

HANNAH ARENDT E O AMOR AO MUNDO: A AMIZADE, A CORAGEM E O RESPEITO

HANNAH ARENDT AND LOVE TO THE WORLD: FRIENDSHIP, COURAGE AND RESPECT

Daniela Grillo de Azevedo¹

Resumo

Este artigo tem por tema alguns conceitos éticos do pensamento de Hannah Arendt, problematizando a relação que a amizade, a coragem e o respeito possuem para o que a autora chama de amor ao mundo, ou ainda, responsabilidade política. Com isso, o diálogo e a ação, que são para a autora as ações políticas por excelência, são contextualizados ao lado de outras categorias importantes à teoria de Arendt como, por exemplo, a pluralidade e a singularidade. O amor ao mundo, como consequência ética da ação política, consiste também em um interesse pela política, em que os espaços onde as singularidades que coabitam podem divergir, dialogar, expor suas ideias, mas acima de tudo, podem construir (agir) em conjunto. Para tanto, as virtudes da amizade, coragem e respeito fazem-se necessárias, pois delas originam-se elos que vinculam as individualidades ao mundo comum.

Palavras-chave: Amizade. Coragem. Respeito. Ação. Política.

Abstract

This article has some ethical concepts on the topic of the thought of Hannah Arendt, questioning the relationship friendship, courage and respect have to what the author calls love to the world, or even political responsibility. Thus, dialogue and action, which are in the author's opinion political actions par excellence, are contextualized a long side other important categories to Arendt's theory, e.g., plurality and uniqueness. Love to the world as an ethical result of political action also consists of an interest in politics, in which the spaces where the singularities cohabiting may differ, dialogue, expose their ideas, but above all, act together. To do so, the virtues of friendship, courage and respect are necessary because from them originate links which bind the individuality to the ordinary world.

Keywords: Friendship. Courage. Respect. Action. Politics.

Introdução

O desinteresse pela política, tal como pode ser percebido na atualidade brasileira, gera diversas discussões e debates entre aqueles que entendem a política como necessária (e até mesmo indispensável) para a vida humana. Muito se diz a esse respeito, e a mesma diversidade pode ser observada nos fundamentos que baseiam os argumentos. Portanto, este artigo não se destina na exposição, defesa ou comparação dos diversos argumentos que procuram explicar o porquê da crescente apatia política, porém, tem inspiração nessa problemática. Sendo assim, este trabalho propõe-se a discorrer sobre alguns conceitos políticos de Hannah

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: danielagrilloaz@yahoo.com.br

Arendt, a partir dos quais podemos entender a participação política, ou melhor, algumas virtudes citadas pela autora em suas obras que compõem a sua teoria da ação, a saber: a coragem, a amizade e o respeito.

1. Um ato de liberdade: a coragem

A coragem, virtude que Arendt entende como indispensável às ações políticas, não se sobrepõe à atenção que todos precisam ter em relação à preservação da vida, mas é exigida pela própria atividade política. A esfera privada compreendida como a família, o lar e a uma série de interesses associados a estes, confere segurança e proteção aos indivíduos, estabilidade esta que contrasta com a exposição do “quem”, característica da esfera pública.

O discurso e a ação (caracterizados pela autora como ações políticas²) apenas adquire expressão enquanto “as pessoas estão *com* outras” (*Ib.*, 2007, p. 192. Grifo no original.), e assim podem mostrar não apenas “o que” elas são, mas “quem”. “O que” cada pessoa é está vinculado à sua existência enquanto espécie, enquanto um ser constituinte da natureza; porém, o “quem” denota as qualidades, os talentos ou os defeitos, que por sua vez, apenas obtêm importância se exposto ou perceptível perante os demais. Com isso, a partir da revelação pelo discurso e pela ação, em uma esfera pública, entre homens, percebem-se as singularidades. Estas, mostrando o caráter único de cada indivíduo, permite que Arendt pense a pluralidade como “especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política.” (ARENDR, 2007, p. 15. Grifos no original.)

A principal questão, para a autora (ARENDR, 2007b, p. 203), é que o mundo “que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais.” Para a continuidade do mundo, a coragem faz-se necessária porque as singularidades precisam sair da segurança privada (“zona de conforto”), renunciando nestes momentos, aos assuntos concernentes às particularidades (e às individualidades) e privilegiando a preocupação com o grupo. Nesse sentido, Arendt (2007b, p. 203) afirma: “A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.”

A preocupação com os outros e com o mundo é um ato de liberdade bastante importante, e resultante da coragem: representa o “sair de si”, do egoísmo, em prol de algo mais duradouro, mais relevante. Ou seja, liga-se ao conceito de *humanitas*, retomado por Arendt principalmente a partir de Cícero³, significando o “amor pelo homem”. Schio (2008, p. 86) explica que na obra de Cícero é possível perceber três significados do conceito:

² Tema amplamente exposto pela autora em *A Condição Humana*, bem como, em outras obras, como por exemplo, *O que é Política*.

³ Arendt, ao referir-se ao conceito de *humanitas*, além de possuir Cícero como referencial teórico, citando a Antiguidade Clássica grega e a Paidéia (por exemplo, no texto *ACrise da Cultura*, pertencente à obra *Entre o Passado e o Futuro*), também a considera a partir de Lessing (como, por exemplo, no texto dedicado a este

a) com o sentido de humano, da medida própria ao homem; b) como relacionado à cultura, pela qual ele pode atingir o humano autêntico, por si próprio (e não pela natureza); c) como bom convívio com os outros, pela polidez no falar e no gesticular, em todas as circunstâncias.

A *humanitas*, desta feita, é salientada por Arendt, “como uma forma em que o sujeito não sente qualquer perda quando ele se afasta da sua natureza biológica e instintiva e adentra no âmbito das criações humanas” (SCHIO, 2008, p. 86). Tanto a coragem quanto a *humanitas* revelam-se na ação e no discurso, e assim, no fato de “inserir-se no mundo e começar uma história própria” (ARENDR, 2007, p. 199). E desta forma, mostrar aos outros a própria individualidade é uma atitude que “denota coragem e até mesmo ousadia” (*Idem*, 2007, p. 199), pois é uma forma de singularidade na pluralidade⁴.

2. Um elo político: a amizade

O mundo comum, sendo o que é visto e ouvido, “conforme uma diversidade de perspectivas que precisamente assegura a identidade do que é partilhado” (AMIEL, 1996, p. 76) tem na ação nele executada, o que Arendt (2007a, p. 58) chama de “agir *in concert*” [agir em conjunto]. Pode-se dizer que a relação entre o mundo partilhado, a ação em conjunto e a coragem está no confronto de opiniões, pois em política não há a ação isolada, da mesma forma que alguma coisa apenas pode ser levada adiante se houver a ajuda dos outros⁵. Neste contexto, Arendt cita Platão (PLATÃO *apud* ARENDR, 2007a, p. 58): “é impossível agir sem amigos e companheiros dignos de confiança.”

Embora no contexto acima, Arendt cite Platão, o conceito de amizade mais utilizado por ela é o socrático e o aristotélico. A autora entende a amizade como um diálogo entre pares, porque consiste no “falar sobre algo que os amigos têm em comum.” (1993a, p. 98) Conversar sobre os assuntos de mútuo interesse faz com que o “objeto” de discussão aprimore-se, a partir de várias perspectivas, ampliando-se e materializando-se em ações, no decorrer do tempo ou com o desenvolvimento das ideias discutidas. Arendt lembra que Sócrates, motivado pela competição entre os cidadãos da *polis* grega, tentou fazer da amizade um “elo de ligação” entre os homens. A inveja, esclarece a autora (*Idem*, p. 1993a, p. 98), “era o vício nacional da antiga Grécia”, fazendo

pensador, incluso na obra *Homens em Tempos Sombrios*) e de Kant (por exemplo, na obra *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*).

⁴ Para Arendt, a pluralidade é a condição imprescindível da política porque, ao mesmo tempo em que a política presume a convivência das diferenças, a pluralidade assegura as singularidades. A política, em última instância, pode-se afirmar, é a reunião de singularidades coabitando o mundo comum, em que os interesses da vida particular subsumem-se aos interesses coletivos. É neste mesmo sentido que a autora, influenciada pelos romanos, afirma que viver é sinônimo de “estar entre homens” (ARENDR, 2007, p. 15), utilizando a expressão romana *inter homines esse*; e morrer como sinônimo de “deixar de estar entre os homens” (*Idem*, 2007, p. 15), ou “des-inter-esse”.

⁵ Embora o concurso dos outros seja determinante para a ação política, explica Arendt, esta é uma “fase” da ação (ainda que a mais importante, porque levará ao que realmente será feito entre os assuntos comuns e que aspecto terá). Outra “fase” consiste no início da ação, desempenhado por uma singularidade, o que representa, nos termos de Arendt (2007, p. 59): “o começar, o *archein*; essa iniciativa, que decide quem será o guia ou *archon*, o *primus inter pares*, cabe ao indivíduo e sua coragem de se envolver num empreendimento.”

com que o bem comum não constituísse aquilo que havia “entre” os gregos⁶, pois apenas os muros da cidade e as leis eram tidos como elementos unificadores, o que Sócrates almejava modificar.

Aristóteles, explica Arendt, retoma de Sócrates o conceito de amizade e o expõe em sua obra *Ética a Nicômaco*, na qual ressaltou que uma comunidade não surge a partir de pessoas iguais, mas, ao invés disso, de pessoas que se igualam em um âmbito político. Tal “igualação” política, portanto, ocorre por meio da amizade.

A igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou seja, iguais entre si, mas antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade. (ARENDR, 1993a, p. 99).

Conforme Arendt (*Idem*, 1993a, p. 99), para Aristóteles, a amizade é o autêntico vínculo que existe entre os cidadãos em uma comunidade, e não a justiça, conforme afirmou Platão em *A República*: “para Aristóteles, a amizade está acima da justiça, porque a justiça deixa de ser necessária entre amigos.” A compreensão é o elemento político que Arendt quer ressaltar na amizade, pois nas relações amistosas, os parceiros esforçam-se para compreender um ao outro. A compreensão na amizade, segundo a autora (*Ibidem*, 1993a, p. 99), leva à forma cujo o “(...) mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro – é o tipo de *insight* político por excelência.”

A amizade, ainda de acordo com Arendt (2007, p. 255), também surge politicamente enquanto respeito⁷, “consistindo na consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós.” Tal consideração é independente das qualidades que possam ser admiradas ou das realizações que as pessoas possam estimar⁸. Ela é tão simplesmente o reconhecimento do outro como “um outro” com direitos e deveres tal como o próprio “eu”, apto a falar, ouvir e agir, e, portanto, merecedor de respeito.

3. Respeito e amor ao mundo

⁶ Neste sentido, a questão recai no desejo excessivo de sobressair-se aos outros, podendo gerar a inveja, e assim, não a busca pela excelência (ou nas palavras de Arendt, ao agir em conjunto, agir em concerto). Esse vício levou a Grécia à decadência, porque em política a inveja gera, por exemplo, a rivalidade, as desavenças, e a guerra, facilitando a dominação externa: como ocorreu, na Grécia, a partir dos persas, dos macedônios e dos romanos.

⁷ Arendt compara amor e respeito da seguinte forma: “o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos.” (2007, p. 254)

⁸ Arendt, em algumas passagens de suas obras, retoma Kant e considera como essencial para a política o conceito de mentalidade alargada, como ela faz, por exemplo, em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Arendt tem por referência a obra kantiana *Crítica da Faculdade do Juízo*, em que a “mentalidade alargada” (§ 40) exerce a função de afastar-se de si próprio para realizar um julgamento mais abrangente, ampliando. O filósofo definiu da seguinte forma: “denota uma pessoa com maneira de pensar alargada, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros).” (KANT, 2008, p. 141 [KU, § 40, 159]) Sendo assim, é possível vincular o que Arendt entende por respeito ao que ela salienta do conceito kantiano, isto é, a capacidade de colocar-se no lugar do outro, proporcionando não apenas uma inter-relação cordial, conciliadora ou amistosa, mas também, uma ação política centrada no mundo e não na individualidade.

O sentimento de respeito assemelha-se ao amor ao próximo, tematizado por Arendt em sua tese de doutorado intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Nesta obra, ela tinha por finalidade discutir uma aparente contradição existente entre os conceitos agostinianos de amor a si e o de amor ao próximo, porque para Arendt, naquele momento, importava discutir como o homem pode interessar-se pelo próximo, mesmo tendo como referência o amor à Deus (que para ela significa um amor transcendente, ou melhor, extramundano). A despeito de toda a argumentação que a autora utiliza na obra, que aborda, por exemplo, conceitos como o mundo (conforme o entendimento cristão), a caridade, o ideal de sociedade cristão, etc., Arendt salienta que Agostinho conceitua o amor humano como “desejo”.

A associação entre amor e desejo, para Agostinho, ocorre porque os homens são imperfeitos e incompletos. A mortalidade, portanto, faz nascer nos homens o desejo de completude, que segundo o filósofo, apenas é atingível por meio de Deus, e ainda, em uma vida transcendente. Desta forma, conforme explica Correia (2007) o amor distingue-se enquanto relacionado ao seu “objeto”, ou seja, se ele se volta para Deus (*caritas*) ou para o mundo (*cupiditas*). A questão, ressaltada por Arendt, é a de que o amor a Deus converte-se no entendimento das “coisas terrenas em um deserto para os homens e o sacrifício do estar em casa no mundo.” (CORREIA, 2007, p. 18) A consequência desta substituição é que amar a Deus implica na renúncia de si e no afastar-se da mundanidade, o equivalente, conforme Arendt, ao isolamento. Se o adágio cristão “ama o próximo como a si mesmo” tem por referência o amor à Deus: “O amor ao próximo, enquanto mandamento de renunciar a si, nunca permite compreender como é que pode haver aí ainda um próximo para a criatura absolutamente isolada.” (ARENDR, 1997, p. 114)

Arendt, explica que é aparente a contradição entre o amar a si (sinônimo de amar a Deus) e amar ao próximo, porque, pelo fato de que todos os homens compartilham a mesma origem, ou seja, pertencem ao mundo pelo nascimento, estão todos vinculados e “o outro é o próximo na medida em que pertence ao gênero humano.” (*Idem*, 1997, p. 171). Da convivência no mundo, em que os homens partilham uma morada e um “fardo” comum, Arendt extrai sua interpretação de amor ao próximo, e principalmente, da relevância deste conceito. Sendo assim, afirma ela (ARENDR, 2007a, p. 71): “o motivo para assumirmos nos próprios ombros o peso da coisa política terrena é o amor ao próximo e não o medo dele.”

A “coisa política terrena” é o espaço constituído pelos homens, situado entre eles, a esfera pública. Este espaço efêmero e sem substancialidade tangível não surge como as leis da natureza capazes de serem medidas, e em condições perfeitas, reproduzíveis e manipuláveis. O espaço entre homens é contingente, depende da convivência mútua em que haja assuntos em comum e a disposição de cada singularidade em dialogar e em agir e, por isso, pelo seu aspecto imaterial, precisa ser preservado. Este espaço não é permanente, isto é, não está presente a todo instante na vida de cada pessoa, pois Arendt entende que os seres humanos passam a maior parte do tempo envolvidos em suas vidas particulares (ou, atualmente, na esfera do social⁹), e isso não é um

⁹ A esfera do social, conforme entende Arendt, é uma “esfera híbrida” entre a pública e a privada, que surgiu na Modernidade (a partir do século XVII), e na qual os homens e as mulheres passam a maior parte do tempo. É híbrida porque está além das fronteiras da privacidade, mas e, ao mesmo tempo, não condiz com os princípios da política, isto é, de igualdade e de pluralidade. Sua origem, conforme explica Arendt, é derivada da ascensão do

“problema” para ela, visto que a condição humana, dividida em três atividades, apenas uma é política (a ação), sendo as outras duas (labor e trabalho) condizentes à todas as coisas importantes para a vitalidade e para a elaboração física da “realidade” (o mundo). A esse respeito, explica Arendt (2007, p. 211):

Nem sempre este espaço existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios na atualidade – não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente neste espaço. Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem todos: “pois chamamos de existência àquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade.”

O “problema”, então, ocorre quando o espaço político desaparece. Pois, se é a partir dele que o princípio de igualdade tem importância e desempenha o papel de considerar as singularidades com igual relevância, sem ele a ameaça recai diretamente nas singularidades, que “desprotegidas”, podem ser obrigadas a fazer parte de um padrão dominante, ou ainda, morrer¹⁰. Arendt (2007, p. 31. Com grifos nossos.) explica:

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 através da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.

Por esses motivos, isto é, pela necessidade da atividade humana que constrói e mantém o mundo – e está explícito no pensamento da autora que isso não se refere somente à *physis* (à natureza, à parte biológica e material que compõe o planeta) – a ética¹¹, de acordo com o pensamento de Arendt, pode ser chamada de uma “ética da responsabilidade”, e tem por sinônimo o *amor mundi*. O amor não se relaciona ao sentimento de estima ou desejo, mas ao reconhecimento do outro e da importância da esfera comum, ou conforme Schio (2006, p. 226-227), “a atenção dos cidadãos para a sua responsabilidade pelo mundo, oriunda das ações de cada um no espaço que é de todos.”

domínio doméstico (*oikia*) e da economia ao nível público, ou seja, quando “a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse ‘coletivo’”. (ARENDR, 2007, p. 42).

¹⁰ Estas são as principais consequências que Arendt discute ao tratar do Totalitarismo. Ou seja, o regime do “domínio total”, ao eliminar o espaço público, ameaça todas as singularidades e diferenças, não apenas eliminando a ação espontânea, mas eliminando fisicamente aqueles que, por motivos “ideológicos-totalitários”, representam algum perigo (mesmo que apenas hipoteticamente). Este tema é o foco de diferentes obras da autora, como por exemplo, em *Origens do Totalitarismo*.

¹¹ A ética, no pensamento de Arendt, pode ser entendida como uma “ética da responsabilidade”, a qual se faz necessária no momento de ponderar os juízos que norteiam as ações “evitando o egoísmo e o solipicismo” (SCHIO, 2006, p. 226). Ou seja, no fato dos homens estarem na esfera pública, uns com os outros, torna-se imprescindível que, de alguma forma, se possa imaginar quais são os resultados que um ato poderá gerar.

Conclusão

O respeito e a amizade, bem como a coragem, embasam o diálogo e a ação, conferindo consistência e caráter de realidade ao mundo comum. Desta feita, o mundo aproxima as pessoas e as coloca como parceiras, pois dividem questões, problemas, interesses, etc. Esta aproximação não é, necessariamente, no sentido literal ou no de compaixão¹², mas como um “elo”, proporcionando as pessoas colocarem-se umas no lugar das outras, levando assim ao interesse pela política. E ainda, a implicação mais importante deste interesse para Arendt: cria um espaço de dignidade humana, de singularidades que coabitam sob a égide da igualdade, ou seja, a liberdade política¹³.

Referências

ARENDR. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1993.

_____. **A dignidade da política**. Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

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

_____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **O que é política?** Org. UrsulaLudz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento**. Lisboa: Piaget, 1996.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

¹² A compaixão é entendida por Arendt como um sentimento pertencente à esfera privada, não podendo adquirir acepção política porque se trata de um afeto, que tal qual o medo “tornam a ação impossível.” (ARENDR, 1991, p. 25) A autora critica a compassividade porque representa a capacidade de ser generoso apenas se houver piedade. Neste sentido, questiona ela (*Idem*, 1991, p. 25): “Serão os seres humanos tão vis que não consigam agir humanamente senão quando incitados e, por assim dizer, obrigados pela sua própria dor quando veem sofrer os outros?”.

¹³ Mesmo as piores circunstâncias, como por exemplo, na vida em um Governo Totalitário, “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.” (ARENDR, 1989, p. 518)

COURTINE-DENAMY, S. **O cuidado com o Mundo** – Diálogo entre Hannah Arendt e seus Contemporâneos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

KANT. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

SCHIO, Sônia. **Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)**. Caxias do Sul: EdUCS, 2006.

_____. **Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)**. Tese de doutorado. UFRGS, 2008. (versão digital, disponível em www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14684/000666812.pdf?sequence=1)

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt, por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido em
Aceito em