pessoas. Amar o mundo tem mais a ver com compreender e se reconciliar com ele. *Amor mundi* é uma atitude, uma direção da vontade que diz respeito a compreensão, aceitação e a reconciliação. Para conseguir viver no mundo onde o holocausto foi possível, devemos compreender e aceitar o que realmente aconteceu, assim como devemos compreender o que está acontecendo hoje (HEBERLEIN, 2021, p. 203).

Hannah se reporta ao *amor mundi* como forma de perpetuação da vida, de continuidade do existir, considerando que, o mundo subsiste à vida humana, portanto, precisa ser renovado através da partilha de experiências do passado à nova geração, no sentido de promover o exercício do pensamento e da compreensão dos acontecimentos, enquanto sentimento de pertencimento e reconciliação com o mundo, bem como, viabilização de novas possibilidades de florescimento do novo, a partir da reflexão e do exercício do juízo crítico, sob a forma de cuidado pelo mundo. Neste contexto, segundo Almeida:

Reconciliar-se com o mundo não é tudo aceitar nem conformar-se com o que passou, mas significa que temos de entrar em algum acordo com este espaço comum do qual dependemos e que depende de nós. Talvez haja coisas que não podemos perdoar, mas elas não devem, em princípio, nos fazer abrir mão da possibilidade de criar e preservar o lugar da convivência. Pensando-o podemos atribuir-lhe algum sentido. É a tentativa de compreender os acontecimentos no mundo que nos ajuda a lidar com o ocorrido de modo que não destrua a possibilidade de continuarmos convivendo (ALMEIDA, 2009, p. 160).

A reconciliação, portanto, se constitui numa forma de partilha solidária do fardo, sem fugir do passado e sem negar ou esquecer o que ocorreu, mas buscando compreender e partilhar o peso de uma injustiça, mesmo sem tê-la cometido, sendo conjuntamente responsável pelo que irrefutavelmente aconteceu, de modo a promover o restabelecimento de uma igualdade através da restauração dos vínculos, fortalecendo o espaço comum da convivência.

### **3.2.2 Reconciliação como compreensão do mundo**

Como a compreensão dos fatos pode conduzir o indivíduo ao processo de reconciliação com o mundo? Arendt percebe na reconciliação uma ponte capaz de reconduzir o indivíduo para um sentir-se em casa no mundo. Segundo afirma: “a função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é

estar em paz com o mundo” (ARENDT, 1972, p. 34). Neste sentido, compreender significa enfrentar a realidade de frente, sem subterfúgios, buscando encontrar sentido no que aconteceu:

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós - sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela - qualquer que seja (ARENDT, 2012, p.12).

Neste contexto, a compreensão dos fatos, ainda que injustos e cruéis, implica em acolhida e aprendizado, considerando a importância da memória de experiências vivenciadas como ponto de partida para a reflexão e recondução de nossas ações no mundo. Portanto, a narrativa que constitui um dos métodos de escrita arendtiana, contribui enquanto cuidado com o mundo, à medida em que, viabiliza a partilha de memórias de experiências humanas do passado para a nova geração, promovendo um sentir-se em casa, que efetiva-se no processo de reconciliação e pertencimento ao mundo. Enquanto elemento hermenêutico, a narração em Arendt, está vinculada à compreensão, conforme afirma Dias:

[...] ao narrar, há uma construção e desvelamento de sentido que traz à superfície um modo perfilado de encarar a realidade, mas que não se reduz à tentativa de recontar uma história sob um ponto de vista solipsista. Isto porque, em Arendt, a narração, ainda que provenha de um processo de pensamento particular, não é constituída como uma ideia que se desenvolve a partir de si mesma, mas ela narra para outros, há uma pluralidade pressuposta, a narração não subsume a contingência mundana e a pluralidade de nossas experiências (DIAS, 2019, p.193).

E quanto às *Origens do totalitarismo*, Arendt (1951) buscou compreender como foi possível o surgimento do regime totalitário, no século XX; diante da forma como este fato se manifestou, sem nenhum precedente; estabelecendo um novo paradigma de dominação, nunca antes vivenciado. Neste contexto, a filósofa aponta o caminho da reconciliação como disposição para acolher e recomeçar, a partir de um pensar diligente e comprometido com a realidade, buscando encontrar sentido para a compreensão dos acontecimentos. Assim, a reconciliação com o mundo, se efetiva no reconhecimento deste como nossa casa comum, em que não há mais lugar para nenhuma espécie de fronteira, que separem os seres humanos, conforme vivenciou a

filósofa, ao ser acolhida no Estados Unidos, durante a perseguição nazista. Nesse contexto, Lucas Dias afirma que:

Arendt não está buscando encontrar um fundamento científico nem metafísico que nos revele a verdade do evento totalitário, mas busca por uma possibilidade de compreensão do que ele é, daquilo que o constitui enquanto um conjunto de elementos historicamente situados, mas sem sucumbir a uma análise historiograficamente causal. Embora tanto tenha escrito e pensado sobre o totalitarismo nas décadas de 1940 e 1950, isso não a eximiu de repensar certas questões do totalitarismo quando se dedicou a refletir sobre o caso Eichmann na década de 1960. A compreensão nunca chega a um fim definitivo, sobretudo, porque ela não engendra a verdade, mas, sim, um sentido, um modo de conseguir se reconciliar com o mundo plural e contingente em que habitamos (DIAS, 2019, p.190).

A disposição para compreender, é o que defende Hannah, no sentido de reconciliar-se com o mundo, mesmo diante do inevitável, como o Totalitarismo; o que resulta de uma apreensão da realidade, que em constante mutação, nos desafia a recomeçar, no sentido de sentir-se em casa, de encontrar no mundo um lugar: “e este local não pode prescindir da lei da terra, a condição da vida política e da ação: a pluralidade humana” (DIAS, 2019, p. 211). Nesse contexto, reconciliação enquanto compreensão do mundo, pode assemelhar-se ao perdão? Como o perdão se apresenta, em relação ao *amor mundi*, na perspectiva arendtiana?

### 3.3 PERDÃO ENQUANTO POSSIBILIDADE PARA UM RECOMEÇO

A relevância da ação política, efetivada no contexto da pluralidade humana, enquanto responsabilidade com o mundo, muito presente na filosofia arendtiana, tendo como base a teia das relações humanas, manifestadas no contexto do domínio público, onde: “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmo” (ARENDR, 2020, p. 64), numa compreensão de que a nossa entrada no mundo dos homens se dá através de nossas palavras e atos. No entanto, é importante notar que: “a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir”, conforme afirma Arendt (2020, p. 233), ressaltando a imprescindível presença dos homens, conjuntamente envolvidos, para que se efetive a ação.

Deste modo, a filósofa observa que os homens tem capacidade para construir e também para destruir o que eles mesmos construíram, e assolar até mesmo, a própria natureza terrena, mas que: “nunca foram e jamais serão capazes de desfazer

ou sequer controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação” (ARENDDT, 2020, p. 288), sendo, portanto, impossível garantir ou controlar o resultado de uma ação depois de iniciada. Neste sentido, ressalta a importância da ação conjunta dos homens, como base para um posicionamento de cuidado e de responsabilidade com o mundo, mesmo estando certa de que: “[...] aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; [...] que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo” (ARENDDT, 2020, p. 289). Portanto, vale refletir: em que medida a irreversibilidade da ação poderá ser reparada, possibilitando um recomeço?

### 3.3.1 O conceito de perdão

Em *A Condição Humana*, Arendt discorre sobre as atividades essenciais à vida ativa, destacando a condição do homem que trabalha (*animal laborans*); que constrói artefatos (*homo faber*); e que pensa e se conecta a outros homens, exercendo sua capacidade de agir, na instância dos assuntos humanos. Esta partilha de palavras e atos que se configuram na atividade da ação: “embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível” (ARENDDT, 2020, p. 178), tendo em vista que, a ação se efetiva sempre em interação com a ação de outros homens, caracterizando-se portanto, por sua imprevisibilidade e irreversibilidade. É neste contexto que a capacidade de perdoar é percebida por Arendt como um remédio capaz de reparar àquilo que seria irreversível. Desse modo, a filósofa entende que:

Se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço” (ARENDDT, 2020, p. 293).

A faculdade de perdoar, portanto, é qualificada por Arendt como uma remissão plausível para a reversão do constrangimento da ação, destacando a capacidade do perdão, enquanto poder libertador, de modo a interromper o dano de um ato iniciado e dissipar as consequências, possivelmente, intermináveis, possibilitando um novo começo para quem é perdoado e para quem perdoa. Desse modo, tanto a ação quanto o perdão, estão correlacionados entre si, se efetivando na pluralidade, no âmbito dos assuntos pessoais, de modo que: “o que foi feito é perdoado em consideração a quem

o fez. [...] e é a razão da atual convicção de que só o amor tem o poder de perdoar” (ARENDDT, 2020, p. 299). Neste contexto, a filósofa reconhece o poder do amor como uma ocorrência rara nas vidas humanas, sendo este capaz de perceber com clareza, o ‘quem’ possa ser a pessoa amada, acolhendo suas qualidades e imperfeições.

Desse modo, Arendt alerta que o amor resultante da ternura entre duas pessoas, não é capaz de estabelecer uma relação no âmbito do espaço público, destruindo o espaço que se efetiva entre nós e os outros. É neste sentido que: “o amor é não-mundano [...], e é por esta razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (ARENDDT, 2020, p. 300). Nesta reflexão, a filósofa busca ressaltar o lugar do perdão no âmbito da vida pública, em detrimento do entendimento cristão de que apenas o amor pode perdoar, considerando que: “o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é no domínio mais amplo dos assuntos humanos” (ARENDDT, 2020, p. 300). Aqui, o respeito é percebido por Arendt (2020, p. 301) no contexto da: “*philia poliiké* aristotélica, [...] é uma espécie de ‘amizade’ sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa”, deixando claro que o respeito e a amizade representam este lugar do amor benevolente em relação ao perdão, no contexto político. Assim, o perdão pode ser entendido como uma ação de respeito e de amizade pelo mundo - *amor mundi*, uma renúncia que propicia a continuidade da ação.

Arendt (2020, p. 295) relata que: “O descobridor do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito essa descoberta em um contexto religioso não é motivo para levá-la menos a sério em um sentido estritamente secular”. A filósofa considera que os ensinamentos de Jesus e as experiências vivenciadas junto à sua comunidade de seguidores, não estão relacionados apenas à mensagem religiosa cristã, podendo ser aplicados em outros contextos que compreendam as relações humanas. Assim, o conceito de perdão, tema eminentemente religioso, é deslocado para o âmbito político, preservando a abrangência do seu significado, sobretudo enquanto gratuidade e remissão, conforme relata Vaz:

Perdoar denota outorgar a alguém a remissão por obrigação, erro ou crime. *Prima facie*, o perdão resulta da disposição de renunciar o ressentimento [...]: ele se direciona a um passado que não passou. Um passado que se mantém constantemente atual e, portanto, irreduzível. O sofrimento é capaz de siderar o próprio tempo – ele impede a projeção do futuro. O perdão se insere neste

contexto como modo de liberar o passado, superar o presente e possibilitar o devir. Ele re-instaura a possibilidade de novidade no mundo (VAZ, 2016, p. 2).

Destarte, o perdão se constitui numa reconciliação com o passado, uma preparação para uma nova ação no mundo através do restabelecimento do que, possivelmente, foi rompido e da restituição da possibilidade de agir. Desse modo, o perdão possui o poder de transformar, tanto o presente como o futuro, visto que, consiste numa graça concedida à alguém, de forma racional, sem exigências ou acordos, é concedido liberalmente, agindo de forma totalmente oposta à vingança. Arendt (2020, p. 298), afirma que a vingança: “atua como re-ação [...] a uma ofensa inicial, com a qual, longe de pôr fim às consequências da primeira falta, todos permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia [...] siga livremente seu curso”. Neste contexto, a filósofa ressalta o caráter mortificador da vingança, uma reação esperada e contínua que mantém os envolvidos numa prisão de ódio constante; ressaltando que o valor do perdão consiste na sua natureza de gratuidade, capaz de promover libertação, transformação, respeito, amizade e recomeços, a partir da doação ao outro de uma possibilidade de reversibilidade daquilo que era irreversível, abdicando-se de sua condição de vítima para proporcionar ao outro e a si mesmo a perspectiva de um algo novo, um novo caminho, uma nova ação. Vaz afirma que:

A principal característica do perdão é a gratuidade. [...] A gratuidade é o elemento que difere o perdão da punição ou da vingança: é um pressuposto existencial do perdão não ser objeto de troca. O perdão não comporta exigências, ao contrário da punição ou da vingança. Punir é uma reação em que se busca um equivalente à falta ou à obrigação não cumprida enquanto a vingança almeja o mesmo objetivo, mas se desdobra em uma cadeia de violência cumulativa (VAZ, 2016, p. 120).

A gratuidade do perdão promove a distinção entre perdão e punição, no sentido de que: “o perdão é a única reação que não re-age [...] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que provocou e de cujas consequências liberta [...], tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDR, 2020, p. 298). Desse modo, o ato de perdoar se volta para aquele que errou e não para o erro, libertando-o; já a punição, mesmo não sendo oposta ao perdão, visto que também busca por fim a algo iniciado, é aplicada com base no erro para corrigir alguém e desobrigá-lo de tal ação.

O poder do perdão e sua gratuidade agracia os envolvidos, libertando-os do peso da punição e das nefastas consequências da vingança, graças a Jesus de Nazaré que disseminou no Ocidente o valor desta ação e sua força de restauração no contexto das relações humanas. Em sua convivência com os discípulos, Jesus ensinou que o perdão deve ser ofertado deliberadamente, sempre que necessário: “não até sete, mas até setenta vezes sete” (Marcos 18: 21-35)<sup>6</sup>, não no sentido de quantificar, mas de qualificar o perdão como uma atitude ilimitada e verdadeira, bem como, necessária no contexto cristão: “perdoai, e sereis perdoados” (Lucas 6:37). Uma clara concepção do perdão, enquanto ação voluntária que promove o bem ao agressor, livrando-o de uma culpa ou ofensa e, neste mesmo contexto, o perdão pode ser interpretado como uma forma de amar: “Mas ao que pouco se perdoa, pouco ama” (Lucas 7.47). Ainda neste sentido: “De acordo com Antônio Boch-Veciana, a provável origem do termo provém da expressão ‘*amarai donc in perdos*’, expressão utilizada pelos trovadores que se traduz adequadamente por ‘amarás em troca de nada’” (VAZ, 2016, p. 120). Desse modo, o amor *caritas*, enquanto respeito ao outro, se torna um princípio para o perdão, uma atitude essencialmente humana, que libera, a quem perdoa e a quem é perdoado, das infelizes consequências de uma ação, instaurando algo novo.

### 3.3.2 A impossibilidade do perdão

*Amor mundi*, na filosofia arendtiana, consiste numa postura de responsabilidade pelo mundo, que se manifesta através da ação política, efetivada no domínio público, onde os homens podem mostrar quem realmente são, aparecendo para os outros através do diálogo e da partilha de ideias, no mundo comum da pluralidade humana. Desse modo, como não é possível prever o que, eventualmente, pode acontecer, depois que uma ação é iniciada, e, diante de possíveis ofensas, decorrentes da própria dinâmica na teia das relações humanas, o perdão se faz necessário, no sentido de desobrigar os homens do que fizeram sem saber, viabilizando a continuidade da vida. Portanto, o perdão é percebido por Arendt como um remédio, uma disposição para reparar um dano, no sentido de reverter os seus

---

<sup>6</sup> Então Pedro aproximou-se de Jesus e perguntou: "Senhor, quantas vezes deverei perdoar a meu irmão quando ele pecar contra mim? Até sete vezes?". Jesus respondeu: "Eu digo a você: Não até sete, mas até setenta vezes sete (Mateus 18: 21-22).

efeitos e possibilitar a continuidade da ação, sendo capaz de deter o ressentimento e desligar o agente de seu ato. Segundo a filósofa:

A alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou imperdoável (ARENDR 2020, p. 298-299).

A filósofa afirma que existem ofensas que não podem ser perdoadas ou punidas, porque: “transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem” (ARENDR, 2020, p. 299), levando em conta a gravidade da ofensa, que por si só, bloqueia a possibilidade de reparação. Neste sentido, Arendt faz menção a tradição kantiana para refletir a dominação totalitária como um mal radical, capaz de aniquilar a existência humana, tornando os homens descartáveis e supérfluos, de modo que, se faz impossível punir ou perdoar este tipo de ofensa, conforme relata:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um ‘mal radical’, [...] Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram (ARENDR, 2012, p. 609).

O ‘mal radical’ se configura como um afastamento dos princípios legais, que asseguram ao homem o direito a ter direitos, resultando em absoluta violação à dignidade humana, aniquilando a faculdade de ser, de pensar e agir, bem como, de preservar sua identidade e seu direito de existir. É no terror sem medidas e sem oposição que o ‘mal radical’ se instala; conforme reflete Arendt (2012, p. 617-618): “O terror [...]; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário”. Desse modo, a violência atingiu níveis inéditos, inimagináveis, resultando num mal absoluto, portanto, inconcebível para o perdão:

Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do

desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano (ARENDR, 2012, p. 608-609).

Conforme percebe a filósofa, foi o regime totalitário, através de seu poder destrutivo e de sua crença de que tudo poderia ser possível, que romperam os limites da capacidade de perdoar, trazendo a existência crimes absurdos, que os homens não podem punir nem perdoar. Arendt (2020, p. 299) elucida que: “O perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre um assunto eminentemente pessoal [...], no qual o que foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez”. Portanto, o ‘mal radical’ decorre de crimes contra a humanidade, destrutivos da dignidade humana e procedentes da máquina estatal, de modo que, resultam em crimes cometidos por ninguém; considerando que, tanto as vítimas, como os que cometeram os crimes são despersonalizados. Segundo Vaz (2016, p. 126): “Esta descaracterização é produto da própria logicidade jurídica:[...] a possibilidade de punição é incerta pois os elementos necessários para se chegar a uma condenação são subvertidos: a ilegalidade, materialidade e intencionalidade”.

Neste contexto, vale ressaltar que ao lado do ‘mal radical’, praticado pelos governos totalitários, se encontrava o ‘mal banal’, cometido por Adolf Eichmann (1906-1962) e por outros que não chegaram a ser julgados. Portanto: “um mal banal, sem raiz, sem profundidade, um mal burocrático, que em nome do cumprimento da ordem, foi capaz das piores atrocidades sem que isso representasse para eles qualquer tipo de culpa ou constrangimento” (MORAES, 2016, p. 18). Neste contexto do caso Eichmann, como seria possível julgar uma pessoa que se nega a pensar sobre suas próprias ações, adotando uma lógica de Estado para defender o seu direito de transformar pessoas em supérfluas e excluí-las do direito a ter direitos?

### 3.3.2.1 O caso de Adolf Eichmann: um mal banal

Eichmann era o filho mais velho de uma família de classe média, ele não chegou a concluir os estudos na escola secundária, bem como, não era muito promissor na vida profissional. Sua filiação ao partido Nacional Socialista, em abril de 1932, ocorreu de forma leviana: ao ser convidado por um advogado, vislumbrou uma possibilidade de emprego e construção de uma carreira, e logo aceitou, mesmo sem

conhecer o programa do Partido. Segundo Arendt (1999, p. 45): “para sua grande ‘tristeza e sofrimento’, ele nunca passou do grau de *Obersturmbannführer* da SS (posto equivalente ao de tenente-coronel)”. Como chefe da seção B-4, por mais de 12 anos, a ocupação de Eichmann foi cuidar de toda a logística para deportação de milhões de judeus, para os campos de concentração, onde eram impiedosamente, submetidos ao trabalho forçado e, sobretudo à execução – Solução Final para a questão judaica.

Entretanto, quando Eichmann é capturado na Argentina para ser julgado em Jerusalém, Arendt fez questão de acompanhar o julgamento, buscando perceber a forma de pensar e de agir de uma pessoa que é capaz de se envolver em tal atrocidade; era uma oportunidade da filósofa conhecer, de perto, qual a motivação de Eichmann ao envolver-se num assassinato em massa de tantas pessoas. Estaria assumindo seu erro, ou qual era a sua forma de perceber esta situação? Quanto à justiça, como estaria conduzindo este julgamento tão incomum, sob a égide do totalitarismo? Enfim: “o julgamento de Eichmann deu a Arendt a oportunidade de examinar o impacto da ideologia totalitária sobre a criminalidade de um indivíduo particular” (FRY, 2010, p. 45).

Mas, Arendt percebeu no decorrer do julgamento, que Eichmann era um homem comum, incapaz de agir por sua própria conta, que obedecia cegamente ao comando do Führer, à quem demonstrava extrema admiração: “[...] seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, possuíam ‘força de lei’ no Terceiro Reich. [...]. Ele cumpria o seu dever; [...] ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei” (ARENDDT, 1999, p. 153).

Assim, a banalidade do mal se configurava enquanto consequência de uma incapacidade de pensar: quando alguém se integra numa estrutura de forma passiva, simplesmente permitindo que outros pensem e decidam em seu lugar, pronto para acatar ordens, não importando o quanto são boas ou cruéis; implica em abdicar de suas faculdades cognitivas e, se dispor à prática de atos inconsequentes e desumanos, sem refletir a respeito dos resultados. E assim, banalmente, o mal se espalha como um fungo, sem raízes, mas capaz de fazer um grande estrago. Conforme descreve Arendt:

Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-inventados (quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia até transformá-la em clichê) toda vez que se

referia a um incidente ou acontecimento que achava importante. [...]. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mais porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros e, portanto, contra a realidade enquanto tal (ARENDR, 1999, p. 62).

Arendt afirma que, não apenas Eichmann, mas os generais alemães, também obedeciam a Hitler como um comandante soberano que não deveria ser questionado. Desse modo, Eichmann: “muito menos inteligente e sem nenhuma formação, percebeu pelo menos vagamente que não era uma ordem, mas a própria lei que os havia transformado a todos em criminosos” (ARENDR, 1999, p.167). De modo similar, aconteceu na Solução Final, quando a ordem do Führer: “foi seguida por uma tempestade de regulamentos e diretivas, todos elaborados por advogados peritos e conselheiros legais, não por meros administradores” (ARENDR, 1999, p. 167), conferindo legalidade a todo o fatídico evento, como um grito à consciência - “matarás!”. Nesse contexto, Arendt entende como banalidade do mal a atitude irrefletida de Eichmann, que em momento nenhum demonstrou reconhecimento ou respeito por aqueles que foram vitimados, sequer, entendeu o que estava fazendo. E mesmo depois de tantos anos escondido na Argentina, ainda lamentava por não ter sido promovido a um posto maior na SS, como se nada do que tinha feito tivesse relevância ou lhe causasse qualquer ressentimento, nenhum sinal de arrependimento foi esboçado diante do mal que havia praticado, bastava a ele a justificativa de que cumpria ordens. Conforme relata Arendt:

Essa atitude ‘objetiva’ - falar dos campos de concentração em termos de ‘administração’ e dos campos de extermínio em termos de ‘economia’ - era típica da mentalidade da SS, e algo de que Eichmann ainda muito se orgulhava no julgamento (ARENDR, 1999, p. 83).

O desempenho de sua função e seus próprios interesses justificavam tudo, de modo que, Eichmann não era ingênuo, sabia o que estava acontecendo, mas não apresentava um perfil monstruoso ou diabólico, era um cidadão comum. Para Eichmann, não matar alguém com suas próprias mãos o tornava inocente. Arendt, por sua vez, ao analisar o seu perfil, buscava entender como a cruel extinção de milhões de vidas inocentes - algo que nunca deveria ter acontecido -, resultou de atitudes banais, como um ato burocrático, uma execução de ordens; quando de fato, se configurava num mal radical. Como é possível que se faça parte de uma engrenagem

capaz de ocasionar tanta devastação e tantas atrocidades? Uma lição para ser refletida, conforme expõe Arendt:

[...] quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum lago, nenhum Macbeth, [...]. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto.[...] Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. E se isso é 'banal'. [...] Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos - talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém. Mas foi uma lição, não uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre ele (ARENDDT, 1999, p. 310-311).

Portanto, é absolutamente notório que Eichmann, no cumprimento de sua função burocrática, ignorou completamente o mal que causava aos judeus, enquanto planejava e executava a deportação de milhões de pessoas para os campos de concentração, onde eram submetidos à humilhação, ao sofrimento e à morte. Assim, tendo em vista que: “O mal burocrático não é compreensível nos termos utilitários que geralmente se reconhece o mal e nem segundo os vícios ou fraquezas humanas. [...] (e) as vítimas destes crimes não têm qualquer esperança de lhes ver respeitados os seus direitos” (VAZ, 2017, p.126, grifo meu). Desse modo, além do crime contra a humanidade, originar-se na máquina estatal, há como conceber a possibilidade de perdão? E quanto à punição, diante de sua tríplice função legal, seria possível ser aplicada, sob justificativa de prevenção, no sentido de proteger a sociedade do criminoso; ou como reintegração, penalizando para inibir a reincidência do crime; ou ainda como retribuição pelo que ocorreu? Arendt pondera que:

Um momento de reflexão nos convencerá de que nenhuma dessas razões é válida para a punição dos assim chamados criminosos de guerra: essas pessoas não foram criminosos comuns, e dificilmente se pode razoavelmente esperar que algum deles cometa outros crimes mais adiante; a sociedade não precisa ser protegida contra eles. Que possam ser reabilitados pelas sentenças de prisão é ainda menos provável do que no caso de criminosos comuns, e quanto à possibilidade de dissuadir esses criminosos no futuro, as chances são de novo terrivelmente pequenas em vista das circunstâncias extraordinárias em que esses crimes foram cometidos ou poderiam ser cometidos no futuro. Até a noção de retribuição, a única razão não totalitária dada para a punição legal e, por isso, de certo modo desafinada com o pensamento legal corrente, não é aplicável em vista da magnitude do crime (ARENDDT, 2004, p. 87).

Sim, a magnitude deste crime, humanamente incompreensível, se tornou num verdadeiro obstáculo para ser removido. A competência para julgar um crime totalmente novo, era colocada em questão, diante das fragilidades que se apresentavam, como: a inexistência de padrões preconcebidos, de preceitos legais e de regras que pudessem sustentar a argumentação jurídica. Neste sentido, em que não possuíam precedentes, a filósofa questiona: “o que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros [...], em que não são previstas nas regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras?” (ARENDDT, 2004, p. 89). Em decorrência disso, também foi observado que:

As irregularidades e anormalidades do julgamento de Jerusalém foram tantas, tão variadas e de tal complexidade legal que [...] chegaram a obscurecer os grandes problemas morais, políticos e mesmo legais que o julgamento inevitavelmente propunha (ARENDDT, 1999, p. 275).

Decerto que o julgamento de Eichmann, segundo Arendt (1999, p. 276), sofreu diversas críticas e oposições: quanto às leis recentes, de 1950, serem aplicadas à um crime anterior e sem precedentes; quanto ao réu ter sido raptado às escondidas; quanto à competência da corte de Jerusalém, discordando de que os crimes de Eichmann foram cometidos ‘contra a humanidade’, e não apenas, ‘contra o povo judeu’, de modo que deveria ser julgado num tribunal internacional; enfim, diversas questões precisaram ser ponderadas. Entretanto, estas objeções ao julgamento de Jerusalém, não eram tão relevantes, conforme afirmou Arendt: “Uma vez que os judeus tinham território próprio, o Estado de Israel, eles evidentemente tinham tanto direito de julgar os crimes cometidos contra o seu povo quanto os poloneses tinham de julgar os crimes cometidos na Polônia” (ARENDDT, 1999, p. 276).

O julgamento de Otto Adolf Eichmann, foi ponderado por Arendt (1999, p. 107), constatando que: “Eichmann sabia muito bem que ele não estava de forma nenhuma na clássica posição difícil’ de um soldado que pode ‘ser passível de fuzilamento por uma corte marcial se desobedecer a uma ordem. Portanto, ele não tinha se submetido à nenhum perigo que colocasse em risco a sua vida, caso quisesse recuar de tal atrocidade, poderia ter solicitado transferência, alegando algum pretexto, conforme tinha admitido no último depoimento. Entretanto: “Como ele esteve implicado e desempenhou um papel central no empreendimento cujo propósito declarado era

eliminar certas 'raças' da face da Terra para sempre, ele teve de ser eliminado" (ARENDDT, 2017, p. 300).

Vale ressaltar a cuidadosa análise de Arendt quanto ao julgamento de Eichmann, a ponto de se predispor a acompanhar de perto tudo que acontecia; analisou suas declarações diante da corte, seu comportamento, sua obediência cega ao Führer, bem como, sua incapacidade para pensar, apesar de estar sabendo o que fazia naquela engrenagem de maquinação de morte. A filósofa esperava encontrar um monstro violento ou, de algum modo, encontrar elementos que justificassem um perdão, entretanto, ficou ainda mais surpresa com o que presenciou, de modo que, relatou nas últimas páginas de sua obra, *Eichmann em Jerusalém*, o que gostaria que Eichmann ouvisse como sentença, convencida de que, mesmo perante a difícil faculdade de julgar, não havia outra forma senão a punição:

Suponhamos, hipoteticamente, que foi simplesmente a má sorte que fez de você um instrumento da organização do assassinato em massa; mesmo assim resta o fato de você ter executado, e portanto apoiado ativamente, uma política de assassinato em massa. Pois política não é um jardim-de-infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa. E, assim como você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações - como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo - , consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a Terra com você. Esta é a razão, e a única razão, pela qual você deve morrer na forca" (ARENDDT, 2017, p. 302).

Neste contexto, é possível observar que, no caso Eichmann, não se aplica a possibilidade de perdão, voltado, sobretudo, para as questões próprias da dinâmica na teia das relações humanas e políticas, onde os efeitos do dano causado podem ser revertidos e reparados, num contexto de renúncia e de liberação do outro de seu ato. Conforme, descreve Santos: "Perdoar, [...], seria 'conseguir que o feito deixe de estar feito' [...]. Reconciliar, por sua vez, é carregar sobre os próprios ombros a responsabilidade pelo que irrefutavelmente aconteceu" (SANTOS, 2014, p. 4). Tendo em vista, a forma banal como o mal pode se proliferar e contaminar todo um povo, toda uma tradição, comprometendo o espaço comum dos homens, causando danos sem precedentes, a ponto de ignorar direitos essenciais à vida e à dignidade humana, se tornou necessário buscar compreender o que aconteceu. Olhar para o passado, narrar sua história até encontrar um sentido, de modo que, tais mazelas não venha a se repetir. Neste caso, a reconciliação com o mundo é o caminho apontado por Arendt para que se chegue a um acordo com o mundo.

## 4 AMOR-MUNDI EM TEMPOS SOMBRIOS: UMA POSSIBILIDADE?

Em *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt se propõe à busca de compreensão do mundo, que se tornou sombrio e inóspito, enquanto caminho possível para reconciliação, considerando que para continuar vivendo e cuidando do mundo, é preciso entender os seus fatos mais chocantes e traçar um novo caminho, no sentido de evitar que eventos similares possam acontecer. Para tanto, não podemos “ignorar as forças destrutivas do nosso século”, conforme alerta Arendt (2012, p. 13), compreendendo que: “a tentativa totalitária da conquista global e do domínio total constituiu a resposta destrutiva encontrada para todos os impasses.[...] pois onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem”. Conforme afirma Silva:

[...] o Totalitarismo tem por base três principais figuras: o anti-semitismo entendido como a ‘privação da pátria’, o imperialismo que se traduzirá num ‘afundamento dos Estados-nação europeus com os milhões de apátridas que aparecem e percorrem a Europa’ e o totalitarismo visto como a ‘privação total, desenraizamento de tudo e de todos, inclusive de si mesmo, massificação do homem, tornado obediência impensante’ (SILVA, 2010, p. 27).

Segundo a filósofa, diante da busca desenfreada por poder e por novos territórios e riquezas, a dignidade de nossa tradição foi roubada, de modo que: “O antissemitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) - [...], um mais brutalmente que o outro - demonstraram que a dignidade humana precisa de novas garantias” (ARENDR, 2012, p. 15-14). Para tanto, seria preciso estabelecer leis que abrangesse toda a humanidade, sob controle de novas entidades sociais, no sentido de resguardar a todo e qualquer homem de ser lastimado, novamente, em sua dignidade. Portanto, neste contexto, Arendt caminha em suas reflexões, partindo do antissemitismo e do imperialismo, enquanto elementos estruturantes, para acessar a compreensão do fenômeno do totalitarismo.

### 4.1 ANTISSEMITISMO: UM POVO SEM PÁTRIA E SEM ACOLHIDA NO MUNDO

Ao analisar a manifestação do antissemitismo na Europa central e ocidental, Arendt buscava perceber o que ocasionava esta relação de estranhamento entre judeus e gentios, no sentido de compreender, em que medida este ódio contra os judeus era alimentado pelos não judeus e o que ocasionava este comportamento

contra todo um povo, bem como, qual a participação dos judeus neste contexto. Segundo Arendt: “a história do antissemitismo, como a história do ódio aos judeus, é parte integrante da longa e intrincada história das relações que prevaleciam entre judeus e gentios desde o início da dispersão judaica (ARENDR, 2012, p. 18). Entretanto, esse fato só despertou interesse a partir de meados do século XIX, após efetiva emancipação e assimilação dos judeus, resultando na eclosão do antissemitismo, enquanto forte reação de hostilidade e preconceito.

Vale ressaltar que, a proposta de Arendt (2012, p. 21-22), de escrita sobre o antissemitismo, não se constituía numa ‘história analítica do antissemitismo’, mas se limitava a reunir elementos que viabilizassem a compreensão das origens do totalitarismo. Neste sentido, observa que, o antissemitismo e o totalitarismo eram fenômenos que estavam sendo evitados por historiadores de reputação, bem como: “mal haviam sido notados pelos homens cultos, porque pertenciam à corrente subterrânea da história europeia, onde, longe da luz do público e da atenção dos homens esclarecidos, puderam adquirir virulência inteiramente inesperada”. O silêncio, parecia ser muito mais coerente diante de tal malignidade, algo que nunca poderia ter acontecido, um mal radical que se alastrou de forma violenta e destrutiva. De modo que, a cuidadosa investigação arendtiana sobre os fatos que resultaram no totalitarismo, busca promover uma compreensão mais apurada desse fenômeno:

[...] compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós - sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela - qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido (ARENDR, 2012, p. 21).

O antissemitismo, sempre presente na história dos judeus, desde o fim do Império Romano, se tornou ainda mais acentuado, em relação à questão judaica, no período entre início do século XV e final do século XVI, quando: “as relações entre judeus e gentios estiveram mais frágeis do que nunca, quando a ‘indiferença [judaica] às condições e eventos do mundo exterior’ foi mais profunda do que antes, e o judaísmo se tornou ‘um sistema fechado de pensamento’” (ARENDR, 2012, p. 17); em que os judeus compreendem que, o que os separavam dos gentios, estaria mais relacionado à origem étnica do que às discordâncias doutrinárias. Segundo a filósofa,

essa percepção do povo judeu só vai alcançar os não judeus bem mais tarde, na Era do Esclarecimento, tornando-se numa condição essencial para o início do antissemitismo.

Entretanto, a questão entre historiógrafos judeus e não judeus, era provar de que grupo era a culpabilidade pela segregação entre eles; seria os judeus que teria iniciado este processo de antagonismos contra os cristãos e gentios? Os judeus, partiam de uma quase certeza de que eram discriminados em decorrência da hostilidade dos gentios; mas, acreditavam na superioridade do judaísmo em relação às outras religiões, por defender a igualdade e tolerância humana, o que já acenava para um antagonismo, bem como, o fato de não possuírem um território próprio, precisando sempre contar com a anuência e proteção de autoridades não judaicas. Neste sentido, Arendt, ressalta o seguinte fenômeno:

[...] a separação dos judeus do mundo gentio, e mais especialmente do ambiente cristão, tem tido maior relevância na história judaica do que o seu oposto, pela razão óbvia de que a própria sobrevivência do povo judeu como entidade identificável dependia dessa separação, que era voluntária, e não, como se costumava supor, resultante da hostilidade dos cristãos e não judeus em geral. Só nos séculos XIX e XX, depois da emancipação e em consequência da assimilação dos judeus, o antissemitismo veio a ter alguma importância para a preservação do povo judeu, pois só então os judeus passaram a aspirar a serem aceitos pela sociedade não judaica (ARENDR, 2012, p. 20).

Arendt observa que, o próprio posicionamento judeu de autopreservação de sua identidade como um povo distinto dos demais, os conduziam a uma espontânea separação dos não judeus, especialmente dos cristãos, tendo em vista sua história e sua religião; bem como, por receberem proteção especial do Estado, além de outros privilégios, especialmente destinados aos judeus-exceção<sup>7</sup>, de modo que: “o interesse do Estado-nação no sentido de conservar os judeus como grupo especial, e evitar que fossem assimilados pela sociedade de classes, coincidia com o interesse dos judeus no sentido de sobreviverem como grupo” (ARENDR, 2012, p. 39). Assim, os judeus não pertenciam a nenhuma classe social nos países em que viviam, diante da sua condição de judeu, agraciado pelo amparo do Estado, ou pela ausência de privilégios,

---

<sup>7</sup> “Os ‘judeus-exceção’ endinheirados sentiam-se como exceções que conseguiram apartar-se do povo judeu e eram reconhecidos pelo governo pela sua utilidade excepcional; os ‘judeus-exceção’ cultos sentiam-se como exceções que conseguiram destacar-se da imagem estereotipada do povo judeu e eram reconhecidos pela sociedade como seres humanos excepcionais” (ARENDR, 2012, p. 105).

decorrente da privação de direitos e oportunidades, afastando-o da possibilidade de assimilação.

No decorrer dos séculos XVII e XVIII, a função de judeu da corte poderia ser acessada, através do apoio financeiro ao soberano, bem como, pelo financiamento dos negócios estatais. Entretanto, a partir da Revolução Francesa, com as mudanças nas condições políticas dos Estados-nações, se tornou necessário muito mais recursos, sendo necessário a disponibilização de riquezas combinadas dos judeus, assim o privilégio não se reduzia a um judeu da corte, mas a todos os comerciantes e banqueiros envolvidos, ampliando o leque de concessão de emancipação dos judeus nos Estados-nações. Destarte, é importante ressaltar que a possibilidade de emancipação dos judeus, além de ser conquistada pelas vias da educação e cultura, enquanto intelectuais, se dava, sobretudo, pela via financeira, como banqueiros estatais, dando suporte ao Estado e a soberanos; bem como, enquanto elemento intereuropeu e não nacional; uma condição que os favorecia, enquanto consultores internacionais, no sentido de promover a paz entre países inimigos, em tempos de guerra; tornando-se em instrumentos de comunicação entre as nações mais distantes, para viabilizar acordos políticos, de modo que os judeus simbolizavam os interesses comuns das nações europeias, marcando assim, a história da Europa.

Entretanto, vale salientar que, desde o: “colapso da ordem feudal surgiu o conceito revolucionário de igualdade, segundo o qual não se podia mais tolerar uma ‘nação dentro de outra nação’. [...] as restrições e os privilégios dos judeus tinham de ser abolidos” (ARENDDT, 2012, p. 36). O que, de fato, não era necessário, já que, os judeus não aspiravam por participação política, apenas buscavam assegurar uma relação de convivência pacífica. Por outro lado, a partir do momento que, o interesse pela restauração da paz entre as nações é substituído pelos conflitos de natureza ideológica, no sentido de destruir o inimigo; portanto, não havia mais relevância a atuação do judeu intereuropeu, era o que pensavam. Mas a filósofa Arendt aponta que:

Não foi, portanto, mero acidente que as derrotas dos povos da Europa foram antecedidas pela catástrofe do povo judeu. Era fácil iniciar a dissolução do precário equilíbrio de forças na Europa a partir da eliminação dos judeus, embora fosse difícil compreender que essa eliminação transcendia o nacionalismo inusitadamente cruel ou a inoportuna restauração de ‘velhos preconceitos’. Quando veio a hecatombe, o destino do povo judeu passou a ser considerado um ‘caso especial’, cuja história seguia leis excepcionais e cuja sorte, portanto, por depender de ‘determinismo’ histórico, não era

relevante. Mas a esse colapso da solidariedade europeia correspondeu o colapso da solidariedade interjudaica em toda a Europa (ARENDR, 2012, p. 49).

Desse modo, é importante perceber que o antissemitismo se perpetuava no próprio âmbito da comunidade judaica, os grupos que se sentiam seguros por sua condição de exceção, não se importavam com o destino dos judeus comuns, de modo que: “A aniquilação física [...] sendo precedida pela destruição moral do grupo e pela autodissolução comunitária, como se o povo judeu devesse sua existência exclusivamente aos outros povos e ao ódio que deles emanava (ARENDR, 2012, p. 50). O caminho que os judeus intelectuais e ricos escolheram foi de garantir sua proteção particular e aceitação, não se importaram com a inclusão de seus iguais, preferiram os privilégios que poderiam obter na condição de ‘judeu-exceção’. Desse modo:

Quando começou a perseguição aos judeus alemães, os judeus dos outros países desse continente descobriram que os judeus da Alemanha constituíam uma exceção, cujo destino não se assemelhava ao seu. Do mesmo modo, o colapso da comunidade judaica alemã foi precedido pela fragmentação em numerosas facções, cada qual acreditando que seus direitos humanos seriam protegidos por privilégios especiais [...] (ARENDR, 2012, p. 49-50).

A filósofa pondera que, possivelmente, poderia ter sido diferente o desfecho final, se os judeus tivessem aproveitado sua condição de excepcionalidade para envolver-se na política, em lugar de confiar no Estado, sem buscar conhecer a real condição da política europeia, de forma que: “[...] Nunca souberam avaliar o antissemitismo, nunca chegaram a reconhecer o momento em que a discriminação se transformava em argumento político” (ARENDR, 2012, p. 53). Enquanto isso, segundo a filósofa, o antissemitismo se fortalecia, gradativamente, por quase toda a Europa, de modo que, a própria identificação dos judeus com o Estado, era motivo suficiente para alimentar o antissemitismo, já que, quase todas as camadas sociais, em algum momento, se encontravam em conflito como o Estado, bem como, o fato de que a relação entre judeu e alemão nunca teria sido aceita como algo totalmente natural. De modo que:

Durante os 150 anos em que os judeus realmente viveram entre os povos da Europa ocidental e não apenas à margem deles, tiveram de pagar a glória social com o sofrimento político e o sucesso político com o insulto social. A assimilação, isto é, a aceitação da diluição dos judeus por parte da sociedade não judaica, era concedida só excepcionalmente aos indivíduos claramente distintos das massas judaicas, que, ainda assim, compartilhavam as mesmas

condições políticas restritivas e humilhantes. A sociedade, confrontada com a igualdade política, econômica e legal dos judeus, deixou claro que nenhuma das suas classes estava preparada para acolhê-los dentro de preceitos de igualdade social, e que somente seriam aceitas exceções individuais (ARENDR, 2012, p. 95).

Desde a Revolução Francesa até a Segunda Guerra Mundial, período em que os judeus experienciaram a assimilação legal, concedida pelos estados europeus, perceberam que, dificilmente, seriam acolhidos num contexto de respeito e de igualdade social. Desse modo, até mesmo os 'judeus exceção' se certificaram que sua aceitação dependia de sua condição de não-igualdade com os judeus, segundo Arendt (2012, p.102): "Do ponto de vista social, [...] os judeus da Prússia haviam perdido o ambiente que os realçava como exceções. Os 'judeus-exceção' tornaram-se simples judeus, das exceções passaram a ser reflexo de um povo menosprezado". E vale ressaltar que, antes desta emancipação legal de todos os judeus, a busca por serem aceitos pela sociedade constituía-se em um grande desafio para o judeu, visto que a sociedade exigia que fossem educados e cultos de forma similar ou superior aos não judeus, buscando estar adaptados à sociedade enquanto condição essencial para uma assimilação judaica e conseqüente aceitação; entretanto, eram submetidos apenas à um crivo de natureza social, o que não implicava numa assimilação política. Desse modo, Arendt (2012, p. 96) percebe que: "[...] um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos, compreenderam que a questão judaica era antes de tudo uma questão política". E neste sentido, a filósofa observa que, além das classes que já se posicionavam contra o governo, as demais classes também começaram a hostilizar os judeus, desconsiderando até mesmo os judeus que conheciam como exceção individual e colocando a todos numa mesma posição, de grupo, em favor do qual o Estado estava tomando medidas excepcionais, ressaltando o perfil do antissemitismo moderno em que: "Foi a discriminação social, e não o antissemitismo político, que descobriu o fantasma do judeu. [...] É importante lembrar que a assimilação como fenômeno grupal existiu apenas entre os judeus intelectuais" (ARENDR, 2012, p. 103); de forma que, os demais judeus-exceção, judeus da corte, banqueiros e negociantes, jamais foram aceitos socialmente. Desse modo:

Os acontecimentos políticos do século XX atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o antissemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agente catalisador, inicialmente, da ascensão do

movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente dos judeus; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental. Creio ser óbvio que isso exige não apenas lamentação e denúncia, mas também compreensão. Este livro é uma tentativa de compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes (ARENDDT, 2012, p. 21).

Decerto que, em toda a sua história junto aos europeus, os judeus contribuíram de forma significativa: para o fortalecimento das nações no contexto político das relações internacionais, no financiamento e manutenção das finanças nacionais e internacionais, como suporte importante nas guerras, bem como, na mediação de reconciliações e acordos junto aos soberanos, no suporte a outros comerciantes e banqueiros, numa incansável busca por sua própria segurança em terras estranhas. Entretanto, com o início do imperialismo no final do século XIX, os empreendimentos capitalistas começaram a se expandir, tornando necessário o apoio e intervenção política do Estado. Portanto, a relação entre judeus e governo, até então facilitada pela apatia da burguesia, no contexto político e das finanças do Estado vai declinar, bem como sua importância como grupo, diante da concorrência competitiva do imperialismo, ocasionando aos judeus a perda de: “[...] sua posição exclusiva nos negócios do Estado para homens de negócios de mentalidade imperialista, [...] embora [...] conservassem individualmente sua influência como consultores financeiros e como mediadores intereuropeus” (ARENDDT, 2012, p. 41). E assim, a medida que se desintegrava o Estado-nação, o povo judeu, enquanto grupo, também se desintegrava, do modo que, após a Primeira Guerra Mundial, já não contavam com o antigo poder que desfrutavam e poucos ainda contavam com alguma riqueza, que viria a se tornar insignificante no imperialismo.

#### 4.2 IMPERIALISMO: O FIM DOS DIREITOS DO HOMEM

Segundo Hannah Arendt o Imperialismo, percebido como último estágio do capitalismo, na verdade, se constitui como o primeiro estágio do domínio político da burguesia e, portanto, o caminho que levou à Primeira Guerra Mundial, considerando que, o declínio da Europa foi decorrente da política imperialista. A filósofa apreende que o período do imperialismo começou em 1884: “surgido do colonialismo e gerado pela incompatibilidade do sistema de Estados nacionais com o desenvolvimento econômico e industrial do último terço do século XIX - iniciou a sua política de

expansão por amor à expansão” (ARENDR, 2012, p. 181). Esta forma de expansão, portanto, não se assemelhava às disputas fronteiriças, bem como, não buscava a formação de um império, como aconteceu em Roma. A expansão imperialista resultava de uma nova modalidade de crise econômica: o excesso de dinheiro ‘supérfluo’, derivado da superprodução de capital. Como já não poderia ser aplicado, de forma produtiva, nas fronteiras nacionais, foi iniciada a exportação de capital, que precisava dar garantias de segurança para os acionistas, e assim, surgia mais outra necessidade, a da exportação da força do governo. Neste contexto, a posição dos financistas judeus foi comprometida, em favor da burguesia, bem como, segundo a concepção de Arendt (2012, p. 213): “Esse processo de constante acúmulo de poder, necessário à proteção de um constante acúmulo de capital, criou a ideologia ‘progressista’” de fins do século XIX e prenunciou o surgimento do imperialismo”; além de suas consequências no contexto da violência do Estado:

A primeira consequência da exportação do poder foi esta: os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército - que na estrutura da nação, existindo ao lado das demais instituições nacionais, eram controlados por elas -, foram delas separados e promovidos à posição de representantes nacionais em países fracos ou não civilizados. Aqui, em regiões atrasadas, sem indústria e sem organização política, onde a violência campeava mais livre que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades (ARENDR, 2012, p. 204).

Para a burguesia, a expansão, era percebida como base fundamental do imperialismo, visando ocupar uma posição de contínua relevância na política. A filósofa ressalta que, esta concepção de expansão, não era política, mas econômica, buscando continuamente o crescimento da indústria e das transações comerciais, no contexto do século XIX, no sentido de promover uma maior produção de bens e conquistar um maior mercado consumidor; de modo que, dependiam de outros mercados, portanto, povos e governos distintos. Desse modo, Arendt observa o esforço da burguesia, no sentido de convencer seus respectivos governos a ampliarem sua abordagem política para o âmbito mundial, visto que, ambicionava manter-se no sistema capitalista, então: “A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: [...] cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa” (ARENDR, 2012, p. 193), chegando a se projetar, enquanto classe dominante, no contexto do Estado nação, conforme relata Arendt:

O principal evento intraeuropeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político. A burguesia havia crescido dentro, e junto, do Estado-nação, que, quase por definição, governava uma sociedade dividida em classes, colocando-se acima e além delas. Mesmo quando a burguesia já havia se estabelecido como classe dominante, delegara ao Estado todas as decisões políticas (ARENDR, 2012, p. 189-120).

Castanheiras compreende que a emancipação da burguesia decorre de uma atitude de tomada de consciência de si mesmo, enquanto reivindicação de reconhecimento e respeito, bem como de apropriação de direitos, no sentido de fazer parte de uma ordem econômica, considerando que se configurou historicamente, como a primeira classe a alcançar proeminência econômica sem ter pleiteado ao domínio político. Neste sentido, Arendt (2012, p. 217) reconhece Hobbes, como um autêntico filósofo da burguesia: “porque compreendeu que a aquisição de riqueza, [...], só pode ser garantida pela tomada do poder político, pois o processo de acumulação violará, mais cedo ou mais tarde, todos os limites territoriais existentes”. Neste contexto, Castanheiras reflete que:

A burguesia encarna aqui um *ethos* que se tornou numa espécie de chave interpretativa da atitude - pois é de uma atitude que se trata, e não de um momento histórico por si só - que Arendt denomina Imperialismo. Esse *ethos* define-se por uma predominância da esfera privada, a ‘pré-eminência econômica’. É, em parte caracterizada pela exigência, por parte do indivíduo humano, do reconhecimento de si enquanto medida de todas as transações. Trata-se de uma reivindicação de autonomia, da instituição de uma ordem na multiplicidade de relações em que o humano se envolve e das quais quer ser o referencial máximo (CASTANHEIRAS, 2010, p. 286).

No que diz respeito à ideologia racial, a filósofa reconhece que em todo o contexto do colonialismo, o racismo se fez presente, sobretudo, como resultado de profundas raízes emergidas do século XVIII e afloradas no século XIX e XX, muitas vezes, enquanto opinião, ou percebida como uma ideologia racial ou ideologia de classes, de forma que: “formaram moldes obrigatórios de pensamento, a opinião pública livre as adotou de tal modo que não apenas os intelectuais, mas até grandes massas, rejeitam apresentações de fatos, passados ou presentes, que não se ajustem a uma delas” (ARENDR, 2012, p. 234); considerando o racismo como a principal arma ideológica da política imperialista. Conforme Arendt afirma:

O racismo pode destruir não só o mundo ocidental mas toda a civilização humana. Quando os russos se tornaram escravos, quando os franceses assumiram o papel de comandantes da mão de obra negra, quando os ingleses viraram ‘homens brancos’ do mesmo modo como, durante certo

período, todos os alemães viraram arianos, então essas mudanças significaram o fim do homem ocidental. Pois, não importa o que digam os cientistas, a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural (ARENDR, 2012, p. 217).

Arendt observa que, durante o período imperialista, não havia uma política de abrangência mundial, de modo que a possibilidade de instalação de um sistema totalitarista de alcance global não se aplicava ao contexto. Entretanto, enquanto a economia capitalista crescia, através do avanço da burguesia para além de suas fronteiras: “o sistema de Estados nacionais revelou-se incapaz de elaborar novas normas para o tratamento dos assuntos estrangeiros que haviam se tornado assuntos globais e de impor a sua *pax romana* ao resto do mundo (ARENDR, 2012, p. 187). Portanto, a cegueira política do estado-nação, não oferecia estrutura suficiente para atender as reivindicações imperialistas da burguesia, se tornando necessário a formação de um corpo político que pudesse reagir à inércia do Estado. É a partir deste contexto que o movimento hitlerista vai receber amplo apoio da burguesia alemã, para destruir o Estado nação e assumir o poder. Esta vitória se mostrou desastrosa, visto que a burguesia, que já se configurava como a classe dominante, bem como as demais instituições, foram vencidas pela rale hitleriana, de modo que, a burguesia contribuiu para uma vitória que não seria sua.

Assim, a filósofa nos coloca diante do homem moderno, extremamente poderoso, mas incapaz de se sentir em casa num mundo que o seu próprio poder criou, incapaz de compreender e cuidar deste mesmo mundo, numa acelerada busca por acumulação.

#### 4.3 TOTALITARISMO: O MUNDO COMO DESERTO

Em *Origens do Totalitarismo*, a filósofa Hannah Arendt busca compreender o fenômeno do totalitarismo através de elementos que o antecederam, como o antissemitismo e o imperialismo, de modo que toda a sua obra resulta de sua dedicação à investigação de registros que trouxessem clareza e que permitissem refletir sobre o que havia acontecido, porque motivo havia acontecido e, principalmente, compreender como pôde ter acontecido. É possível perceber que a própria filosofia arendtiana está sempre posta como um convite à reflexão, ao

pensamento e à compreensão, enquanto forma de descrever os acontecimentos, estabelecendo pontes entre pensamento e realidade, buscando dar sentido ao mundo.

Os escritos arendtianos como um todo, conforme apreende Fry (2018, p. 11), podem ser compreendidos como: “uma resposta ao que considerava o problema mais importante do seu tempo: o totalitarismo”, um fenômeno que rompeu com todas as categorias políticas de seu tempo. Compreender, era a única preocupação de Arendt, conforme afirmou a Günter Gaus<sup>8</sup> em 1964, quando em entrevista, questionou sobre como ela se sentia diante do teor polêmico de algumas de suas obras, sobretudo, *Eichmann em Jerusalém*. De forma decisiva a filósofa ressaltou a compreensão enquanto motivação relevante para seu processo de escrita, uma atitude de responsabilidade com o mundo. Desse modo, a filósofa não busca propor soluções que pudessem aplacar o mal causado pelo Totalitarismo, mas apresenta caminhos para que tal fenômeno possa ser compreendido, de modo a viabilizar a reconciliação com um mundo capaz de tantas atrocidades, no sentido de evitar que algo assim venha a se repetir. Neste sentido, a filósofa esclarece que:

O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos ‘teóricos’, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir. Assim, temos todos os motivos para usar a palavra ‘totalitarismo’ com cautela (ARENDR, 2012, p. 420).

Arendt esclarece que buscou analisar os governos totalitaristas, especialmente, a Alemanha Nazista e a Rússia soviética, com muita cautela, diante de muitas informações incertas e escassas, entretanto, buscou constar na sua pesquisa as obras mais confiáveis e essenciais, como base, para analisar o totalitarismo e suas consequências, no contexto da Alemanha e da Rússia, cujo principal propósito era a completa aniquilação da liberdade e de qualquer espontaneidade humana.

Neste sentido, a filósofa expõe que o método de Stalin, consistia em acusar o aparente oponente de um crime que ele mesmo iria cometer. Assim, a bolchevização dos países satélites foi iniciada, a partir de estratégias da frente popular e de um falso sistema de ditaduras parlamentar, que logo constituiu ditaduras unipartidárias, de tal modo que: “[...] os líderes e os membros dos partidos, [...], foram liquidados; e depois

---

<sup>8</sup> Entrevista: **O que fica é a língua materna** - Hannah Arendt (1964) - "Hannah Arendt em conversa com Günter Gaus". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ> Acesso em: 24 de abril de 2022.

[...] os líderes comunistas nativos, [...], foram brutalmente incriminados, humilhados em julgamentos ostensivos, torturados e mortos” (ARENDDT, 2012, p. 432). Em seguida, um grande numero de altos e altíssimos funcionários foram executados, e assim continuava a instituição do terror, mantendo intervalos regulares. Por fim, já próximo à sua morte, apresentou um novo elemento para o último expurgo, buscando montar uma conspiração mundial contra os judeus. Primeiro, acusou de sionismo os altos funcionários burgueses do partido, de origem judaica, em seguida, envolveu a todos os judeus, acusando-os de sionistas e que recebiam salários do imperialismo norte-americano, numa imitação à própria ideologia nazista de acusação aos judeus.

A filósofa comenta que após a Primeira Guerra Mundial, movimentos totalitários ou semitotalitários se fizeram presentes em toda a Europa; o fascismo italiano de Mussolini chegou a uma boa parte da Europa central e Oriental. Em seguida, ditaduras não totalitárias também chegaram a outros países da Europa; e o destrutivo totalitarismo se configurou na Rússia e depois na Alemanha, conforme destaca Arendt em *Origens do Totalitarismo*, onde a filósofa ressalta que, uma abordagem mais ampla de informações é desenvolvida, em relação ao totalitarismo de Hitler, em detrimento ao bolchevismo, devido à uma maior disponibilidade de documentos encontrados sobre o totalitarismo da Alemanha. Quanto à relação entre Hitler e Stalin, Arendt afirma que:

O único homem pelo qual Hitler sentia ‘respeito incondicional’ era ‘Stálin, o gênio’, e, embora no caso de Stálin e do regime soviético não possamos dispor [...] a riqueza de documentos que encontramos na Alemanha nazista, sabemos, desde o discurso de Krushev perante o Vigésimo Congresso do Partido Comunista, que também Stálin só confiava num homem, e que esse homem era Hitler (ARENDDT, 2012, p. 437).

Arendt fala da importância da propaganda e da organização das massas para que um movimento totalitário possa ser constituído como governo, de modo que, para países de pequena população não seria viável a implantação do totalitarismo. O homem da massa, segundo a filósofa, configura-se, a partir de uma sociedade sem classes, pelo seu sentimento de isolamento e de abandono, pela sua apatia e indiferença política; de modo que, não buscam se agregar, para defender interesses comuns, junto a um partido ou sindicato, ou qualquer outra organização profissional, formando uma maioria de pessoas neutras, que se permitem ser moldadas a partir de novos métodos de propaganda, compondo a vida política de uma nação, enquanto pano de fundo silencioso, conforme descreve a filósofa: “Somente onde há grandes

massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário” (ARENDR, 2012, p. 438). Neste contexto, a propaganda, veiculada pelo movimento totalitarista apresenta um teor de irreverência, de desprezo pelos padrões morais, independente do interesse pessoal, o que pode significar um fator psicológico relevante para a política, de forma que: “os partidos tornaram-se mais e mais psicológicos e ideológicos em sua propaganda, e mais apologéticos e nostálgicos em sua orientação política” (ARENDR, 2012, p. 443), em decorrência do declínio dos sistemas de classes e do sistema partidário dos Estados-nação, de modo que, os interesses das classes já não podiam ser representados pelos partidos. Conforme afirma Hannah, se referindo ao poder da propaganda como base da guerra psicológica, e o terror, que vai ainda mais longe, instalando-se no centro do próprio governo totalitário:

Mesmo depois de atingido o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror; o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada. Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente; [...]. Em outras palavras, a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo. Sua existência não depende do número de pessoas que a infringem. O terror como substituto da propaganda alcançou maior importância no nazismo do que no comunismo” (ARENDR, 2012, p. 476).

Neste contexto o movimento totalitarista, contava com a participação das massas, da elite e da ralé, frutos de uma sociedade colapsada, em distintos aspectos, sobretudo, no âmbito social e econômico, como resultado do imperialismo e da Primeira Guerra Mundial, que assolou devastadoramente a Europa. Desse modo, o efeito psicológico e comportamental da elite do pós-guerra, que, esperançosamente, partiram para a guerra, mas após quatro anos de vida nas trincheiras já não eram a mesma elite: as marcas dos horrores da guerra não os tornaram pacifistas, a arbitrariedade da guerra havia forjado uma nova visão de mundo, onde não habitava a piedade pelos oprimidos, a benevolência, o cavalheirismo, e a dignidade humana havia sido sucumbida perante os assassinatos, bem como, a própria miséria e desamparo individual. De modo que:

[...] os adoradores da guerra eram os primeiros a admitir que, na era da máquina, a guerra certamente não podia gerar virtudes como o cavalheirismo,

a coragem, a honra e a hombridade, mas apenas impunha ao homem a experiência da destruição pura e simples, juntamente com a humilhação de serem apenas peças da grande máquina da carnificina (ARENDR, 2012, p. 460).

Essa geração de vanguarda abrigava um sentimento de abandono, um desejo de sucumbir ao anonimato, como mais um número, correspondendo ao perfil que Hitler buscava, de despreendimento e nivelação social, típico ao homem de massa, conforme afirma Arendt (2012, p. 461): “A elite do pós-guerra desejava incorporar-se a qualquer massa, sem distinções nacionais. [...], entre as duas guerras, era muito mais importante haver pertencido à geração das trincheiras, não importa de que lado, do que ser alemão ou francês”, de modo que, a nacionalidade já não importava. Por fim, a geração de vanguarda se encontrava apática, sem pertencimento a lugar nenhum, não cultivava qualquer interesse pessoal e não se apegava a nada, bem como não buscava se reintegrar ao mundo. Segundo a filósofa: “Para eles, a violência, o poder e a crueldade eram as supremas aptidões do homem que havia perdido definitivamente o seu lugar no universo e era demasiado orgulhoso para desejar uma teoria de força que o trouxesse de volta [...]” (ARENDR, 2012, p. 462). De forma que, se tornavam terra fértil para fazer brotar a semente daninha da propaganda nazista, e Hitler não perdeu tempo, fazendo disseminar a sua propaganda por toda Europa, contribuindo para o fortalecimento do movimento totalitário. Desse modo:

O totalitarismo nazista começou com uma organização de massa que foi apenas gradualmente dominada pelas formações de elite, enquanto os bolchevistas começaram com formações de elite e organizaram as massas de acordo com elas. Em ambos os casos o resultado foi idêntico. Além disso, os nazistas, em virtude da tradição e preconceitos militaristas, moldaram inicialmente suas formações de elite segundo o padrão do Exército, enquanto os bolchevistas desde o início outorgaram à polícia secreta o direito de exercer o poder supremo. Contudo, bastaram poucos anos para que também essa diferença desaparecesse: o chefe da SS tornou-se chefe da polícia secreta, e as formações da SS foram gradualmente incorporadas ao antigo pessoal da Gestapo ao qual iriam substituir, embora esse pessoal já fosse constituído de nazistas dignos de confiança (ARENDR, 2012, p. 517).

Diante da drástica realidade do pós-guerra uma inquietude geral, ocasionada pela miséria, pelos ressentimentos e frustrações, transformava o mundo em um deserto, lugar que causava estranheza e isolamento, conforme refrete Arendt (2012, p. 462): “Não havia meio de fugir à rotina diária de miséria, [...] embelezada por uma falsa cultura de fala educada; nenhum conformismo aos costumes desses países de faz de conta podia salvá-los da crescente náusea que essa combinação inspirava [...]”.

Somado a isso, deparavam-se com o ativismo dos movimentos totalitários que, para a elite de intelectuais e para a ralé se apresentava como uma ideologia muito diferente das antigas propostas de revolução. O totalitarismo se tornou atrativo: “uma espécie de expressionismo político que tinha bombas por linguagem, [...] e que estava absolutamente disposto a pagar com a vida o fato de conseguir impingir às camadas normais da sociedade o reconhecimento da existência de alguém” (ARENDR, 2012, p. 464). Assim, a elite buscava o anonimato, bem como, lhe apetecia observar a respeitável sociedade rendida ao terrorismo, de forma similar aos oprimidos da história. Entretanto, a ralé buscava a fama e o acesso a história, mesmo a custo de destruição. Todavia, no sistema de Hitler, a elite era muito útil para o movimento totalitário, contribuindo para sua organização e fortalecimento, uma vez que o governo totalitário assumia o poder, eram sucumbidos. Segundo verificou a filósofa:

Sempre que os movimentos totalitários tomavam o poder, todo esse grupo de simpatizantes era descartado antes mesmo que o regime passasse a cometer os seus piores crimes. A iniciativa intelectual, espiritual e artística é tão perigosa para o totalitarismo como a iniciativa de banditismo da ralé, e ambos são mais perigosos que a simples oposição política. A uniforme perseguição movida contra qualquer forma de atividade intelectual pelos novos líderes da massa deve-se a algo mais que o seu natural ressentimento contra tudo o que não podem compreender. O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade (ARENDR, 2012, p. 473).

Portanto, é possível perceber que os próprios grupos que apoiavam o sistema já o faziam com seus dias contados, não bastava a subserviência, a lealdade e o apoio irrestrito, para a efetivação de ações absurdas, no sentido de projetar o medo, o terror, a subjugação e a morte de muitos inocentes, como se fossem perigosos criminosos; os grupos que eram leais ao governo totalitário não recebiam lealdade de volta, também eram descartados e vilipendiados pelo sistema que defendiam. Na verdade, encontravam sensatez e lógica na estrutura ideológica do totalitarismo. Conforme afirma Arendt (2012, p. 606): “Se os presos são insetos daninhos, é lógico que sejam exterminados por meio de gás venenoso; se são degenerados, não se deve permitir que contaminem a população, se têm ‘almas escravas’ (Himmler), ninguém deve [...] reeducá-los”. Desse modo, o terror totalitário minava a essência do homem e o tornava supérfluo:

A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada. O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada (ARENDR, 2012, p. 606).

Segundo a filósofa Hannah Arendt, o domínio total instituído na Alemanha e na Rússia, se destacou de qualquer forma de opressão política já conhecida, a exemplo da ditadura, da tirania e do despotismo, se apresentando como um fenômeno de destruição humana sem qualquer precedentes. De forma que, o totalitarismo aniquilou as tradições políticas, sociais e legais do país e estabeleceu novas instituições políticas, transformando as classes em massas. Assim, o sistema partidário passou a ser configurado como um movimento de massas; o poder do Exército foi deslocado para a polícia; bem como, organizou uma política exterior, com metas para um comando em esfera mundial. Portanto, o governo totalitário, de forma drástica: “destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo” (ARENDR, 2012, p. 611). Destarte, todo o sistema de leis positivas é ignorando no totalitarismo, até mesmo as por eles estabelecidas; sem, no entanto, reconhecer a sua ilegalidade. O totalitarismo buscou se legitimar, aplicando justificativas incomuns de que obedecia às leis da Natureza, de onde emanam todas as leis. Estas incongruências do domínio total, ao buscar instituir um reino de justiça na terra, afrontavam os princípios do direito, afastando da proteção da lei quem mais precisava dela - o povo. Conforme reflete a filósofa:

Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança - que está por trás da pretensão de governo global - é acalentada por todos os governos totalitários. A política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submeteriam. Se é verdade que os monstruosos crimes dos regimes totalitários destruíram o elo de ligação entre os países totalitários e o mundo civilizado, também é verdade que esses crimes não foram consequência de simples agressividade, crueldade, guerra e traição, mas do rompimento consciente com aquele *consensus iuris* que, segundo Cícero, constitui um ‘povo’, e que, como lei internacional, tem constituído o mundo civilizado nos tempos modernos (ARENDR, 2012, p. 614).

Arendt ressalta, também, que o consentimento legal é um pressuposto básico para o julgamento moral ou para a punição legal, de modo que sem acordo legal não

pode haver julgamento justo para um criminoso; destacando ainda que, até mesmo a lei que emana de Deus, só pode funcionar quando é ouvida e aceita; assim: “As leis positivas, portanto, destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis” (ARENDR, 2012, p. 615). De forma oposta, na ideologia do totalitarismo, todas as leis se fazem em leis de movimento, no que se refere às leis da natureza, no nazismo; e às leis da história, no bolchevismo, que “deixam de ser força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens” (ARENDR, 2012, p. 615). Nesta atitude arbitrária e ilegal do governo totalitário, a liberdade e os direitos humanos são, totalmente, extinguidos; e em lugar disso: “a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio (ARENDR, 2012, 617). Assim, o totalitarismo impera soberano, sem oposição ou qualquer impedimento, prevalecendo a ilegalidade como essência, em lugar da legalidade, própria dos governos, e capaz de promover pontes de comunicação entre os homens. Em vez disso, o terror ergue um cinturão de ferro que dissipa qualquer pluralidade, a ponto de resultar apenas um homem de proporções gigantescas, conforme afirma a filósofa:

Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles; comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade. O governo totalitário não restringe simplesmente os direitos nem simplesmente suprime as liberdades essenciais; tampouco, pelo menos ao que sabemos, consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se, a qual não pode existir sem espaço. [...] Na prática, [...] o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são ‘indignos de viver’, ou que a História decretou contra as ‘classes agonizantes’, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza (ARENDR, 2012, p. 620-621).

Nesse contexto, o terror promove o isolamento e é fortalecido por ele, visto que, é no isolamento que os homens se tornam impotentes e incapazes de agir, sobretudo, na esfera política. No isolamento, o homem é afastado de suas raízes, perdendo seu lugar no mundo, de modo a não pertencer a lugar nenhum, tornando-se desarraigado do mundo, portanto, supérfluo, visto que, o isolamento extingue a capacidade política, portanto, a faculdade de agir. Como vemos no colapso do século XX, manifestado, sobretudo, através do totalitarismo, quando esta superfluidade se fez presente nos campos de concentração, sobretudo nas fábricas de cadáveres que marcaram

aqueles tempos sombrios, sucumbidos pela miséria moral, pelo completo abandono e mais pérfida aniquilação. O totalitarismo, em todo o seu conjunto de ideologias, crenças e ações, bem como, os fenômenos que o antecederam, como o antissemitismo e o imperialismo, denunciam a completa ausência de cuidado com o mundo. Segundo Maia e Reinaldo:

O totalitarismo representa um grande obstáculo ao amor ao mundo, o maior deles, para Arendt, pois diferente da alienação moderna que manteve intactos os elementos que compõem a condição humana, o totalitarismo minou todas as possibilidades ao transformar os homens em seres supérfluos, aviltando a amizade do político ao substituir a *philia politiké* aristotélica, amizade como motivação para a convivência, pela determinação ideológica do “inimigo objetivo”, indivíduo perseguido arbitrariamente, pessoa indesejada; mas crença no potencial humano de mudar as coisas é sua garantia (MAIA E REINALDO, 2019, p. 66).

Decerto que, conforme alertou Hannah Arendt, o mal radical do totalitarismo, que marcou a experiência humana pelo desamparo e isolamento, aniquilando inocentes como se fossem criminosos, se constituiu num perigo e ameaça para todo o mundo, um fenômeno que requer atenção, diante do mais alto nível de crueldade, e que exige reflexão, não como algo que seja possível o perdão ou a punição, mas como uma busca pela compreensão, diante de eventos que nunca poderiam parecer possível acontecer, mas que se tornaram a mais iníqua e atroz realidade. É neste sentido, que a filósofa Arendt ressalta a importância da reconciliação com um mundo que foi capaz de produzir tal atrocidade.

Deste modo, o *amor mundi* não habitou o fenômeno do totalitarismo; a não ser, a partir da atitude de particulares, como Oskar Schindler e outros que, contribuíram de forma singular, no resgate de muitos, para que suas liberdades individuais e suas vidas fossem preservadas. Entretanto, vale ressaltar que, a proposta desta obra *Origens do totalitarismo*, conforme indica sua própria denominação, aponta para outra direção, Arendt busca analisar os fatos que contribuíram, de algum modo, para que o terror totalitário tivesse acontecido, visando, sobretudo, compreender este fenômeno, seus fatos mais cruéis, e até mesmo o fardo que dele emana, para então, traçar um caminho em que se faça possível a reconciliação, enquanto responsabilidade e cuidado com o mundo, no sentido de evitar que algo similar à dominação totalitária, possa vir a acontecer outra vez.

É neste responsabilizar-se com o mundo, que vale destacar a nobre atitude da filósofa judia Hannah Arendt, em dedicar-se à pesquisa e à investigação de inúmeros

documentos, em busca de relatos que tivessem fundamentos verídicos em relação aos fatos, resgatando informações relevantes, capazes de promover uma melhor compreensão, quanto aos elementos que contribuíram de algum modo para que o terror se tornasse possível. Neste sentido, a filósofa aponta atitudes humanas e de governos, de caráter legal, econômico e político, cuja inobservância, conduziram ao mal radical, ressaltando também, atitudes que, até mesmo na atualidade, devem ser evitadas, mesmo, em detrimento de si mesmo, para que o bem comum prevaleça. Portanto, recomenda o caminho da responsabilidade, do compromisso e da ação política em favor do mundo, em favor da vida, em favor da verdade, em favor da observância das leis e da justiça, no sentido, de preservar, sobretudo, a dignidade humana e o direito dos homens a ter direitos. *Amor mundi* pode resumir aspectos relevantes da filosofia de Hannah Arendt, sempre atenta aos assuntos da política, aos homens e ao mundo, como forma de marcar seu existir neste lar, com dignidade e responsabilidade.

## 5 AMOR MUNDI NA VITA ACTIVA: UM CUIDADO COM O MUNDO

Neste capítulo, buscaremos refletir em que medida é possível perceber a presença de *Amor Mundi* na *vita activa*, a partir do escrito arendtiano *A condição humana*, ressaltando que este tema foi aventado desde sua primeira obra: *Conceito de amor em Santo Agostinho (1929)*, quando a filósofa, escreveu sua tese de doutoramento, no que concerne às distintas formas de amar, a partir da percepção de Santo Agostinho, buscando refletir o amor num sentido, sobretudo horizontal, de percepção deste mundo terreno como um espaço permanente, um lar, um abrigo para todos os homens. Neste contexto, a filósofa qualifica o amor, como um cuidado pelo mundo – *amor mundi*; uma atitude de preservação, manutenção e responsabilidade por este espaço, morada de todos os homens e acolhida para os novos habitantes: a natalidade humana que celebra o milagre dos recomeços.

Em *A condição humana*, Arendt reflete sobre o mundo, enquanto espaço puramente natural, propício ao trabalho e à sobrevivência; bem como, sobre o mundo, enquanto artifício humano, transformado pelas mãos do homem em objetos e instrumentos para sua subsistência, proporcionando durabilidade e permanência; e reflete sobre o mundo aparente, onde os homens, através de suas interações, por meio de ações e palavras, se manifestam, tendo como condição humana a pluralidade. Neste contexto, buscaremos perceber, em que medida o *amor mundi*, enquanto responsabilidade com o mundo, se faz presente neste escrito, nas atividades da *vita activa*, principal abordagem da filósofa.

O que estamos fazendo? Foi o principal questionamento da filósofa Hannah Arendt, quando se propôs à escrita da obra: *A condição humana (1958)*. Diante de seu próprio contexto de vida como judia, fugitiva, apátrida, sobrevivente, dentre as inúmeras experiências vivenciadas: sofrimento, humilhação, incertezas e muitas injustiças, Arendt percebeu, desde muito cedo, a fugacidade presente em bens tão preciosos como a vida, a liberdade e a dignidade humana. Nesse sentido, a filósofa qualifica o *amor mundi* enquanto responsabilidade política pelo mundo, levando em consideração tudo que já aconteceu, estava acontecendo ou poderia acontecer ao mundo. Portanto, a ação de cuidar do mundo começa no pensar, na tomada de consciência quanto ao que estamos fazendo. É esta abordagem reflexiva que permeia toda a obra de Arendt, conforme afirma:

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. [...] trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo (ARENDR, 2020, p. 6).

Na apresentação desta obra, Correia relata sobre o processo de escolha de seu título: primeiro, na versão alemã, sendo nomeada como *Vita activa*; na edição americana, foi publicado como *A condição humana*, uma sugestão do editor. Entretanto, é importante ressaltar que a filósofa chegou a pensar em denominá-la de *Amor mundi*, numa menção à forma como se sentia antes da escrita da obra, conforme registros de sua carta a Karl Jaspers em 1955, em relação a seu plano de: “escrever um livro a partir de uma série de conferências, Arendt afirma que apenas nos últimos anos teria começado a verdadeiramente amar o mundo, e conclui: ‘por gratidão, quero denominar *Amor mundi* meu livro sobre teorias políticas” (CORREIA, 2020, p. XXIII).

A expressão *vita activa* é utilizada por Arendt (2020), para designar o trabalho, a obra e a ação, enquanto atividades humanas essenciais à vida do homem na terra. Assim, o trabalho que corresponde ao processo biológico do corpo humano constitui a condição humana para a própria vida; a obra, enquanto atividade que se efetiva na antinaturalidade da existência humana, tem como condição humana, a mundanidade; e a ação, como descreve a filósofa, como “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2020, p. 9). Barbosa apresenta este contexto da *vita activa*, a partir de princípios, esclarecendo que:

Na fenomenologia da *vita activa* exposta por Arendt as atividades humanas são descritas segundo os princípios que as dinamizam: o princípio da necessidade que alimenta as atividades do trabalho, o princípio da utilidade que norteia a obra/fabricação e o princípio da liberdade revelado na ação humana. As principais cifras que caracterizam cada uma das atividades revelam o quanto a atividade é livre e o quanto é vinculada a fatores e elementos determinantes (BARBOSA, 2017, p. 84).

Assim, os princípios da necessidade, da utilidade e da liberdade é que permeiam e dão suporte à condição humana, constituída de tudo que é produzido pelos homens, de tudo que se relaciona continuamente com a vida humana e de tudo que é condicionado por eles mesmos, para atender às necessidades relacionadas ao contexto da qualidade de sua existência, passando a fazer parte desta condição de existência, tudo que é inserido no mundo através do esforço do homem e da sua vida ativa.

Também é importante ressaltar que: “A condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem a condição humana não constitui algo equivalente a natureza humana” (ARENDDT, 2020, p. 12). Esta distinção é destacada pela filósofa, diante da singularidade da natureza humana, entendendo que não cabe ao homem conhecê-la ou defini-la, sobretudo porquê: “as condições da existência humana - [...] - jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (ARENDDT, 2020, p. 14). Ao referendar as atividade da *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação, Arendt (2020, p. 90) afirma que: “Cada atividade humana assinala sua localização no mundo”. E neste sentido afirma também, que:

Todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [...], ou seja, para a história (ARENDDT, 2020, p. 11).

Neste sentido, considerando que trabalho, obra e ação, se constituem como expressões da *vita activa*, buscaremos compreender, em que medida pode ser concebido o *amor mundi*, enquanto cuidado pela terra, pela vida humana e pelo mundo, como legado histórico e referência para as gerações seguintes.

## 5.1 TRABALHO (LABOR)<sup>1</sup>: CONDIÇÃO HUMANA DA VIDA

O trabalho se constitui na atividade mais essencial à sobrevivência humana, portanto, uma condição humana para a própria vida, no sentido de voltar-se para a satisfação do processo biológico do corpo humano, seu metabolismo e crescimento, atendendo às necessidades vitais do organismo. Segundo Arendt, estas atividades

---

<sup>1</sup> Trabalho e obra: a atividade do **trabalho**, responsável pela garantia da sobrevivência humana, é identificada pela filósofa como **labor**, e **obra**, enquanto atividade voltada para a fabricação de objetos, foi denominada por Arendt como **work**, traduzida como trabalho, em versões brasileiras anteriores. “Do ponto de vista conceitual, a principal intervenção consistiu na alteração da tradução dos termos *labor* e *work*, traduzidos anteriormente por *labor* e *trabalho* e vertidos na presente edição como *trabalho* e *obra* – consoante as traduções italiana (*lavoro, opera*) e francesa (*travail, oeuvre*) e distintamente da tradução espanhola (*labor, trabajo*)”. CORREIA, Adriano. Nota à revisão técnica. In: ARENDDT, Hannah. A condição Humana. Ed. 13ª. RJ. Forense Universitária. 2020.

são naturais e biológicas porque são realizadas através do próprio corpo, delas depende a sobrevivência humana e sua permanência ao longo do tempo. Por ser uma atividade imprescindível à vida, requer continuidade e habitualidade, diante da sua natureza de não durabilidade, visto que se esgotam a partir do momento em que são realizadas. Conforme constatação a seguir:

A única atividade que corresponde estritamente à experiência de não mundanidade, ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento (ARENDRT, 2020, p. 141).

Arendt percebe um contexto de dor e de ausência de mundo presente na atividade do trabalho, que se volta completamente para a manutenção da vida; além disso, esta atividade se efetiva no isolamento do mundo, não depende de outros para ser realizada e mesmo quando concretizada junto com outros indivíduos, não implica numa ação política, marcada pelo pensar juntos e pelo discurso, no contexto da pluralidade dos homens. Mas, a filósofa reconhece o trabalho como uma benção inerente à benção da vida, afirmando que:

A benção do trabalho consiste em que o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão proximamente como a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante ao processo, da mesma forma como o prazer é concomitante a um corpo sadio (ARENDRT, 2020, p. 132).

Considerando aqui a felicidade, como uma constante busca, que se efetiva após o esforço do labor, enquanto se regenera ou consome o que produziu, de modo que não é uma felicidade duradora, mas é possível no processo cíclico do trabalho. Assim, apesar da sua relevância para a vida como uma atividade imprescindível, o trabalho era visto como uma atividade inferior, sendo desprezado pelos antigos, por exigir esforço físico, por sua natureza de continuidade e repetição, bem como, por submeter os corpos a um maior desgaste físico. Quanto maior o desgaste causado por determinado trabalho, mais desvalorizado seria, limitando-se àqueles que eram desprovidos de qualquer posição social. Geralmente, os cidadãos buscavam dedicar-se apenas à vida política na pólis. Neste contexto, Arendt (2020, p. 100) comenta que: “O costume político anterior, que precedeu o pleno desenvolvimento da cidade-Estado, meramente distinguia entre escravos – inimigos vencidos [...] - e *demiourgoi*,

os operários do povo em geral, [...]”. Os primeiros prestavam seus serviços dentro da casa, no domínio privado, para sustento próprio e de seus senhores; os operários circulavam no domínio público.

Desse modo, a atividade do trabalho, geralmente, se apresentava como uma carga, uma fadiga, uma forma de sujeitar-se para atender às necessidades básicas do existir, portanto: “Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana” (ARENDDT, 2020, p. 103). De forma mais objetiva, no contexto de uma sociedade de escravos: “o trabalho de alguns é bastante para a vida de todos” (ARENDDT, 2020, p. 109). Assim, escravos e servos eram os principais responsáveis pela manutenção da vida de uma cidade, considerando a imperativa missão do trabalho, essencial para o atendimento das demandas básicas para o processo vital, desde o nascimento, enquanto resposta ao simples fato de estar vivo. Deste modo, a isenção do trabalho era, historicamente, verificada como privilégio de uma minoria. No entanto, Arendt observa que esta possibilidade tem se dissipado, a cada dia mais, a partir do contexto da era moderna. A filósofa ressalta que:

A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. [...]. Até presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como um emprego necessário à vida da sociedade, e, entre os intelectuais, restam somente indivíduos solitários que consideram o que fazem como uma obra, e, não como meio de ganhar o próprio sustento (ARENDDT, 2020, p. 5-6).

Nesta glorificação do trabalho pela era moderna, vale notar que o termo trabalho já se apresenta de forma distinta quanto à sua aplicabilidade, num contexto de inversão de todas as tradições, conforme constata Arendt (2020, p. 105), se referindo à posição comumente ocupada pela ação e pela contemplação, bem como, pela habitual hierarquia dentro da *vita activa*, além do *animal laborans*<sup>2</sup> ser elevado à posição do *animal rationale*, rompendo com conceitos tradicionalmente concebidos, para exaltar o trabalho a partir da questão da produtividade.

Assim, outras distinções foram constituídas, como: trabalho produtivo e improdutivo, obra qualificada e não qualificada, bem como, trabalho manual e

---

<sup>2</sup> Correia (2013, p. 199) relata que: “há ao menos três sentidos principais do emprego da expressão ***animal laborans*** na obra de Hannah Arendt: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; e como mentalidade e ‘modo de vida’ extraídos das condições do mero viver.”

intelectual. Dentre estas, Arendt destaca o trabalho produtivo e improdutivo, por ter servido de base para a argumentação teórica de Adam Smith e de Karl Marx que, em anuência com o julgamento da era moderna, acolhe como trabalho (labor), apenas atividades que produzem riqueza para o mundo, desprezando assim, servos, escravos e todos que, no domínio privado, exercem o labor, essencial à sobrevivência da vida humana. Neste sentido Arendt, faz uma crítica a Marx por não apresentar em sua teoria a necessária distinção entre trabalho e obra, conforme relata:

[...] a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra se tornaria trabalho, uma vez que todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultados da força viva do trabalho e como funções de processo vital (ARENDR, 2020, p. 110).

Neste contexto, Arendt (2020, p. 124-125) pondera quanto à uma repentina elevação do trabalho à uma categoria consideravelmente superior, deixando de ser desprezado para tornar-se na mais estimada de todas as atividades humanas. Isto se deve à Locke que percebeu o trabalho como “fonte de toda propriedade”; e avançou em Adam Smith, valorando o trabalho “como fonte de toda riqueza”; e na teoria marxista, esta concepção alcançou uma posição ainda mais elevada e definitiva ao idealizar o trabalho como “fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem”, promovendo uma compreensão da atividade do trabalho, enquanto “suprema capacidade humana de construção-do-mundo”. Na sua percepção da teoria marxista, Arendt infere que:

Talvez nada indique mais claramente o nível do pensamento de Marx e a fidelidade de suas descrições à realidade fenomenológica que o fato de ele haver baseado toda a sua teoria na compreensão do trabalho e da procriação como duas modalidades do mesmo fértil processo vital. O trabalho era para ele a ‘reprodução da vida do próprio indivíduo’, que lhe assegurava a sobrevivência, enquanto a procriação era a produção ‘de vida alheia’, que assegurava a sobrevivência da espécie. Cronologicamente, essa intuição é a origem jamais esquecida da teoria que ele elaborou em seguida, ao passar a chamar de ‘trabalho abstrato’ a força de trabalho de um organismo vivo e ao conceber o excedente do trabalho como aquela quantidade de força de trabalho remanescente depois de o trabalhador ter produzido os meios para a sua reprodução (ARENDR, 2020, p. 130).

Marx teria alinhado a sua teoria à teoria da era moderna e à antigas instituições, entretanto seus precursores não se afastaram da distinção fundamental entre trabalho e obra, visto que, tinham como alicerce o pressuposto da propriedade privada ou, a apropriação da riqueza nacional pelo indivíduo, segundo reflete Arendt (2020, p. 134).

Contudo, Marx defende o trabalho como fonte de toda produtividade, elevando esta atividade ao patamar da virtude humana por excelência, quando esta reflete uma realidade imposta pela natureza. Neste contexto, Arendt entende que a teoria marxista resultou numa sociedade voltada ao consumo, implicando na condição humana mais rasteiramente assemelhada à animal, visto que, esta atitude consumista aniquila a possibilidade da ação política. Como “a atitude do *animal laborans* está sempre ligada a realização de desejos e satisfação das necessidades, o campo da política é sequestrado para servir às carências sociais, ao invés de ser um veículo para a verdadeira ação política” (VOICE, 2020, p. 61).

Não obstante, distintamente da obra e da ação, o trabalho é visto por Arendt (2020, p. 40) como uma atividade interminável que se processa em harmonia com a necessidade vital, no domínio privado. Mas, a partir desta significativa transformação, que começou a se efetivar na sociedade, ocasionada pela era moderna, o contexto do domínio privado e do domínio público começam a ser alterados; as questões privadas relativas à sobrevivência passam a ser vistas como interesse coletivo, e a política se tornou apenas numa função da sociedade. Arendt percebe, neste contexto, a vitória do *animal laborans* que, lamentavelmente, representou um apequenamento da perspectiva do homem moderno, cujo foco principal está na busca pela própria felicidade, como um bem maior, tornando a busca por abundância e por acumulação de riqueza na principal meta da *vita activa*, para alcance da felicidade. Conforme comenta Correia, no prólogo de *A condição humana*, em relação às apreensões refletidas por Arendt nesta obra:

Essa era se desdobra da alienação moderna combinada com a vitória do *animal laborans*, [...]. A alienação da Terra e do mundo, a produção técnica da vida, a inviabilidade da tradução das verdades científicas em discurso, o conseqüente divórcio entre conhecimento técnico e o pensamento e, por fim, o advento da automação e a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho (CORREIA, 2020, p. XXV–XXVI).

Arendt (2020, p. 129) reflete a respeito da teoria de Marx, entendendo que: “em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como *animal laborans*, e então o conduz para uma sociedade na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária”, submetendo o homem à uma condição de servidão produtiva ou, a uma liberdade improdutiva. Desse modo, a teoria marxista, resultou na emancipação do trabalho, tornando pública esta atividade que deveria permanecer no domínio privado. Uma vez atendida as necessidades vitais, o tempo excedente do *animal*

*laborans*, é inteiramente dedicado ao consumo, cada vez mais sofisticado e mais supérfluo. Este desequilíbrio entre consumo e trabalho, ocasiona uma cultura de desperdício e de contínua devastação do mundo, tornando descartável, até mesmo produtos de natureza durável, de modo que, o fascínio pela abundância e pela futilidade, afasta o *animal laborans* do verdadeiro domínio público, e, por consequência, da vida política e da vida contemplativa.

No contexto da abolição da propriedade privada, apontada pela teoria marxista, Arendt (2020, p. 136-137), defende que a propriedade apresenta uma origem natural de apropriação no corpo: “Locke fundamentou a propriedade privada naquilo cuja propriedade é a mais privada de todas, ‘a propriedade [do homem] em sua própria pessoa’, ou seja, em seu próprio corpo”. Locke defende que:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o **trabalho** de seu corpo e a **obra** produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade (LOCKE, 1994, p. 98).

Portanto, a compreensão é de que a propriedade privada jamais poderia ser abolida, por resultar do trabalho do nosso corpo e da obra fabricada por nossas mãos. “Sob este aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda propriedade, uma vez que é a única coisa que não se pode compartilhar, ainda que se desejasse” (ARENDT, 2020, p. 138). Vale ressaltar também, a importância da distinção entre trabalho (*laborim*) e obra (*working*), atribuída por Hannah Arendt: primeiro, a partir da concepção de Locke, quando se refere ao ‘trabalho de nosso corpo e obra de nossas mãos’, como alicerce para justificar a privatividade daquilo que produzimos; em seguida, por caracterizar a natureza destas duas atividades, valorando-as na sua especificidade e essencialidade para a condição humana, conforme afirma:

Ao contrário da atividade da obra [*working*], que termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas, a atividade do trabalho [*laborim*] move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas ‘fadigas e penas’ só advém com a morte desse organismo (ARENDT, 2020, p. 120).

Enquanto a obra se efetiva na fabricação de ferramentas, móveis ou objetos de arte, dentre tantos outros, que agregam valor e durabilidade à medida que são

adicionados ao mundo; o trabalho, mesmo sendo tão importante, é imediatamente consumido, à medida que está sendo realizado.

## 5.2 OBRA (*WORKING*)<sup>3</sup>: CONDIÇÃO HUMANA DA MUNDANIDADE

Arendt, reconhece a obra como uma atividade que promove distintos resultados finais, de longa duração, que qualifica seu caráter de mundanidade, por se caracterizar pelo processo de ação do homem na natureza, colhendo desta determinados elementos para transformá-los em objetos contributivos para a manutenção da vida humana, ou para a eternização de eventos históricos e culturais, promovendo comodidade, experiências e memórias que comunicam a metamorfose do mundo, a partir da ação humana na dinâmica das gerações. Assim descreve:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [...] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo 'artificial' de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*] (ARENDR, 2020, p. 9).

Este mundo artificial de coisas, promovido pelo *homo faber*, é visto por Arendt como uma condição de estar em casa no mundo, considerando o caráter contributivo da obra para a solidificação da vida humana na terra. A filósofa afirma ainda que, a natureza se constitui como provisão para a sobrevivência do homem, enquanto base para seu trabalho e consumo, esta mesma natureza supre o *homo faber* para a produção de objetos duráveis, voltados para a melhor adequação do homem no mundo. Portanto, a construção deste mundo de coisas e sua transcendência à vida, se caracteriza como *amor mundi* - cuidado pelo mundo enquanto nosso lar e abrigo para os que virão a habitá-lo, depois de nós.

Arendt (2020, p. 172-178), em referência à fabricação, obra do *homo faber*, enquanto 'reificação' - produto final e acabado, destaca sua importância, em relação à atividade do trabalho e da ação, ponderando a esperada conclusão da obra; enquanto o trabalho consiste num processo contínuo, interminável, não tem começo nem fim, "preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo" (p. 178); e a ação

---

<sup>3</sup> Os termos *labor* e *work*, da edição americana, foi traduzido, na edição brasileira anterior, por *labor* e *trabalho* e na presente edição está como *trabalho* e *obra*.

consiste num processo cujo começo pode ser definido mas seu fim jamais é previsível. Neste sentido, a filósofa observa alguns aspectos que se destacam na atividade da obra em relação às demais atividades da *vita activa*, como: o material para a sua produção, que já se encontra na natureza; o processo de fabricação é marcado por um começo definido e um fim determinado, resultando em algo completamente novo e durável para permanecer no mundo; o processo de fabricação é confiável e de caráter reversível, ao contrário da ação; e sua continuidade não se efetiva apenas pela durabilidade do produto criado, mas também, pelo modelo projetado que o precede, conforme afirma: “a imagem ou o modelo cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, [...], para prestar-se a uma infinita continuação da fabricação” (ARENDDT, 2020, p. 176).

Desse modo, o produto final criado pelo *homo faber*, pode atender necessidades de seus contemporâneos e perdurar para benefício de gerações futuras, a depender de sua natureza; bem como, o modelo como foi construído pode se perpetuar, contribuindo para a produção de outras obras e, até mesmo, seu aperfeiçoamento. Neste sentido, vale salientar a liberdade criativa e solitária do *homo faber*, como senhor de si mesmo, de seu tempo, de sua criação que é produzida no domínio privado, mas é no domínio público que será vista, apreciada, podendo até ser adquirida para uso, nos casos em que o *homo faber* expõe seus produtos num mercado de troca. De forma distinta, se encontra a atividade do trabalho e da ação, conforme comenta Arendt.

O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se estabeleceu como senhor de toda natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isto não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua própria vida, nem ao homem da ação, que depende de seus semelhantes (ARENDDT, 2020, p. 178-179).

Neste sentido, Arendt destaca a obra em relação às demais atividades da *vita activa*, considerando o grau de relevância na estruturação e permanência do homem no mundo; bem como, a abrangência e diversidade de artifícios produzidos; além do grau de liberdade individual do *homo faber* na produção, sendo possível transitar no âmbito do domínio privado e do domínio público e podendo até realizar as demais atividades. Mas aqui não descarta a essencialidade do trabalho e da ação: “O mundo, lar construído pelo homem da Terra e fabricado com o material que a natureza terrena

coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas” (ARENDDT, 2020, p.166).

Vale ressaltar que a própria atividade do trabalho, para ser suavizada, e em muitos casos, para se tornar possível de ser efetivada, recorre à instrumentos e ferramentas que são produtos da obra. O uso destes aparelhos, máquinas e demais mecanismos, dão suporte e ampliam a força humana, podendo até substituí-la em determinado serviço, a exemplo de: eletrodomésticos, na cozinha; de maquinários diversos no campo, etc. “O processo de fabricação de uma coisa é limitado, e a função do instrumento atinge um fim previsível e controlável no produto acabado; o processo vital que exige o trabalho é uma atividade interminável, [...]”; diante da contínua necessidade de consumo, conforme relata Arendt (2020, 151). Mas, esta relação entre obra e trabalho começa a ser mudada:

A Revolução Industrial substituiu todo o artesanato pelo trabalho, e o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produto da obra, que se destinam a ser usados (ARENDDT, 2020, p. 154).

A obra foi transformada em trabalho a partir do momento em que os objetos de uso, na forma como são consumidos, com rapidez, passaram a ser tratados como bens de consumo, por se tornarem igualmente intermináveis em seu processo de produção. Assim: “Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*” (ARENDDT, 2020, p. 155); cuja sujeição à atividade do trabalho não cessa, diante de uma saciedade jamais alcançável.

Mas, esta condição de aprisionamento do *animal laborans* pode ser redimida a partir do desenvolvimento de habilidades que promovam o fabrico de artifícios, instrumentos que elevem sua condição a *homo faber*, tornando possível produzir objetos duráveis que protejam a vida humana e a resgate do anonimato, em conformidade com o entendimento arendtiano de que: “A redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação” (ARENDDT, 2020, p. 292). Assim, o mercado de trocas possibilita ao *homo faber*, um afastar-se do isolamento, conforme relata Arendt:

Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano, o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora

não possa ser um domínio político propriamente dito. O domínio público do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece (ARENDDT, 2020, 199).

O *homo faber*, produz sua obra no isolamento, mas assim que sua fabricação é concluída, ele pode sair do âmbito privado para o domínio público, onde buscará negociar o seu produto no mercado de troca, assumindo assim, outra função, a de mercador e comerciante. Mas Arendt coloca que esta sociedade comercial, com base na troca, na era moderna, vai se dissipando com a ascensão do trabalho.

### 5.3 AÇÃO (ACTION): CONDIÇÃO HUMANA DA PLURALIDADE

Para construir sua concepção de ação, como uma atividade da *vita activa*, a filósofa Hannah Arendt se apropria de distintos conceitos, para atribuir os diversos sentidos que a compõe: no contexto político, enquanto condição de pluralidade, que se efetiva no âmbito do domínio público; constituído como mundo comum que se interpõe entre os iguais, para através do discurso estabelecer negócios entre os homens; é comparado à *pólis*, de onde emanavam acordos políticos para o bem da cidade; sem ignorar o respeito e o valor da palavra emanada nas diferenças individuais; sobretudo, tendo por base as relações humanas. Portanto, o conceito de ação é sintetizado pela filósofa como:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda vida política (ARENDDT, 2020, p. 9).

O contexto da pluralidade é imprescindível na ação, considerando a condição do homem enquanto resultado de uma multiplicação, e não de uma criação em série. Portanto, somos emanados de uma mesma matriz, por isso somos iguais, mas individualmente distintos, na forma de pensar e perceber o mundo. A essencialidade destas diferenças advindas das experiências individuais contribuem para o estabelecimento de um mundo comum entre os homens, onde é possível a concordância, o respeito à outras perspectivas, que resultam em discursos, debates e negociações necessárias ao contexto político. Conforme argumenta Arendt (2020, p. 10), considerando o princípio multiplicativo da Criação do homem e esta

singularidade da igualdade na diferença, que faz a todos como irmãos e únicos: “A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”. A filósofa explana ainda que:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens, não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se os homens não fossem distintos [...], não precisariam do discurso e da ação para se fazer compreender (ARENDDT, 2020, p. 217).

Segundo a concepção arendtiana, é no discurso e na ação que os homens podem distinguir-se de forma particular, bem como perceber esta distinção nos outros, algo que vai além de apenas diferenças, ou seja: “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (ARENDDT, 2020, p. 218). Nesse contexto, palavras e atos promovem a inserção dos homens no mundo humano, como um segundo nascimento que, inclusive, confirma o primeiro - um assumir do nascimento físico que se revela através da palavra, sem imposição como no trabalho, nem como a obra que se manifesta na utilidade, mas enquanto iniciativa para a ação, iniciando algo novo. Neste sentido, o caráter revelador da ação se efetiva através do discurso, onde os homens mostram quem são. É através do diálogo que o homem se afasta do mundo como deserto para um pertencimento ao mundo dos homens. Neste sentido, Passos afirma que:

Na esteira arendtiana, vislumbrar o mundo pela ótica da pluralidade significa dotar de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferenciação humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como um lar de um único povo, mas sim como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas (PASSOS, 2014, p. 17).

Assim, o mundo enquanto espaço entre os homens, só pode existir no contexto de uma compreensão plural da realidade, legitimada pela pluralidade de perspectivas, ou seja, enquanto senso comum, autenticado através da pluralidade humana, caminho pelo qual se efetiva a ação. Neste contexto, Passos (2014, p. 76-77), reflete que: “É necessário um mundo comum, lugar da práxis humana, o qual seja habitado pelo homem no plural, indissociável de uma pluralidade de perspectivas, para que haja uma verdadeira noção de realidade”.

É importante ressaltar que o conceito de mundo norteia a filosofia de Hannah Arendt, tendo em vista o contexto do cuidado com o mundo (*amor mundi*). Em *A Condição Humana* essa abordagem é apresentada vinculada a cada atividade da *vita activa*: em relação ao trabalho, a filósofa retrata o mundo enquanto Terra, natureza; na atividade da obra, o mundo é percebido, enquanto artefato humano, o mundo das coisas, fabricado pelas mãos humanas; e o mundo da ação, locado no domínio público, perpassa também pela questão do mundo em comum, relacionado aos negócios efetivados entre os homens, se referindo ao mundo no contexto político. Neste contexto, a filósofa esclarece que:

A *vita activa*, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, este ambiente, o mundo ao qual viemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político (ARENDR, 2020, p. 27).

Portanto, é possível observar, a relevância das três atividades humanas, enquanto formas de cuidado com o mundo e com os que nele habitam: a atividade do trabalho, que se configura como cuidado com a subsistência humana e com a vida, como bem supremo, entretanto, se efetiva no âmbito privado; a atividade da obra, através dos objetos fabricados, com durabilidade superior à própria vida humana, que reflete um cuidado com o mundo ao proporcionar utilidade e beleza, tornando-o nosso lar; e, sobretudo, a atividade da ação, destacada pela filósofa por sua importância, enquanto responsabilidade com o mundo, é manifestada no: “domínio público, o espaço no mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é portanto, ‘obra do homem’ em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou o do trabalho do seu corpo”, conforme referenda Arendt (2020, p. 257), inferindo ainda, que é através da ‘teia de relações humanas’ que se efetiva a ação e o discurso, na convivência entre os homens, na esfera política, no domínio dos assuntos humanos. Desse modo:

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [in-

between], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si (ARENDT, 2020, p. 64).

Essa metáfora da mesa, usada por Arendt em relação a ação, também pode retratar as demais atividades da *vita activa*. É no entorno da mesa, espaço para o debate, para o diálogo, que se efetiva a tomada de decisões, na esfera do domínio público, conforme afirma Arendt, para simbolizar o espaço entre os homens – a condição humana da pluralidade, a ação. Neste contexto, a própria mesa, como objeto durável, artificial, representa também a atividade da obra; que embeleza e promove conforto e utilidade ao mundo enquanto nossa casa; bem como, configura a atividade do trabalho, considerando sua principal finalidade de uso, a alimentação e convivência familiar, imprescindível para a qualidade e manutenção da vida humana.

Assim, é possível verificar a importância dessa obra: *A Condição Humana*, enquanto efetivação do trabalho, da obra e da ação, intrinsecamente conectados à missão de suprir e preservar o mundo, enquanto responsabilidade do homem com o mundo, com os que viveram, vivem e viverão nesta Terra, de modo que, o *amor mundi* soa também, como uma acolhida à natalidade, conforme reflete a filósofa:

O trabalho e a obra, bem como a ação, está também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir (ARENDT, 2020, p. 11).

Neste contexto do trabalho, é possível verificar que, apesar de representar-se como uma atividade essencial para a vida, limita-se à esfera privada; ainda assim, o trabalho é imprescindível para assegurar a sobrevivência e a vida da espécie humana, de modo a contribuir enquanto atividade de cuidado com o mundo. Observa-se que a obra também tem papel essencial neste contexto, visto que possui um caráter de permanência e de durabilidade, de modo a tornar comum à gerações distintas, o acesso aos mesmos artefatos e edificações construídos pelo homem, bem como, a eternizar, através da arte, memórias histórica e impressões humanas a respeito de fatos, vivências e ações de relevância histórico-cultural para as novas gerações; enquanto responsabilidade de preservação e construção do mundo. A ação, atividade eminentemente política, caracteriza-se, sobretudo por sua responsabilidade política

em pensar o que estamos fazendo, com e pelo mundo, numa atitude política imprescindível enquanto forma de manifestação de *amor mundi*.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de construção desta dissertação, buscou delinear o conceito de amor na perspectiva de Hannah Arendt, a partir dos escritos agostinianos, bem como refletir sobre a trajetória desse tema em alguns escritos da filósofa, de modo que, foi possível verificar um redimensionamento do amor que, além do âmbito privado, enquanto base para as relações humanas, é projetado para o âmbito público da ação, da política, enquanto cuidado pelo mundo e responsabilidade pelo espaço em que vivemos, configurando-se como amor pelo mundo – *amor mundi*. Nesta ressignificação do amor, o ato de compreender a realidade, se manifesta como um compromisso com o mundo, de modo a aceitar o que aconteceu, ainda que seja penoso, e de igual modo, acolher e compreender o que acontece nos dias atuais; sem se deixar ofuscar pela alienação, mas refletindo sempre quanto ao que estamos fazendo, no sentido de se importar com o mundo como nosso lar, nossa casa.

Portanto, este trabalho representa um pouco de minha caminhada de aprendizado, no contexto do amor, em suas distintas formas de amar, abordado por Santo Agostinho e que se desdobra em amor pelo mundo, na concepção arendtiana. De modo que, se faz pertinente a abordagem deste tema, tão presente nas distintas experiências humanas, e que se desloca para um âmbito de reflexão da ação política, no mundo dos homens, dando lugar à pluralidade humana, no exercício da palavra e no discurso, onde os homens aparecem como seres no mundo, em defesa da liberdade e da dignidade humana, buscando assegurar um mundo comum a todos os homens.

No contexto do *Amor em Santo Agostinho: uma interpretação em Hannah Arendt*, analisamos a tese de Arendt, onde apresenta o amor sob três perspectivas: amor como desejo, amor ao próximo e amor *caritas*. Observamos que, no amor como desejo, Santo Agostinho adverte que melhor é amar ao que é eterno do que amar ao mundo fugaz, passageiro, perene e incerto, se referindo à nossa vida, ligeiramente interrompida pela morte. Entretanto, Arendt percebe-o sob outra perspectiva, enfatizando que o mundo onde vivemos, ele permanece, esteve antes e estará depois de nós, portanto, deve ser cuidado enquanto lar para todos os homens, inclusive para os que chegarão através da natalidade. No contexto do amor ao próximo, por tratar-se de um mandamento que consiste em amar a Deus, ao próximo e a si mesmo; Arendt reflete este amor como um deserto; amamos ao outro em obediência a um

mandamento? E quem seria o próximo, neste contexto? Contudo, ao ser conjugado ao amor *caritas*, que se manifesta na dimensão própria do mundo, o amor ao próximo se torna possível, porque o ser no mundo e o outro aparecem, resultando num verdadeiro amor fraterno. Assim, a filósofa faz menção ao *amor mundi*, já em sua primeira obra, destacando que o amor pelo mundo subsiste à vida do homem, portanto, deve ser preservado. E neste contexto, também é possível confirmar a influência da filosofia agostiniana, nos escritos de Arendt, a exemplo de alguns termos: reconciliação, memória, gratidão, perdão, mundo, amor, *amor mundi*, dentre outros, com destaque para *amor mundi*, enquanto reivindicação para um amor ao mundo presente.

No capítulo *O amor nas relações sócio-políticas: reconhecimento, reconciliação e perdão*, também é evidenciada uma resposta positiva à nossa pesquisa, quanto a presença do *amor mundi* na filosofia arendtiana. O reconhecimento, possui um sentido de valorização do outro, e de si mesmo, estando relacionado a amar, honrar e cuidar; reconhecimento também implica em gratidão e exercício da memória; bem como, em valorização, respeito e amizade; e é neste sentido que Arendt o aplica em seus escritos. De igual modo, a reconciliação é fartamente direcionada para a questão do cuidado com o mundo; que se dá a partir do ato de compreender o mundo, inclusive, fenômenos como o totalitarismo, para que se faça possível a reconciliação com um mundo que foi capaz de tal atrocidade. Neste mesmo sentido, a atitude do perdão, se faz relevante no âmbito da teia de relações humanas, para que ações de ofensas, entendidas pela filósofa como irreversíveis, possam ser reparadas, através do perdão, ensinado por Jesus e relocado pela filósofa, do âmbito privado para o público. Portanto, nas relações sócio-políticas, o amor mundi se manifesta no ato do reconhecimento, da reconciliação e enquanto capacidade de perdoar, ações imprescindíveis, para que o outro e o mundo sejam cuidados, com responsabilidade e dignidade.

Refletimos sobre o *Amor mundi em tempos sombrios*, analisando se há possibilidade de cuidado com o mundo, no contexto do antissemitismo, do imperialismo e do totalitarismo, numa percepção de contínua preocupação da filósofa. Como amar um mundo que se tornou em um deserto, sombrio e inóspito? Como amar um mundo que tornou possível a presença destrutiva do mal radical do totalitarismo, aniquilando o direito a ter direitos essenciais, como: liberdade, dignidade humana e direito à própria vida? É a partir deste contexto que Arendt buscou investigar o

fenômeno do totalitarismo e os elementos que o antecederam: o antissemitismo, em que um povo sem pátria buscava aceitação e segurança em terras estranhas; e o imperialismo, onde os homens extremamente poderosos, eram incapazes de se sentirem em casa, num mundo, criado pelo seu próprio poder. Diante deste contexto de total isolamento e desenraizamento dos homens, tornados supérfluos no totalitarismo, a filósofa Arendt decidiu investigar os fatos, encarando de frente tal realidade, com atenção e resistência, para buscar compreender o que havia acontecido, e a partir daí, poder se reconciliar com o mundo onde tal barbárie pôde ser possível. Portanto, *amor mundi* em tempos sombrios, se tornou possível a partir da capacidade de compreensão do que aconteceu como caminho para uma reconciliação.

Na obra *A condição humana*, base para a construção do capítulo *Amor mundi na vita activa: um cuidado com o mundo*; a filósofa apresenta o mundo, sob três perspectivas; apontando a relevância das três atividades humanas: A atividade do trabalho, que se configura enquanto cuidado com a subsistência humana e com a vida, como bem supremo. A atividade da obra que, através dos objetos fabricados, atribui durabilidade, em muitos casos, até superior à própria vida humana, proporcionando utilidade e beleza ao mundo, tornando-o nosso lar. E a atividade política da ação, manifestada no âmbito público, onde os homens aparecem, através do debate, do diálogo, no processo da ação política que se efetiva entre os homens. Desse modo, o trabalho, a obra e a ação, desempenham o papel de provisão e de preservação do mundo, por meio dos homens e para os homens, inclusive para acolher os que chegarão através da natalidade, expressando assim a presença de *amor mundi* em todas as atividades da condição humana.

Diante do exposto, vale ressaltar que os resultados alcançados nesta pesquisa, tornaram possível verificar influências da filosofia agostiniana nos escritos de Arendt, bem como, a presença do *amor mundi*, permeando sua filosofia, de forma explícita ou implícita, ressaltando a postura política de Arendt, que faz questão de reivindicar o nosso posicionamento político no mundo, na medida em que cada um de nós possa assumir, também, a responsabilidade de cuidar e preservar o mundo, em que vivemos. Arendt viveu e pensou o século XX de forma singular, com um nobre senso de responsabilidade e cuidado pelo mundo, empenhando-se em afastar de nosso contexto histórico uma possível repetição da barbárie totalitária, bem como, aponta para novas perspectivas de reflexão, sobretudo, no campo da política. Neste sentido,

é importante perceber a filosofia arendtiana como um alerta, contra o mal radical que buscou dissipar a dignidade humana e tornar os homens supérfluos, incapazes de pensar, roubando sua humanidade, um mal que não pode se repetir. Por outro lado, a essência de nossa humanidade é enobrecida pela filósofa no contexto da pluralidade humana, quando se refere à importância do diálogo, da amizade política e do engajamento com os outros, como construtores de um mundo comum.

Portanto, a filosofia de Hannah Arendt, continua muito presente na vida social e política da atualidade, na medida em que, o *amor mundi* se torna ofuscado, sobretudo, pela alienação política e pelo isolamento socioeconômico, numa busca contínua por interesses particulares em detrimento do bem comum, de modo que o mal banal se torna sempre uma temível possibilidade. Deste modo, se faz imprescindível, pensar sobre o que estamos fazendo, no sentido de buscar assumir esta responsabilidade pelo mundo comum, o nosso lar, o mundo dos homens, onde a liberdade de ação e o contexto da pluralidade humana devem ser respeitados no âmbito da coletividade e da individualidade, evitando a supressão de direitos e alargando o espaço na mesa, para que o diálogo seja possível, respeitando o que separa e ao mesmo tempo relaciona os homens entre si. Conforme alertou a filósofa, para evitar o terror e a superfluidade dos homens, é preciso se importar com eles e com o mundo, com discernimento e responsabilidade, fazendo florescer, na dignidade humana, o *amor mundi*.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Revisão da tradução e tradução de novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução, adaptação e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002 (Coleção Patrística n.17).
- AGOSTINHO. **A graça e a liberdade**. In: AGOSTINHO. A graça (II). Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 2014. Tradução de Agostinho Belmonte ; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, (Coleção Patrística n.7).
- AGOSTINHO. **A vida feliz**: diálogo filosófico. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira, csa. Introdução, notas e bibliografia Roque Frangiotti. São Paulo. 2a ed. Editora Paulus. 1998a. (Coleção Patrística n.11).
- AGOSTINHO. **Comentário da primeira epístola de São João**. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1986.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammi. São Paulo. Penguin Clássicos Cia. das Letras. 2017.
- AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO. **Solilóquios**. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti. 2a ed. São Paulo. Editora Paulus. 1998b. (Coleção Patrística n.1).
- AGOSTINHO. **A Instrução dos Catecúmenos**. Trad. Maria da Glória Novak. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **Amor mundi e educação**: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt. 2009. 193 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-08122009-160028/publico/Vanessa\\_Sievers\\_de\\_Almeida.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-08122009-160028/publico/Vanessa_Sievers_de_Almeida.pdf). Acessado em: 14 mai.2022.
- ARENDT, Hannah (1964). Entrevista: **O que fica é a língua materna** - "Hannah Arendt em conversa com Günter Gaus". Disponível em: <https://video.search.yahoo.com/search/video>. Acesso em: 24 de abril de 2022.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARENDDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. Nós, os Refugiados. Trad. Ricardo Santos. Covilhã: 2013.Lusofia. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>. Acessado em: 12 mai. 2021.

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT. **Le Concept d'Amour chez Augustin**. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Deuxtemps/Tierce, 1991.

ARISTÓTELES. **A Ética a Nicômaco**. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2001.

BARBOSA, Kherlley C. B. **A concepção de Liberdade na Filosofia Política de Hannah Arendt**. Tese de Doutorado em Filosofia – UNISINOS. São Leopoldo. 2017.

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

CARNEIRO JÚNIOR, R. A. O Amor na Política: Um Diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007. Editora UFPR. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/>>. Acesso em: 10 out. 2020.

CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Hannah Arendt, estado-nação e imperialismo: prolegómeno a uma crítica arendtiana dos Direitos do Homem. **Krisis**. Universidade de Lisboa (Portugal). p. 281-293. 2010. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/280644523>. Acessado em: 14 fev. 2023.

CORREIA, A. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt?. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 25, n. 37, p. 199–222, 2013. DOI: 10.7213/aurora.25.037.DS09. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/679>. Acesso em: 21 janeiro. 2023.

CORREIA, Adriano. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p. 811-822, set./dez. 2010. Disponível em: <http://estudoshannaharendt.com.br/>. Acesso em: 28 out. 2020.

CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

DIAS, Lucas Barreto. **Os métodos de Hannah Arendt**: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica. 2019. Tese (Doutorado

em Filosofia) UFMG. Minas Gerais. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/33400>. Acessado em: 14 mai 2022.

FREITAS, Bruno Peres. **A Política sob o Princípio do Amor Mundi**: Diálogo com Hannah Arendt. Tese (Doutorado em Serviço Social) - PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/19567/19567\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/19567/19567_1.PDF). Acessado em 15 de maio de 2022

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

FRY, Karin A. Natalidade. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt**: Conceitos fundamentais. Trad. José Maria Gomes de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

GILSON, Etienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayound. **Lumen Veritatis**. SP. Paulus, v. 3. 2007. Disponível em: <<https://lumenveritatis.org/ojs/index.php/lv/article/view/19>>. Acesso em: 14 maio 2022.

HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt**: Conceitos fundamentais. Trad. José Maria Gomes de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HEBERLEIN, Ann. Arendt: **Entre o amor e o mal**: uma bibliografia. Trad. Kristim Lie Garrubo. 1 ed. São Paulo. Cia das Letras. 2021.

KATTAGO, S. Hannah Arendt sobre o mundo. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt**: Conceitos fundamentais. Trad. José Maria Gomes de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

LEFER, Celso. Posfácio: Hannah Arendt: Vida e Obra. In.: ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LIMA, João Paulo A. P. *Ordo Amoris*: A relação entre a ordem e o amor no pensamento ético de santo Agostinho. **Kínesis**. Marília. v. 12 n. 33. 2020. p. 137-156. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/11355>. Acessado em: 14 mai. 2022.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. Coleção clássicos do pensamento político.

MAIA, Antonio G. B. Maia; REINALDO, Francisco J. Oliveira. *Amor Mundi*: Uma resposta radical a uma desesperança política radical. **Problemata**: R. Intern. Fil. v. 10. n. 3 (2019), p. 59-72: Dossiê do GT Ética e Cidadania - ANPOF 2018: edição especial. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49132/28693>. Acessado em: 17 jan. 2023.

MORAES, Gerson Leite. O Mal Banal e a difícil tarefa do perdão. **Revista Estudos Filosóficos** nº 17/2016. ISSN 2177 – 2967. DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG.

pp. 16-29. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acessado em: 14 jan. 2022.

PASSOS, Fábio A. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma reflexão política. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2014.

ROCHA, Zeferino. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. **Psychê**. Ano X. nº 17. São Paulo. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psyche/v10n17/v10n17a05.pdf>.

SAMPAIO, Rafael da S. **A Kénosis como autocomunicação do Pathos de Deus**: Um estudo da kénosis a partir da Teologia de Jürgen Moltmann. Dissertação (Mestrado em Teologia). PUC-RJ. 2017. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/33806/33806\\_4.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/33806/33806_4.PDF). Acessado em: 14 mai. 2022.

SANCHES, Elissa. G. F. **Amor e Ação no Mundo**. A formação teológica do espaço público em Hannah Arendt e Agostinho. Campinas. SP. Recriar. 2019.

SANTOS, Rodrigo P. **Deslocamentos do perdão e da reconciliação no diário filosófico de Hannah Arendt**. 2014. Disponível em: [www.academia.edu/9031568/Deslocamentos\\_do\\_perd%C3%A3o\\_e\\_da\\_reconcilia%C3%A7%C3%A3o\\_no\\_Di%C3%A1rio\\_Filos%C3%B3fico\\_de\\_Hannah\\_Arendt?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](http://www.academia.edu/9031568/Deslocamentos_do_perd%C3%A3o_e_da_reconcilia%C3%A7%C3%A3o_no_Di%C3%A1rio_Filos%C3%B3fico_de_Hannah_Arendt?auto=download&email_work_card=download-paper). Acessado em: 15 jan. 2023.

VAZ, Éden F. O Limite do Perdão: crimes que não se podem punir ou perdoar. **Intuitio**, Porto Alegre [S. l.], v. 9, n. 2, p. 118–132, 2016. DOI: 10.15448/1983-4012.2016.2.24002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/24002>. Acesso em: 25 janeiro. 2023.

VOICE, Paul. Labor, Trabalho e Ação. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt**: Conceitos fundamentais. Trad. José Maria Gomes de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

XAVIER, D. J.; da Silva, M. F. A Kénosis do Espírito Santo e a Criação em Sergei Bulgakov. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 52, n. 2, p. 393-415, 2020. DOI: 10.20911/21768757v52n2p393/2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4418>. Acesso em: 14 Mai. 2022.

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