

5

O Amor Mundi fundado no Amor à Liberdade

5.1

O Julgar: amar o Mundo pelo “pensamento alargado”

Até aqui compreendemos que Arendt concebe a faculdade de pensar na perspectiva da sua relevância política: o pensar ligado ao mundo comum. Neste caminhar, sua reflexão preocupa-se em defender um “*pensamento vivo*” ou “*ativo*”, ou seja, um pensamento próximo à realidade instituída pelas comunidades políticas e, portanto, interligado ao mundo da pluralidade humana. A empreitada reflexiva de Arendt em “*A vida do Espírito*” – obra esta lamentavelmente não concluída, mas rica em insights e pistas para a compreensão mais profunda das relações entre Filosofia e Política – revelou o seu desejo de conferir ao homem que pensa, embora ausente do mundo das aparências, o interesse e a responsabilidade pelo mundo público. Neste sentido, o pensar, embora “*não nos dote diretamente com o poder de agir*” (Arendt, 2000) – assim como indicado na epígrafe que abre a introdução de “*A vida do Espírito*” – quando destituído da presença de *Outros* geralmente leva a tiranias e a violência. O pensar arendtiano, como vimos, é avesso à regras, às leis que “*vem de fora*”. É nesta linha socrática e, porque não dizer, também, Jaspersiana, que a pensadora afirma a sua paixão radical pela compreensão, cujo movimento não é o da busca de uma “verdade” frente a qual a realidade deva se subordinar, mas, ao contrário, o movimento autônomo que emerge na livre comunicação, aquele diálogo que endereça o homem pensante de volta à realidade, à comunidade política, fazendo-o abrir-se à inspeção dos diversos pontos de vista. O pensar constitui-se, então, em movimento que se realiza na *intersubjetividade*. Concerne a “*Existenz*” que invoca a minha comunicação com os *Outros* como condição para a *liberdade*. Conforme nos indica Arendt, a partir de seu trabalho hermenêutico-fenomenológico: [...] “*a palavra ‘Existenz’ tem o sentido de que apenas quando o homem se move na liberdade que repousa sobre a sua própria*

*espontaneidade e 'está voltado em comunicação para a liberdade dos outros' é que há Realidade para ele*⁴⁷.

Na direção da defesa de um pensamento vinculado à Política, portanto ao mundo dos homens plurais em suas inter-relações, Arendt nos dá sinais de uma necessária ruptura com o egoísmo e a arrogância característicos do pensamento que reivindica o retirar-se do mundo como condição para “eliminar as ilusões”. Este é aspecto central de sua crítica aos “filósofos profissionais”. O pensamento, acredita, deve estar vinculado aos eventos do mundo, ou seja, às situações particulares concernentes aos assuntos humanos que constituem a Realidade. Neste ponto crucial para a Política ela se contrapõe a Platão, de acordo com o qual tais assuntos encontram-se no âmbito da caverna, onde, acredita o filósofo, o homem é “iludido pelas sombras”. Para Platão a “verdade” só pode ser alcançada fora da caverna e no todo, e isso significa o necessário afastamento do filósofo do mundo dos homens. Neste sentido, ele formula leis gerais, a partir das quais todos os acontecimentos devem se subjugar. Deste modo, o filosofar é, na concepção Platônica, a construção de conceitos gerais para explicar a realidade. Diz respeito à generalidade do conceito – por exemplo, “do conceito ‘casa’ no qual podemos, então, subsumir todas as edificações concretas”. Noutros termos, trata-se, na busca do conhecimento, da subordinação do particular ao geral. O eixo central da crítica de Arendt à tradição do pensamento platônico é a separação radical que este engendra entre o eu pensante e o mundo das aparências, a ponto de perder todas as referências de uma realidade compartilhada, e, portanto, a sua própria referência, na medida em que o “eu” só existe “com os Outros”:

“Onde estamos quando pensamos? Embora seja conhecido para nós somente uma união inseparável com um corpo que se sente em casa no mundo das aparências – pelo fato de ter chegado um dia e saber que um dia vai partir – o ego pensante invisível não está, a rigor, em lugar nenhum. Retirou-se do mundo das aparências, inclusive do seu próprio corpo, e, portanto, também do eu, do qual não mais tem consciência. E isso a ponto de Platão ironicamente designar o filósofo como um homem apaixonado pela morte [...] dando a entender que o ego pensante perde todo o senso de realidade e que o eu real, aparentemente, não pensa” (Arendt, 2000, p. 196).

Arendt compreendia que este paradigma de pensamento tinha várias implicações para o mundo comum. Estabelecer regras gerais subordinadoras das particularidades conforma um tipo de “*pensamento passivo*” e “*tal*

⁴⁷ O que é Filosofia da Existenz? In: ARENDT, H. A Dignidade da Política, 1993, p. 34.

passividade chama-se preconceito". Neste caso, a validade do pensamento é conferida pelo especialista, aquele que, para usar o termo cunhado por Marilena Chauí, detém na sociedade moderna o "*discurso competente*"⁴⁸. Arendt acreditava que o pensamento que estabelece verdades, quando não é submetido à inspeção, inclina-se ao mando e à obediência, eliminando o debate de opiniões que orienta a liberdade do *estar-juntos* dos homens no mundo comum, de onde podem brotar os germes da ação livre. O modelo Platônico delineia um pensamento que, como vimos anteriormente, é instrumental, quer dizer, o pensar dirigido por meios para se chegar a um fim determinado. Segundo Arendt, este modelo norteou a ciência moderna em seu intento de progresso, estabelecendo as suas próprias leis capazes de conduzir e controlar com eficácia a vida, mas, no entanto, incapazes de atender às necessidades cotidianas e solucionar os conflitos políticos. Conforme observou em "*Sobre a violência*":

[...] "Por causa da enorme eficácia do trabalho de equipe nas ciências, o que talvez seja a mais evidente contribuição norte-americana para a ciência moderna, podemos controlar os processos mais complicados com uma precisão que faz com que viagens à Lua sejam menos perigosas que simples excursões de fim de semana; mas o poder supostamente 'maior sobre a Terra' é impotente para acabar com uma guerra em um dos menores países do planeta, que é claramente desastrosa para todos os envolvidos" (Arendt, 1994, p. 62).

Nesta perspectiva, o pensamento na modernidade é guiado pela cognição e o seu caráter é meramente instrumental. Atingido o fim pré-estabelecido, o pensamento deixa de ter sentido e, no seu lugar, a verdade é fixada. O problema central deste pensamento para a Política – pensava Arendt – é que ele desconsidera a possibilidade da contingência. Lembremos que para ela a contingência diz respeito ao "*começo relativo*", aquele que, desde Agostinho, representa a potencialidade original do homem como *initium*: "*sem dúvida, todo homem pelo fato de ter nascido, é um novo começo*" (Arendt, 2000, p. 191). Assim, de acordo com o pensamento arendtiano, os processos conduzidos pela razão instrumental negam a liberdade do homem, pois se fundam em meios para atingir fins pré-determinados. Na perspectiva

⁴⁸ De acordo com Chauí (1981, p. 07): "o discurso competente é o discurso instituído. É aquele no qual a linguagem sofre uma restrição que poderia ser assim resumida: não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar, em qualquer circunstância. O discurso competente confunde-se, pois, com a linguagem institucionalmente permitida ou autorizada, isto é, com um discurso no qual os interlocutores já foram previamente reconhecidos como tendo o direito de falar e ouvir, no qual os lugares de as circunstâncias já foram predeterminados para que seja permitido falar e ouvir e, enfim, no qual o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo os cânones da esfera de sua própria competência".

instrumental, a liberdade, que na Política é a *“liberdade para agir em conjunto”* e inaugurar novos começos, é subordinada a um conjunto de técnicas e implementos que fixam comportamentos no lugar da ação, muitos deles apoiados na violência. Lembremos que a ação, *“exercício significativo da liberdade”* (Arendt, 1994, p. 59) na Política, não se funda na lógica da categoria meios-fins. Ela é em si mesma um fim, conforme clarifica a ilustração de Arendt (2000, p. 230): *“A distinção é a diferença entre o flautista, para quem tocar é um fim em si mesmo e quem faz a flauta, cuja atividade é somente um meio e tem de chegar a um fim quando a flauta é produzida”*. Desta forma, a ação distinta do mero fabricar é sempre um processo imprevisível, sua função não é a de estabelecer comportamentos, compreendidos como previsibilidades, mas a de interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente. Conforme observa Jerome Kohn (2008, p. 27) [...] *“Em oposição aos filósofos da história, que tipicamente lêem progresso ou declínio nos resultados da ação, o interesse de Arendt era pela ação livre, cujos resultados são desconhecidos enquanto está sendo desempenhada”*.

O pensar, livre de regras e padrões, em Arendt, endereça o homem, pelo vento do pensamento, sempre a um novo exame, a um novo começo. O voltar-se reflexivo sobre os eventos particulares sem subordiná-los à regras e padrões constitui, para ela, a relevância política da capacidade humana de *Julgar*. Quando os padrões nos dizem o que é certo e o que é errado não há necessidade que se julgue. Neste caso, o que impera é a obediência. Lembremos que aquilo que mais a preocupava no que diz respeito às tiranias e desastres políticos é que o agente obediente não assume a responsabilidade pelas conseqüências de seu ato (Arendt, 1999).

A capacidade de *Julgar*, compreende, defronta-se sempre com a realidade contingente. A compreensão do que é certo ou errado, bom ou ruim, não resulta, deste modo, de regras gerais, conceitos pré-determinados, mas demanda um *“pensar sem corrimão”*. Nesta linha, *julgar* é levar em conta os particulares, representados pelos eventos políticos contingentes. Jerome Kohn (2008, p. 26) sintetiza com clareza a perspectiva política da faculdade de *Julgar* em Arendt ao dizer que ela *“acreditava que podemos julgar fenômenos morais e políticos como de fato julgamos bela uma rosa particular que apareceu no nosso jardim, e não outra rosa”*. Neste sentido, temos uma pista importante que leva a compreender a dimensão estritamente política da faculdade de *Julgar* no que tange a sua relação com o mundo plural. *Julgar*, na sua dimensão política, não

se relaciona a “*conhecer*” e sim a “*compreender*” enquanto busca por significados. E compreender, diferente de conhecer, não se orienta por leis e resultados exteriores ao homem, mas pelo desejo de entender o homem em seu contexto particular e a sua orientação no mundo comum. Deste modo, o pensar que lida com as situações particulares está próximo do mundo das aparências e da sua natureza contingente. Neste tocante, assinala Jardim (2000, p. xii):

“O Juízo é a faculdade que possibilita que nos pronunciemos sobre coisas ou situações particulares. Esta habilidade que nos permite decidir que uma coisa está correta, que tal outra não está, ou que determinado objeto é ou não belo; é o que nos assegura que podemos nos orientar no mundo em que vivemos. Se pudéssemos apreender cada situação particular com que nos deparamos aplicando a ela uma regra de validade geral que já possuíssemos de antemão, a maneira do cientista que procede subsumindo os casos particulares à leis já prescritas anteriormente, certamente não precisaríamos mencionar as dificuldades que estão em jogo no ato de julgar”.

Nesta perspectiva, compreendemos porque Arendt considera o Juízo a faculdade mais política de todas. O Juízo é a faculdade que nos abre o pensar para nos orientarmos no mundo, mundo este que em sua natureza política é inexoravelmente plural. Depreende-se daí que tudo aquilo que substitui o pensamento, compreendido como reflexão aberta ao mundo plural, é prejudicial para a vida política. Por isso as ideologias, movidas pela força objetiva do raciocínio lógico, conduzem a verdadeiras tiranias. Seus princípios explicativos totais dificultam qualquer possibilidade de abertura do pensamento, de diálogo com o mundo dos homens plurais. Contudo, Arendt (2000, p. 11) sublinha: “*Os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade mais do que um instrumento para conhecer e agir*”. Assim, o Julgar enquanto uma faculdade ligada à vida do espírito atualiza o interesse pelo mundo da liberdade contingente manifesto pela infinita diversidade de suas aparências. Nesta linha, compreende-se que o julgar, na perspectiva compreensiva, não se orienta por normatividades (leis gerais), mas pela reflexão ligada à “*experiência viva*” (o particular) donde o pensamento é chamado a analisar os eventos políticos. Deste modo, a referência básica de orientação da faculdade do Juízo no pensamento arendtiano é o senso de realidade capaz de estabelecer a ponte entre o eu pensante e os outros no espaço onde habita e interage a pluralidade humana.

O nexa entre o Pensar e o Julgar é dado pela reflexão fundada na pluralidade humana. A este pensamento – que desloca o homem da condição de

um “*eu privado*” para a condição de um “*eu pensante*” que leva em consideração as diferentes opiniões e posições que os Outros ocupam no mundo – Kant chama de “*mentalidade alargada*”. Arendt encontra nas discussões de Kant sobre o gosto e a estética em “A crítica do Juízo”, a possibilidade de um pensamento que direciona a faculdade do julgamento para o “*nós*” do plural e da ação livre que caracteriza a comunidade política. A mentalidade alargada de Kant abre as possibilidades de um pensamento intersubjetivo profícuo para a manutenção e preservação da Esfera Pública na sua qualidade democrática e livre. Vejamos melhor como o “*alargamento do espírito*” desempenha papel crucial na faculdade do Juízo. Em suas conferências sobre a “*A Filosofia política de Kant*”⁴⁹ Arendt mostra que em “A Crítica do Juízo” a preocupação de Kant era com o particular e com o contingente. Para este filósofo, observa ela, “*a faculdade do Juízo lida com particulares que, como tais contêm algo contingente em relação ao universal*” (Arendt, 2000, p. 370). Neste sentido, no Juízo, como no gosto, não atribuímos a beleza a algo o subordinando a uma categoria geral: “*Quando dissemos que uma rosa é bela, não chegamos a esse juízo dizendo que todas as rosas são belas, esta flor é uma rosa, logo ela é bela*” (Idem, p. 370). Tal princípio, transposto para o campo da política indica – levado-se em conta a contingência dos eventos políticos – que os assuntos humanos não podem se subordinar a explicações formuladas por conceitos gerais, correndo-se, assim, o risco de impedir o surgimento do novo início que só pode emergir do debate plural, portanto das situações particulares ricas em contingência e imprevisibilidades. Nesta linha, Kant, observa Arendt, considera a impossibilidade de derivar qualquer particular da natureza de causas gerais. Com isso Kant quer dizer que “*o Juízo não é razão prática, a razão prática ‘raciocina’ e nos diz o que fazer e o que não fazer, estabelece a lei*” (Idem, p. 370). Neste ponto, parece que com Kant, Arendt caminha para “o pensamento no plural”. Ora, se o Juízo não se orienta por leis exteriores, julgar é um exercício que implica levar em conta no ato de pensar os diversos pontos de vista. O espírito se alarga “*ao compararmos nosso juízo com o juízo possível dos outros, e não com o seu juízo real, e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem*” (Idem, p. 370). Esta capacidade de tornar presente os diversos pontos de vista no ato de pensar – ou seja, a atualização da pluralidade humana no

⁴⁹ Apêndice/O Julgar. Excertos das conferências sobre a filosofia política de Kant. In: Arendt, H. A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

espírito – Kant chama de imaginação. Segundo Arendt é a imaginação proposta por Kant que torna o pensamento crítico, quer dizer, ligado à experiência:

“O pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não se exclui de ‘todos os outros’ [...] por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados, em outras palavras, adota a posição do cidadão Kantiano do mundo” (Arendt, 2000, p. 371).

Pensar com a mentalidade alargada inaugura, assim, uma região “*pública*” na atividade do pensamento que o capacita para julgar levando em consideração a existência da pluralidade humana. Neste sentido, a referência do pensar que julga é o mundo intersubjetivo. Pode-se dizer, seguindo a reflexão arendtiana, que o pensar egoísta preocupa-se apenas em obedecer às regras gerais, guia-se por meios para atingir fins predeterminados, ou seja, aplica à realidade o conceito construído “de fora” para verificar os resultados. O pensar crítico, ao contrário, aproxima-se das comunidades políticas, dos particulares, para trazer para o espírito os diversos pontos de vista e “*pensar por si mesmo*”. Conforme sublinha Arendt (Idem, p. 371): “*Pensar, segundo Kant, significa pensar por si mesmo, ‘que é a máxima de uma razão nunca passiva. Está propenso a tal passividade chama-se preconceito’, e o esclarecimento é antes de qualquer coisa libertar-se dos preconceitos*”.

Sobre a capacidade de pensar com a mentalidade alargada, Arendt adverte sobre um equívoco importante. Pensar criticamente, observa, não significa criar uma empatia alargada que poderia levar a “*saber o que se passa na cabeça dos outros*” (Arendt, 2000, p. 371). Pensar criticamente não é simplesmente aceitar aquilo que se passa no espírito do outro, pois “*isso nada mais seria que aceitar passivamente seus pensamentos, ou seja, trocar os preconceitos próprios à minha posição pelos preconceitos deles*” (Idem, p. 371). O pensamento alargado requer, compreendia Kant, a suspensão dos nossos interesses privados, aquilo que limita a nossa capacidade de julgar na perspectiva de um mundo plural. Assim, não se trata de aceitar passivamente a minha opinião ou a opinião do outro, mas sim de transitar entre os diversos pontos de vista, conferindo, deste modo, ao Juízo, um sentido público:

“[Quanto] maior a região em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se, de ponto de vista a ponto de vista, mais geral será o seu pensamento... Essa generalidade, entretanto, não é generalidade do conceito – do conceito ‘casa’ no

qual podemos, então, subsumir, todas as edificações concretas. Está, ao contrário, intimamente ligado aos particulares, com as condições particulares dos pontos de vista pelos quais devemos passar para que cheguemos a nosso 'próprio ponto de vista geral'" (Arendt, 2000, p. 370)

Deste modo, é o pensamento ligado à realidade do mundo plural – no qual as aparências variam – que constitui a tessitura dos nossos juízos. O Ponto de vista geral só se forma quando abrimo-nos ao diálogo com os nossos pares e, assim, somos capazes de refletir e avaliar livremente os assuntos humanos. Arendt estava sempre atenta aos acontecimentos políticos particulares em seu caráter fenomênico e a sua preocupação central era a defesa da pluralidade humana e a força de seu compromisso era com o mundo comum. Neste sentido, confronta-se com todas as teorias que subordinam os homens, em sua capacidade de agir em conjunto e fundar novos inícios, as leis da história. Por isso ela defende a importância do comparecer ao mundo para julgar os eventos políticos em momentos de crise, justamente porque acreditava que em tais momentos a concepção de história como processo (como uma cadeia lógica de acontecimentos) declinava e, assim, era possível pensar as relações no mundo como possibilidade de novos começos, sempre imprevisíveis. Em momentos de crise, as teorias já não se prestam mais a explicar a realidade, o que está em julgamento é o contingente, o inusitado. Neste momento, o vento do pensamento libera a faculdade do Julgar, ensejando a possibilidade da ação. Conforme ressalta Wagner (2006, p. 247): *“a faculdade de Julgar tem, por isso, o sentido político de identificar a ação que pretende ser um novo começo”*.

Em “As Origens do Totalitarismo” Arendt mostrou o perigo das ideologias e das “pseudo-teorias” que, ao reproduzirem preconceitos e hábitos cumprem a tarefa de tudo explicar e, assim, proteger os indivíduos contra todas as experiências, já que estes, no lugar de refletir, apenas obedecem a regras. O que ela temia era o isolamento e a participação alienada daqueles que, por não serem capazes de movimentar seu pensamento na perspectiva da mentalidade alargada, apenas eram guiados por normas e, portanto, incapazes de julgar. Se pensar é condição para julgar, o não-pensamento elimina qualquer possibilidade de aproximação com a realidade compreendida como *“aquilo que pode ser visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos”* (Arendt, 2007, p. 59). É neste sentido que se destaca na faculdade do Juízo o papel do espectador e o seu vínculo com o senso de comunidade, o chamado *“sensus communis”*. Este ponto é a chave que associa a faculdade de Julgar ao mundo público-político, e talvez aí se encontre um aspecto relevante da dimensão de amor pelo mundo.

Arendt observa que Kant via o senso de comunidade como algo pertencente à estrutura do espírito, capaz de superar o egoísmo daquele que pensa e, assim, transformá-lo em *cidadão do mundo*. O senso de comunidade envia-nos ao mundo plural enquanto espectadores para julgar, sem guias ou regras gerais, os assuntos que nos dizem respeito em sociedade e cuja essência se revela em uma multiplicidade de opiniões. Neste caso, *“nas palavras de Kant: O egoísmo só pode ser contraposto pelo pluralismo, que é uma estrutura do espírito em que o eu em vez de ficar envolto em si mesmo, como se fosse o mundo inteiro, considera-se um cidadão do mundo”* (Arendt, 2005b, p. 207). Compreende-se, desta forma, que o Juízo, na figura do espectador, está conectado à própria comunidade. Assim, é no terreno da comunidade, aquele espaço que vincula os homens em sua pluralidade, que o julgamento nasce. Depreende-se daí que o espectador, na perspectiva do exercício de uma mentalidade alargada, deve levar em consideração, quando julga, o ponto de vista dos Outros assentados em um *“compartilhar-o-mundo”*. E a pluralidade de pontos de vista só existe onde há uma comunidade política, ou seja, *“uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles”* (Arendt, 2007, p. 64). Desta forma, percebemos que o Julgar orientado pelo senso de comunidade – enquanto faculdade ligada ao pensamento – aproxima os espectadores da Esfera Pública.

É o senso de comunidade que nos capacita a julgar como espectadores de um mundo compartilhado na pluralidade. Conforme sublinha Arendt (2000, p. 373): *“Kant está convencido que o mundo sem homem seria um deserto, e um mundo sem o homem significa: ‘sem espectador’”*. A faculdade que o espectador compartilha com os demais é a faculdade do Juízo e, esta depende inteiramente da *comunicabilidade*. A faculdade lógica, o “*sensus privatus*”, ao contrário do “*sensus communis*”, não depende da presença e da comunicação com os outros, visto que *“nos capacita a tirar conclusões a partir de premissas”* (Idem, p. 375). Nesta chave, situa-se a qualidade política potencialmente intersubjetiva da faculdade do Juízo e, portanto, a sua relevância para os assuntos humanos. No senso de comunidade que orienta o Juízo *“a experiência só pode ser válida e validada na presença de outros”* (Idem, p. 375), ao contrário da atividade da cognição na qual os resultados são alcançados separados da experiência, e, portanto, ausente do mundo intersubjetivo da Política. Nesta compreensão, Kant torna-se relevante para a teoria política de Arendt na medida em que este

filósofo descobre o juízo como faculdade independente da cognição. Conforme indica Lafer (1979, p. 124): *“O Julgar é para Kant como para Arendt, uma faculdade democrática, ao alcance de todos os cidadãos. O critério de aprovação o desaprovação é a comunicabilidade pública”*. Nesta linha, o Juízo constitui-se em faculdade Política, pois o espectador depende da *comunicabilidade* com o pensamento dos outros. Atualizando a presença do “*nós*” no pensamento, o espectador é capaz de ter uma visão aberta e dialogar com uma pluralidade de pontos de vista particulares, que, em nome da manutenção de um mundo comum e público, é preciso chegar a um consenso. O pensamento ligado à comunidade política, que é o Juízo, localiza-se, assim, espacialmente, pois traz para o pensamento a visibilidade dos Outros, tornando, deste modo, para o pensamento, os invisíveis em visíveis. Neste sentido, a faculdade de Julgar está mais próxima da comunidade política e do sentido de pluralidade, quanto mais é capaz de, confrontando as diversas doxas (opiniões), se lançar a busca por significados na tarefa de distinguir o bem do mal na vida pública. É neste caminho, livre de regras gerais e aberto aos diversos modos de pensar, que se pode distinguir o bem do mal, tal como na faculdade do gosto em Kant.

Vejamos um pouco mais sobre como a faculdade do gosto em Kant assume relevância para a faculdade política do Juízo. A estética Kantiana transpõe o gosto de uma atividade meramente privada, para algo que *“surge de um prazer meramente contemplativo”* ou *“desinteressado”*, diz respeito ao espectador que desempenha um papel participativo através do *“deleite inativo”* (Arendt, 2000, p. 370). Assim, o Juízo do espectador em Kant é o Juízo estético, observa Arendt. Para julgar e decidir se os objetos são belos ou não, é preciso o gosto e este se refere ao espectador e não ao ator: o gosto é uma questão de juízo do espectador. Tal faculdade funda e guia a comunicabilidade, pois *“a condição sine qua non para a existência do objeto belo é a sua comunicabilidade”* (Idem, p. 374). Ou seja, a reflexão e a decisão sobre se algo é belo ou não, se é bom ou ruim, depende de que os espectadores comuniquem-se em presença do objeto em julgamento. Este comunicar-se constitui um domínio público. A comunicação se estabelece entre “atores” e “espectadores”, pois *“a própria originalidade do artista (ou novidade do ator) depende que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores)”* (Idem, p. 374). Arendt observa que no juízo do gosto, o espectador não se envolve no ato e não é guiado pelo seu interesse privado (daí porque considerado “deleite inativo” ou

“prazer desinteressado”), mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores no ato de julgar e, portanto, em permanente comunicabilidade no mundo comum (daí seu papel a “ativo” ou “participativo”).

Arendt chama atenção para o fato de que o gosto é uma faculdade relacionada aos nossos sentidos de natureza privada (paladar e olfato), diferente dos demais sentidos (visão, audição e tato) os quais nos ligam ao mundo das aparências. O cheiro e o gosto *“nos dão sensações que são inteiramente privadas e incomunicáveis”* (Arendt, 2000, p. 375). Os três sentidos objetivos podem ser evocados na nossa memória, mesmo que estejamos distantes do mundo tangível – *“posso lembrar-me do edifício, de uma melodia ou da textura do veludo”*, exemplifica Arendt. Ou seja, gosto e olfato não se prendem a um objeto, são sensações que não podem ser lembradas. Mais uma vez exemplifica Arendt (Idem, p. 376): *“Pode-se reconhecer o cheiro de uma rosa ou de uma comida quando são novamente sentidos, mas não é possível tê-los presentes do modo como se pode ter presente qualquer visão já vista ou qualquer melodia já ouvida”*. Assim, o gosto e o cheiro não podem ser trazidos para o pensamento através da lembrança, contudo, coloca-nos diante de um *“apraz-me ou não me apraz que é imediato e avassalador”* (Idem, p. 375). Deste modo, o gosto relaciona-se ao prazer ou desprazer que se caracteriza por sua natureza privada. Frente a esta questão e, a fim de compreender a publicidade contida na faculdade do Juízo, Arendt levanta as seguintes indagação: [...] *“mas o juízo entre o certo e o errado – porque deveria ele basear-se neste sentido privado? Mas é verdade que em questão de gosto podemos comunicar tão pouco que não podemos sequer discuti-las?”* (Idem, p. 376).

Arendt observa que somente o gosto e o olfato são discriminatórios e são imediatos e, o *“apraz-me, ou não me apraz, é quase idêntico ao concorda comigo ou discorda de mim”* (Arendt, 2000, p. 376). Estas são sensações que me afetam diretamente e fazem do gosto algo incomunicável: *ou gosto ou não gosto*. Qual será então a saída para este “subjativismo” do gosto? Arendt aponta que a solução para estes enigmas é resolvida por duas outras faculdades: *imaginação* e *senso comum*. A imaginação desloca o gosto da sua função meramente privada e o recoloca no campo onde devo comparar o meu gosto com o gosto dos demais. Neste sentido, o que se torna aprazível não é a sensação meramente privada, mas aquilo que me apraz no mero ato de julgar: o prazer de estar na companhia dos Outros. Neste caso, o que provoca o aprazimento é o movimento de trazer a companhia dos outros para o meu

pensamento. Trata-se daquilo que não me afeta mais na presença imediata, mas na representação através da qual posso julgar algo como certo ou errado, importante ou desimportante, belo ou feio, na comunicação com os Outros. Neste sentido, há um afastamento dos interesses privados em favor da pertinência daquilo que é comum, ou seja, público. Neste sentido, o gosto, embora não deixe de ser algo privado, passa a assumir uma relevância pública. Vejamos como Arendt (Idem, p. 376) esclarece esta questão:

“Passamos, então, a chamá-lo de juízo, e não mais de gosto, porque embora ainda nos afete como uma questão de gosto, estabelecemos agora, através da representação, a distância adequada, o afastamento, ou o não envolvimento, ou o desinteresse, requisito para a aprovação ou desaprovação, ou para avaliar algo em seu valor apropriado”.

É neste ponto central que o gosto deixa de ser um interesse meramente privado para se constituir no aprazimento por aquilo que envolve a pluralidade de espectadores, ou seja, o julgamento enquanto atividade que ocorre o *compartilhar-o-mundo*. Assim, o que está em jogo no julgamento não são os caprichos individuais, mas sim o interesse público, ou seja, a atualização do imaginário público em nossa faculdade mental de discernir entre o certo e o errado. Conforme assinala Assy (2004, p. 45), o que Arendt quer salientar ao se apropriar da estética Kantiana é: *“a capacidade humana de sentir prazer com aquilo que nos diga respeito apenas em sociedade, a despeito de nenhuma satisfação no âmbito das satisfações privadas. Satisfação que promove uma forma pública de felicidade”*.

A faculdade cunhada por Kant para superar o caráter egoísta da faculdade privada do gosto é o *“senso comum”*. O senso comum indica que no gosto *“temos que superar nossas condições subjetivas especiais em proveito dos outros”* (Arendt, 2000, p. 377). Trata-se da condição intersubjetiva da qual depende o gosto. Um gosto realizado em solidão não constitui nada de belo, pois o *“belo interessa somente em sociedade”* (Idem, p. 377). Nesta consideração cabe a compreensão referente à tradição grega, de acordo com a qual *“nenhuma atividade pode tornar-se excelente [bela, grandiosa] se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício* (Arendt, 2007, p. 59). Ou seja, a beleza que inspira o gosto dos homens só é possível na *intersubjetividade*. Assim, o senso comum – aquele sexto sentido que unifica os demais e nos liga à realidade do mundo – confere a dimensão intersubjetiva ao juízo de gosto,

desfazendo o seu caráter meramente egoísta. Conforme sublinha Arendt (Idem, p. 377):

“O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre se reflete sobre outros... e levam seus possíveis juízos em conta. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens... O direcionamento-ao-outro básico do juízo e do gosto parece estar na maior oposição possível com a própria natureza absolutamente idiossincrática do sentido em si. Logo, podemos ficar tentados a concluir que a faculdade do juízo é erradamente derivada deste sentido. Kant, muito ciente de todas as implicações dessa derivação, permanece convencido de que se trata de uma derivação correta. E o fenômeno mais plausível a seu favor é sua observação, inteiramente correta, de que o verdadeiro oposto do Belo não é o Feio, mas ‘aquilo que provoca repugnância’”.

Compreende-se que o critério que orienta o gosto no campo da política e que constitui o julgar é sempre a *comunicabilidade*, a qual opera, na reflexão, o re-pensar. Lembremo-nos que o re-pensar requer conferir meus pontos de vista com os dos outros, o que exige um diálogo permanente, tal como propunha Sócrates com a sua maiêutica. O que importa neste repensar não é o prazer em si: “*isso me agrada ou desagrade*”. Mas sim, a relevância pública do gosto cujo “padrão” é o senso comum, ou seja, a nossa relação como o mundo comum no qual habitam as vozes plurais. Somente a partir de uma sociabilidade fundada pelo senso comunitário é possível que cada um, na sua singularidade, possa comunicar os seus sentimentos aos outros, numa perspectiva de publicidade.

O critério da *comunicabilidade* em Kant, segundo Arendt, é regido pela idéia de *Humanidade*. Assim, a comunicabilidade como critério do Julgar proposta em a Crítica do Juízo de Kant incorpora a primazia de uma realidade compartilhada, da convivência. A comunicação geral estabelece como centro das preocupações a manutenção da comunidade política, a “*humanidade unida*”. Neste ponto, “*ator e espectador e expectador passam a estar unidos*” (Arendt, 2000, p. 380). Ambos se orientam pelo mesmo princípio geral, ou lei geral: a idéia de *Humanidade*.

“A convivência entre os seres humanos (a sociabilidade para Kant) é, neste sentido, ‘uma propriedade própria ao ser humano e à humanidade [Humanität]. A convivência humana não é, portanto, uma finalidade, mas ‘a própria essência dos homens na medida em que pertencem a este mundo’ (Arendt, Lições sobre a Filosofia Política em Kant, In: Wagnier, 2006, p. 264).

Sobressai, neste caso, no Juízo, a referência ao particular (os homens e os eventos singulares) e o geral (o princípio de comunicabilidade, a sociabilidade

que deve nortear as relações políticas): *“trata-se da faculdade que misteriosamente combina o particular e o geral”* (Arendt, 2000, p. 380). O geral não diz respeito às leis exteriores que comandam o particular, mas à própria idéia Kantiana da *“unidade original da humanidade”*, o fato de que os homens vivem na condição de um mundo de companheiros. Neste sentido, é que o pensamento pode se desenrolar no livre trânsito entre as instâncias do particular e do geral. Em tal direção, o senso de comunidade que funda a comunicabilidade torna o sujeito que julga um *“cidadão do mundo”*. Ele abre mão das condições subjetivas privadas do seu próprio pensamento, abrindo-se à multiplicidade de pontos de vista particulares a partir de um ponto de vista geral, o da comunidade. Por isso o *senso communis* não é apenas subjetivo, pois deve levar em consideração a comunidade da qual o espectador faz parte.

A comunicabilidade presente na faculdade do Juízo – compreendia Kant – devia ser inspirada por um exemplo: a *“validade exemplar”*. A exemplaridade na faculdade do juízo diz respeito à escolha de um particular que na conservação de sua particularidade revela a generalidade. O que ele propõe, explica Arendt, é que ao invés de tomarmos um conceito que subsume os particulares no geral, e, portanto, se presta à cognição (*“uma mesa esquemática ou simplesmente uma figura de mesa formal com a qual toda mesa deve estar em conformidade”* [Idem, p. 381]), levemos em consideração a particularidade das múltiplas mesas e, assim possamos escolher, dentre todas, uma mesa exemplar. No caso do Juízo, trata-se de escolher dentre a grande possibilidade de exemplos, um que nos *inspire* a pensar na perspectiva de Humanidade, naquilo que lhe é essencial: a *comunicabilidade*. Lembremos que Arendt sempre valorizou os exemplos de homens e mulheres que tiveram coragem de se arriscar no domínio público e analisou o espírito mesquinho daqueles que se esconderam por traz das regras para se eximirem da responsabilidade para com o mundo comum. Assim, o exemplo em Arendt, é a força que inspira o apreço pela humanidade. Em quais dimensões do Juízo – enquanto atividade política – podemos apreender o sentido de *“amor pelo mundo”*?

O Juízo na perspectiva da *“mentalidade alargada”* tem como dimensão ética fundamental um pensamento que se exercita tendo por referência a *comunidade política*. O *sensus communis* que orienta a faculdade de Julgar na perspectiva de um horizonte *público-político* nasce na inter-relação entre os homens. Nesta direção, uma dimensão essencial do Juízo é a convivência: pensar de modo alargado é abrir-se a um mundo constituído pela paradoxal

pluralidade de seres singulares. O que está em jogo na faculdade do Julgamento e o que tem validade, segundo a ótica arendtiana ao seguir os passos de Kant, não é o capricho pessoal, nem a opinião subjetiva, nem tampouco a validade universal. A validade do Juízo no terreno da política – acreditava ela – só pode ser alcançada na interação entre os homens. O pensar alargado depende de um vínculo com o mundo, não é o pensar solitário, mas o *“pensar no plural”*. Aí encontramos uma necessária unidade entre vida ativa e vida contemplativa, indissolúvel porque o que deve permanecer no centro da reflexão é o mundo dos homens. É o amor ao mundo que inspira e alarga o pensamento. Deste modo, o Julgar indica um movimento que unifica espírito e mundo. Sua referência é a experiência mundana, porquanto está fundado na pluralidade. Neste horizonte, o amor parece emergir do pensamento cujo centro é o mundo comum e do julgamento que, vinculado à comunidade política, inspira e impulsiona a comunicabilidade. O pensamento alargado, livre de preconceitos, indica novas possibilidades para a política e oferece um princípio ético que na forma de exemplos pode tornar-se uma orientação para os espectadores em momentos de crise.

E quais exemplos inspiram o amor pelo mundo na perspectiva arendtiana? Exemplares, neste sentido, são todos aqueles que pelo bem de um mundo público, foram capazes de transpor seus caprichos privados e, movidos pela coragem, realizaram grandes feitos na esfera pública. Talvez possamos dizer que um dos maiores exemplos de amor pelo mundo para Arendt – o qual se pode certamente tomar como princípio inspirador do juízo na perspectiva do pensar no plural – é Sócrates. O *“cidadão entre cidadãos”* constitui o verdadeiro modelo de amor ao mundo público, pois ele não se submetia às regras, nunca evitou a praça pública, e o que ele reivindicava nada mais era que *“parar para pensar o significado das coisas”* em um mundo compartilhado. Sócrates acreditava que *“o pensamento desperta, e isto lhe parece um grande bem para a cidade”* (Arendt, 2000, p. 134). Assim, ele uniu o pensamento à cidade e ao mundo: *“pensar e estar vivo são a mesma coisa, e isso implica que o pensamento tem sempre que começar de novo”* (Idem, p. 134). Arendt compreende que a transformação dessa figura histórica em “modelo”, em “tipo ideal” para a política, não é feita a partir do nada *“mas a partir da multidão dos seres vivos passados ou presentes que parecem ter um significado representativo”* (Idem, p. 127). O amor de Sócrates pelo mundo compartilhado era tão grande que ele preferiu renunciar a vida a viver isolado dos seus

concidadãos. Ele queria semear o vento do pensamento pelo simples prazer de viver em comunidade, conservando, deste modo, a dignidade da vida política. Sua vida se deu na comunicabilidade do espaço fundado para a amizade e a compreensão entre os cidadãos. Se recusou, assim, a escrever uma linha do seu pensamento, sob o risco de ausentar-se do espaço público, de ter que se refugiar em um abrigo para se proteger do vento do pensamento. A essência do amor socrático era estabelecer, pela palavra em movimento, a ponte entre o pensamento e a ação. Neste sentido, o “*sei que nada sei*” é o que sintetiza o amor socrático pela sabedoria. Um amor que se realiza na companhia dos outros, pois requer uma compreensão que só pode ser alcançada na pluralidade dos homens. Nesta perspectiva, ser sábio é interagir com os outros, é estar aberto aos significados particulares que brotam desta experiência compartilhada. A busca empreendida pelo pensamento na faculdade de Julgar é uma espécie de amor: *no amor sempre se deseja algo, o amor nunca se prende ao que está dado, não se conforma com a ausência dos homens, o amor deseja comunicabilidade, deseja vincular-se. Amor ao mundo nesta perspectiva é buscar por significados. Ama-se não porque amar seja uma lei exterior aos homens, mas porque é condição intrínseca da convivência num mundo público amar a pluralidade que constituí a lei da Terra.*

Nesta passagem de “A Vida do Espírito” Arendt fala sobre o amor em Sócrates, que parece indicar uma grande influência na sua concepção de Amor Mundi:

“O que chamei de ‘busca’ do significado aparece, na linguagem socrática, como o amor no sentido grego de Eros, não no sentido cristão de agape. O amor, como Eros, é, antes de tudo, uma falta; deseja o que não têm. Os homens amam a sabedoria e começam a filosofar porque não são sábios [...] O amor é o único assunto sobre o qual Sócrates se diz conhecedor; e esta habilidade guia-o também na escolha de companheiros e amigos” (Arendt, 2000, p. 134).

Em seguida, ela destaca a dimensão de comunicabilidade presente no amor socrático. Vejamos:

“Ao desejar o que não tem, o amor estabelece uma relação com o que não está presente, para trazer à luz e fazer aparecer esta relação, os homens procuram *falar dela* – assim como o amante procura falar do amado. É porque a busca empreendida pelo pensamento é um tipo de amor desejante que os objetos do pensamento só podem ser coisas merecedoras de amor – beleza, sabedoria, justiça” (Idem, p. 134).

Com esta passagem Arendt ressalta a presença do *princípio de comunicabilidade* presente no amor socrático. As coisas dialogadas no domínio público são sempre belas, pois dizem respeito à nossa convivência e, portanto, dignas de amor, isto quer dizer: relevantes para a humanidade. Por isso:

“O mal e a feiúra estão quase por definição excluídos da consideração do pensamento. Eles podem apresentar-se como deficiências, consistindo a feiúra na ausência de beleza e o mal, kakia, na ausência de bem. Em si não têm raízes próprias nem essências onde o pensamento possa se firmar” (Idem, p. 134).

Com esta colocação, acreditamos que Arendt quer indicar que o mal só pode imperar onde não há amor pelo pensamento, e onde não há amor pelo pensar alargado que é o Juízo, os homens são incapazes de sentir aprazimento por aquilo que *“nos diz respeito somente em sociedade”* e, neste sentido, não existe beleza. Conforme assinala Aguiar (2011, p. 192), *“Arendt define o gosto como uma conexão ativa com o que é belo, ou, ainda, como a capacidade de cuidar das coisas do mundo”*.

O amor de Sócrates é, neste sentido, um exemplo geral, pois diz respeito ao mundo plural: ele não fez do seu amor uma satisfação privada. Contudo, este exemplo geral só é tomado como “modelo” na medida em que ele não pretende substituir a experiência particular. Pelo contrário, o exemplo de Sócrates alimenta o movimento do mundo público, desperta nossa coragem de lançar-nos neste mundo no qual a espontaneidade da liberdade é a sua razão de ser. O senso de comunidade está vivo no exemplo de Sócrates e, em nome do mundo comum, da primazia dos interesses públicos, ele prefere sofrer o mal a cometê-lo.

A faculdade do Juízo em Arendt reforça que o pensar não está cindido do agir, pois os homens existem essencialmente no plural, na interação no campo da política. Arendt acredita que aqueles que fazem do pensar a sua única ocupação ficam privados do pensamento alargado (Wagner, 2006, p. 257). Neste sentido, é a comunidade que alimenta o espírito do pensar alargado, é o reconhecimento acerca da existência dos Outros com os quais devo dialogar em favor da manutenção e renovação do mundo comum que habitamos. Percebe-se, assim, que o Julgamento em Arendt situa-se no terreno de uma ética cujo horizonte é o cuidado como o mundo, cuidado inspirado pela possibilidade de novos começos. Lembremo-nos que a Liberdade é a razão de ser da Política, é o tema central do pensamento arendtdiano. Assim, *“ser livre e a capacidade de*

começar algo novo coincidem” (Arendt, 2005, p. 214). O Julgar que nasce da convivência parece ensejar essa liberdade vivenciada na espontaneidade. O Julgamento, como vimos, emerge sempre em momentos críticos, ou seja, aqueles momentos em que o mundo está sob o risco de desaparecer na sua qualidade de comunidade. Nestes momentos de crise é preciso discernir, por o pensamento em movimento, diluir regras e preconceitos, contrariar os automatismos da vida cotidiana, e assim, dar *início a novos começos* onde começos já não pareciam mais possíveis. Neste contexto, o *amor pelo mundo* em oposição às paixões privadas, parece ser um princípio capaz de orientar o julgamento na perspectiva da construção pública da comunidade política. Nesta direção, o amor ao mundo é dado pelo pensamento alargado. No centro deste pensamento capaz de discernir o bem do mal, não se encontram regras preestabelecidas, nem interesses privados dos espectadores, mas sim o *deleite desinteressado* inspirado pelo “*Amor Mundi*”. Tal condição parece ser um princípio prévio para a ação que é um novo começo. O amor é algo que emana do empreendimento da liberdade, da comunidade política com um fim próprio. Nesta orientação ética compreende-se que o que deve ser amado não são os meios para se atingir a um fim, mas o próprio mundo comum em si, aquele que é abrigo humano e assunto dos homens. Como amar este mundo sem nos comunicarmos com os homens plurais que o constituem? Se procurarmos esta dimensão de amor na faculdade do Juízo em Arendt, encontraremos o sentido de pluralidade e o amor à cidade, portanto aquilo que ela compreendeu, dialogando com Agostinho, como “mundo”: *não o céu e a terra (início do mundo: principium)*, “*mas alguém que é ele mesmo um iniciador*” (*o início que é o homem pelo fato de ter nascido e ser capaz de agir: initium*) (Arendt, 2007, p. 190). Nesta direção, sobressai a identidade entre Amor Mundi e amor à liberdade.

5.2

O Querer: o Amor da liberdade

Vimos até aqui que a faculdade do Juízo, orientada pelo princípio da mentalidade alargada Kantiana, pode – ao eleger exemplos inspiradores do *sensus communis* – identificar a ação propiciadora de um novo começo. No entanto, o Julgar, como uma faculdade voltada para os acontecimentos do mundo que se atualizam no espírito, não leva necessariamente a *agir*. A relevância política desta faculdade está na sua capacidade de nos aproximar da comunidade política, trazendo para o espaço do *pensar* a presença fenomênica do mundo compartilhado entre os homens. Julgar não tem o impulso de aparecer, embora tenha um impulso de se comunicar com Os outros, considera Arendt. Deste modo, apesar de no Juízo o homem se interligar ao mundo das coisas humanas pelo pensamento, ele permanece um espectador. Para Arendt, a faculdade mais próxima da capacidade de provocar a ação – o impulso de auto-exposição em meio à pluralidade de atores – é a *Vontade*, conforme buscou mostrar, em intenso diálogo com os filósofos da vontade em “A Vida do Espírito”. Nesta direção afirma: “*O que está em jogo aqui é a vontade como fonte da ação, isto é, como um poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos*” (Arendt, 2000, p. 191).

Para compreender a Vontade como uma faculdade que corresponde à idéia de liberdade, Arendt realiza um detalhado exame acerca da natureza e da função desta na vida do espírito. Para tanto, investiga a literatura pós-clássica e pré-moderna e encontra em São Paulo, Santo Agostinho e Duns Scotus as principais referências que apontam para a descoberta da vontade como uma atividade antagônica ao pensamento (conforme veremos mais adiante) e, portanto, precipitadora da experiência da ação no mundo público-político, o que corresponde à liberdade de *novos começos*.

O eixo medular da investigação arendtiana sobre a Vontade é a compreensão acerca desta como faculdade capaz provocar novos inícios: “*A questão é como essa faculdade pode ser capaz de ocasionar algo novo, e assim ‘mudar o mundo’, pode funcionar no mundo das aparências*” (Arendt, 2000, p. 192). É neste sentido que a reflexão de Arendt indica uma possível correspondência entre o *querer* e a *ação*, a *ideia de que pela vontade podemos*

agir espontaneamente e engendrar ações que poderíamos ter deixado de realizar. Nesta perspectiva, ela abordará a questão da Vontade enquanto uma faculdade do espírito voltada para o futuro (“um órgão espiritual próprio para o futuro” [Idem, p. 201]) e, portanto, associada a dois atributos centrais do campo da Política: a *liberdade* e a *contingência*. Neste percurso, sobressai o entendimento de que a Vontade não é comandada nem pela razão, nem pelo desejo, e sim governada por si mesma. Conforme sublinha já na abertura do tomo sobre “O querer” em “A Vida do Espírito” (2000, p. 190):

[...] “A pedra de toque de um ato livre é sempre nossa consciência de que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos – algo que absolutamente não se aplica a simples desejos e apetites, em que as necessidades corporais, as necessidades do processo vital ou a simples força de querer algo que está a mão podem sobrepor-se a quaisquer considerações, seja da vontade, seja da razão”.

Arendt observa que a descrença na liberdade da Vontade é recorrente desde a filosofia pós-medieval. Neste contexto, suspeita-se que a faculdade do querer seja uma mera ilusão, pois o homem apesar de considerar-se livre porque é consciente de suas ações, não tem “*consciência das causas pelas quais essas ações são determinadas*” (Idem, p. 204). Neste sentido, a Vontade seria um fantasma da consciência, pois, acredita-se, “*os homens são subjetivamente livres e objetivamente assujeitados*” (Idem, p. 204). No entanto, tais filósofos, sujeitos às regras do pensamento apartado do espaço dos assuntos humanos, não podiam levar em conta o caráter contingente que atravessa qualquer realidade humana. Conforme observa Arendt (2000, p. 207): “*Aos olhos dos filósofos que advogaram o ego pensante, foi sempre a maldição da contingência o que condenou o campo dos assuntos humanos a um status bastante baixo na hierarquia ontológica*”.

A Vontade a que Arendt se refere, a qual está inexoravelmente vinculada à dimensão da liberdade⁵⁰, não é aquela relativa à escolha entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois modos de conduta ditados pela razão, mas o “*querer*” que surge espontaneamente das situações contingentes, daí a compreensão da Vontade livre como um ato que por definição “*sabemos que poderíamos ter deixado de fazer*” (Idem, p. 206). Ou seja, nesta ótica, a Vontade

⁵⁰ Arendt observa que, desde os pré-socráticos até Plotino (o último filósofo da antiguidade), o tema da liberdade não constituiu objeto privilegiado de investigação. Conforme assinala: [...] “quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente em Paulo e depois em Agostino” (Arendt, 2005, p. 191).

não está condicionada por causas e necessidades, mas pela escolha entre o próprio querer ou o não-querer frente aos acontecimentos humanos, sempre imprevisíveis. Daí resulta a compreensão de que *“a Vontade comanda a si mesma”*. A vontade que governa a si mesma não decide entre coisas dadas, mas resulta do querer ou do não-querer, que funda, ou não, algo de inédito no âmbito dos assuntos humanos, compreende Arendt. É nesta chave que a faculdade da vontade pode se situar como *“órgão da liberdade ou do futuro”*. Para clarificar essa compreensão Arendt recorre a Bergson, afirmando:

[...] “Bergson está bastante certo quando diz: ‘a maioria dos filósofos... é incapaz... de conhecer a novidade radical e a imprevisibilidade... mesmo aos poucos que acreditam no liberum arbitrium, reduziram-no a uma simples ‘escolha’ entre duas ou mais opções, como se essas opções fossem possibilidades... e a vontade ficou restrita a realizar uma delas. Logo, eles ainda acreditavam... que tudo é dado. Parecem nunca ter tido a menor noção de uma atividade inteiramente nova... e este tipo de atividade é, afinal, a ação livre. Até mesmo hoje em dia, quando ouvimos uma discussão entre dois filósofos em que um deles defende o determinismo e o outro a liberdade, ‘será sempre o determinismo que parecerá estar com a razão... [os ouvintes] sempre concordarão que ele é simples, claro e verdadeiro’” (Arendt, 2000, p. 210).

Segundo Arendt, o preconceito contra a contingência e a predominante afirmação da ideia de necessidade em detrimento da natureza livre da Vontade, se estendeu até a era moderna. De acordo com a concepção progressista ou historicista moderna não existe vontade livre e sim as leis da causalidade e as leis da história. Conforme assinala em *“Sobre a Violência”* (1994, p. 63): [...] *“os progressos feitos pela ciência nada têm a ver com o eu-querer; seguem suas próprias leis inexoráveis, obrigando-nos a fazer o que quer que possamos, sem considerar as consequências”*. Neste ponto, fica claro que o querer na modernidade diz respeito apenas à sujeição dos homens às leis que são dadas pelo progresso tecnológico. A vontade, neste contexto, é escolha entre objetos dados, previsíveis (visa apenas à adequação às necessidades cotidianas), desprezando o *“dom”* para espontaneamente adentrar o campo dos assuntos humanos, cuja existência depende de feitos: *ação na sua potencial natureza criativa*.

Arendt considera que a descrença na autonomia da vontade – *“sustentada por filósofos que partem de pressupostos bastante diferentes”* (2000, p. 190) – encontra-se no conflito básico entre as experiências do eu pensante e do eu volitivo. Em sua empreitada crítica para defender a Vontade como faculdade afeita à natalidade, Arendt ressalta: *“Iremos nos perguntar então, se*

os homens de ação, não estariam talvez em melhor posição para aprender a lidar com os problemas da vontade do que os pensadores” (Idem, p. 191). Com esta afirmação ela parece querer indicar que a vontade – embora seja uma faculdade do espírito – está mais próxima da ação do que do pensamento. Vejamos melhor como Arendt trata do conflito entre *o eu pensante* e *o eu volitivo*.

O eu pensante, representado pelo *dois-em-um*, busca sempre realizar um diálogo harmonioso; o que orienta este diálogo silencioso é o princípio da não-contradição: [...] “*o dois-em-um são amigos e parceiros, e mantém essa harmonia intacta*” (Arendt, 2000, p. 234). Ou seja, enquanto dialogo não desejo estar em desacordo comigo mesmo. O pensamento caracteriza-se também, como já vimos, como uma atividade voltada para o passado (memória) que busca questionar o significado das coisas ao torná-las presentes (o presente durável ou *nunc stans*). Em oposição ao pensamento, a Vontade lida como um *dois-em-um* conflitivo, assinalado pelo *querer* e o *não-querer*, pelo embate entre vontade e contra-vontade. Isto porque o ato volitivo está voltado para o futuro. O querer lida com projetos, com coisas não apenas ausentes, mas que nunca chegaram a existir. Neste sentido, é da natureza da vontade ter que lidar com a contingência, como a incerteza e a inquietude de decidir o que vai ser. Tão grande é a distinção entre o estado de espírito do eu pensante e do eu volitivo que Arendt afirma serem estas faculdades incapazes de coexistir:

“O conflito aqui se dá entre duas atividades espirituais que parecem incapazes de coexistir. Quando produzimos uma volição, isto é, quando nos concentramos em um projeto futuro, não nos retiramos menos do mundo das aparências do que quando estamos seguindo uma linha de pensamento. Pensamento e Vontade antagonizam-se apenas no que afetam nossos estados psíquicos; ambos, é verdade, tornam presente para o nosso espírito o que está ausente, mas o pensamento traz para o seu presente duradouro aquilo que, ou é, ou pelo menos, foi; enquanto a Vontade, estendendo-se para o futuro move-se numa região em que tais certezas não existem” (Arendt, 2000, p. 212-213).

Arendt mostra que as tonalidades dessas duas atividades do espírito (o pensar e o querer) são diferentes. O Pensar é caracterizado pela serenidade, voltar-se para a memória sem com isso entrar em conflito com o mundo exterior. Conforme sublinha Arendt, a memória é sempre recuperada pelo pensamento e, neste aspecto, o pensamento se mostra forte, até mais forte que a própria realidade, pois “*recupera e relembra o que de outra forma estaria à ruína do esquecimento*” (Idem, p. 195). Compreende-se, assim, que o pensamento, é

salvo da “imprevisibilidade” – pois se afasta do mundo das aparências – e adquire “serenidade” ao situar-se nesta região temporal que é o presente duradouro, a lacuna entre o passado e o futuro.

A Vontade é caracterizado pela *inquietação* frente ao fato de que diante de um futuro incerto é preciso decidir. Conforme observa Arendt, a volição *“relaciona-se com o mundo das aparências no qual seu projeto deve realizar-se”* (Idem, p. 214). Neste sentido, o *Querer*, diferente do *Pensar*, não encontra satisfação em sua própria atividade. O Querer quer sempre liberar o espírito para fazer algo, ou seja, para agir. A natureza inquieta da vontade, observa Arendt, diz respeito ao fato de que a alma lida com o futuro com esperança e medo. Noutras palavras, a Vontade ao lidar com o futuro depara-se sempre com o contingente, com aquilo que, por ser completamente desconhecido, só pode provocar esperança e medo. A esperança e o medo são estados da alma que impulsionam os sujeitos a agir. Neste impulso o *“projeto da vontade pressupõe um ‘eu-posso’ que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da vontade só pode ser apaziguada por um ‘eu-quero-e-faço’, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e a liberação do espírito de sua dominação”* (Idem, p. 214).

“No momento em que voltamos nosso espírito para o futuro, não estamos mais preocupados com ‘objetos’, e não importa se eles são formados espontaneamente ou como reações antecipadas a circunstâncias futuras. E assim como o passado apresenta-se ao espírito sempre com o aspecto de certeza, a característica básica do futuro é a sua incerteza básica, por mais alto que seja o grau de probabilidade a que se possa chegar em uma previsão. Em outras palavras, estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são, e que podem muito bem nunca vir a ser” (Arendt, 2000, p. 197).

Nesta linha, compreende-se que a Vontade, pela sua resistência interna, é sempre um impulso para realizar projetos. A marca destes projetos constitui apelo à ação: [...] *“a vontade sempre quer fazer algo, menosprezando assim o pensamento puro, cuja atividade depende totalmente do ‘não fazer nada’”* (Idem, p. 14). O pensar é sempre uma atividade estabilizadora do espírito, sua natureza é de um espírito melancólico; já *“o humor predominante na vontade é a tensão, que “arruína a atividade do espírito””* (Idem, p. 215). Ao lidar com a tensão da imprevisibilidade a Vontade mostra-se inapta ao repouso e aponta para duas dimensões essenciais do campo da Política: a *contingência* e a *liberdade*. A contingência afirma a possibilidade de dar início a algo novo (o fenômeno da natalidade); e a liberdade aponta para o poder de decidir, de escolher em que

mundo desejo viver e como desejo aparecer neste mundo no qual a condição é viver junto aos Outros.

De acordo com Arendt, a descoberta da Vontade como uma faculdade autônoma e voltada para o futuro tem como precursor São Paulo. Embora ela reconheça que as construções de Paulo não se relacionem ao mundo público, este é o primeiro a evidenciar o caráter contraditório, o conflito presente na Vontade, ou seja, ele mostrou que o dois-em-um da mente pode ser conflitivo. O caráter conflitivo da Vontade no apóstolo Paulo diz respeito ao *“eu-queiro-e-não-posso”*. A partir desta questão, Arendt identifica em Paulo a oposição entre ordem e impulso. O *“eu-queiro-e-não-posso”* indica que a Vontade é um permanente embate realizado na necessidade de escolha entre o certo e o errado, sendo que em Paulo essa luta é estabelecida no interior do indivíduo em conversão, o conflito localiza-se dentro do próprio homem.

“A descoberta do apóstolo Paulo, que ele descreve com muitos detalhes na Epístola aos Romanos (escrita entre 54 e 58 D.C.), envolvem novamente um dois-em-um; mas esse dois não são amigos ou parceiros, estão em permanente luta. Precisamente quando ele ‘quer fazer o correto (to kalon), descobre que ‘o mal está ali à mão’ (7:21), pois ele ‘não conheceria a concupiscência se a lei não dissesse: não cobiçarás’. Portanto, foi a ordem da lei que ocasionou ‘toda a concupiscência. Porque sem a lei o pecado estava morto’ (7: 7, 8)” (Arendt, 2000, p. 234).

Neste sentido, o homem se vê diante de um conflito interno, de uma contradição a partir da qual deve se posicionar e pode dizer “não”. Conforme observa Arendt, a descoberta da liberdade da vontade está no fato de que se pode dizer “sim” ou “não”, concordar ou discordar daquilo que é factualmente dado. Nesta perspectiva, a vontade exige submissão voluntária e determina o que o agente irá ou não fazer: *“Essa faculdade tem uma natureza curiosamente paradoxal. Realiza-se por um imperativo que não diz simplesmente ‘tu deves’, mas diz também ‘tu deves querer’, o que já implica que, seja o que for que eu acabe fazendo de fato, posso responder: quero ou não quero”* (Idem, p. 237). Assim, *“o tu deves querer”* equivale não à obediência pela necessidade ou coação, mas à liberdade de escolher, a opção de dizer “sim” ou “não”. O conflito se dá na medida em que, mesmo frente a uma lei externa que estabelece como devo agir, eu *posso não querer* agir. Deste modo, a Vontade lida com a lei pela própria contradição da vontade. A vontade diz respeito a um “eu-queiro” correspondente *“a reação natural dos homens quando subjugados”* (Idem, p. 237). Neste sentido, a vontade sempre entra em conflito com ela mesma:

“quando a lei diz ‘tu deves’, o que equivale à pura obediência, “a vontade responde ‘tu deves querer”, o que corresponde ao poder da escolha. Por isso Arendt afirma que [...] a vontade como faculdade autônoma é descoberta somente quando os homens começam a duvidar da coincidência entre o ‘tu deves’ e ‘eu-posso’ [...] quando surge a questão: as coisas que só a mim dizem respeito estão em meu poder” (Idem, p. 233). Assim, a vontade sempre entra em conflito com uma contra-vontade. Arendt mostra que a faculdade da vontade não é comandada pela lei, mas pela luta entre o *“querer”* e o *“não-querer”* e isso diz respeito apenas ao sujeito da volição.

Nesta direção, o *“tu-quieres”* não vem de fora (de uma normatividade externa), mas emerge do próprio espírito, que, no embate entre a vontade e a contra-vontade, afirma: *“tu deves querer”* ou *“tu-podes-querer”*. Neste sentido, assinala Arendt: *“não é apenas o ‘eu-queiro-mas-não-posso’, mas também o fato de que o que quero é inevitavelmente rebatido por um ‘não-queiro’, de modo que até mesmo quando a lei é obedecida e cumprida, ainda resta uma resistência interna”* (Idem, p. 237). Assim, compreende-se que a essência da vontade é a contradição, a luta entre o querer e o não querer. Se no pensamento somos nossos próprios parceiros por força do princípio da não-contradição, na Vontade somos nossos próprios adversários, pois precisamos decidir sobre o futuro, sobre aquilo que ainda vai ser. Assim como sintetiza Lafer (1979, p. 102): *“o querer tem como objeto projetos, pois a vontade transforma o desejo em uma intenção, que decide o que vai ser”*. Fica claro também, contrariando os determinismos, que a Vontade não é um estado passivo, de pura submissão às leis, seja da natureza, seja da história. Lafer (1979, p. 109) auxilia a melhor compreender a Vontade na perspectiva arendtiana:

“Na relação do eu volitivo consigo mesmo sempre existe o poder da desobediência, pois toda obediência pressupõe o seu oposto. É por isso que o dois-em-um do eu volitivo é conflitivo, pois ele governa o ser do filósofo na sua luta sem fim com a contra-vontade engendrada pela própria vontade”

Este embate no diálogo interno da vontade aparece também em Agostinho, considerado por Arendt o primeiro filósofo da Vontade. O Livre arbítrio da Vontade é tema recorrente em Agostinho. Santo Agostinho, observa Arendt, não fala do conflito entre a vontade e a lei, mas da luta interna entre duas vontades: a vontade carnal e a vontade espiritual. Assim, ele mostra que só a vontade pode governar a si mesma. O caráter livre da vontade encontra-se

para ele, nem na razão, nem no desejo, mas na força interior de negar ou afirmar algo diante do próprio conflito que emerge da vontade. Deste modo, o caráter livre da vontade está em seu poder de resistência. O desejo e a razão têm uma força sobre o espírito que o leva a obedecer; já a vontade tem um caráter de resistência, ou seja, de desobediência aos comandos do desejo e do intelecto (posso não querer o que a razão me diz que está certo, bem como dizer não a mera atração do meu apetite aos objetos). A natureza da Vontade não é a de sujeitar-se e sim a de “*querer fazer*”. Arendt assinala ainda que em Agostinho a faculdade da Escolha não é seleção de meios para se chegar a um fim, mas sim escolha entre querer e não-querer (entre *velle e nolle*). Segundo ela, o “não-querer” de Agostinho não pode ser traduzido como “eu-deixo-de-querer”, pois isso não seria a Vontade e sim a ausência de Vontade (Arendt, 2000, p. 252). O não-querer é ativo, pois está permanentemente envolvido na luta das vontades. O ponto central que esclarece a liberdade da vontade em Agostinho é que esta faculdade ainda que lide com leis exteriores que poderiam determiná-la, precisa decidir, precisa confrontar-se com um “eu-queiro” e um “não-queiro” – ou seja, o poder da livre escolha. Em síntese, a Vontade é o seu próprio comando, ou, nas palavras da própria Arendt (Idem, p. 252): “*A Vontade é um fato que, em sua factualidade puramente contingente, não pode ser explicado em termos de causalidade*”. Neste sentido, o conflito da vontade não surge da cisão entre corpo e espírito (o espírito dando ordens ao corpo), mas da cisão que surge da própria vontade que se desdobra em duas vontades. Conforme sublinha Arendt (Idem, p. 255):

[...] “Isso comprova-se pelo simples fato de que a Vontade fala sempre no modo imperativo: ‘Tu Deves Querer’, diz a Vontade a si mesma. Somente a própria Vontade tem poder para emitir semelhantes ordens, e ‘se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade’. É da natureza da Vontade duplicar-se, e, neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre ‘duas vontades, nenhuma das quais é plena, e o que falta a uma está presente na outra’. Por esta razão, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para que se chegue a ter vontade”.

Com esta passagem, Arendt evidencia o “tumulto” do espírito na faculdade do querer, o qual perturbava Santo Agostinho e o levou a compreender que só a vontade pode decidir, pois ela comanda a si própria. Pela via deste estado “inquieto” da Vontade em Santo Agostinho, esse “eu-queiro-e-não-queiro”, ela parece encontrar o vínculo forte entre o querer e o agir através de um “eu-queiro-e-posso”, chegando, deste modo, à razão de ser da Política: a

liberdade. Ou seja, a Vontade como a faculdade capaz de provocar um novo início advindo da Ação.

Nesta conexão entre Vontade e Ação (a Vontade enquanto fonte da Ação) que elementos poderiam indicar uma melhor apreensão do Amor Mundi arendtiano?

Mas antes de buscar respostas para essa pergunta, vejamos como a faculdade da Escolha se coloca como fonte da ação ou como “*órgão mental*” correspondente à ação no pensamento arendtiano.

Em Duns Scotus – “*o defensor solitário da primazia da vontade sobre o intelecto*” – Arendt encontra mais argumentos que associam a Vontade à liberdade e que, portanto, aproximam esta faculdade do caráter contingente da ação. Duns Scotus foi o filósofo cristão que, contrariando São Tomás de Aquino, afirmou a primazia da Vontade sobre o intelecto. Conforme assinala Lafer (1979, p. 114), Arendt encontra em Scotus um pensador dedicado incondicionalmente à liberdade do homem no singular. Ele, observa Arendt, compreendeu que “*a Vontade é um órgão mental que atualiza a singularidade*” (Arendt, 2000, p. 276). Na perspectiva scotiana a Vontade não é um particular que subsume no geral. Ou seja, não são as regras gerais formulados pelo intelecto que determinam a Vontade. O que comanda o Querer e que permite a sua atualização é a faculdade chamada “*principium individuationes*”. Este, ao conferir o poder de negar ou afirmar algo, é capaz de fazer o espírito transcender as suas próprias limitações. Scotus compreendia, assim, a Vontade como capacidade espiritual do homem de transcender tudo que é dado: “*O milagre do espírito humano é que, através da Vontade, ele pode transcender tudo*” (Idem, p. 288). Para ele, conforme destaca Arendt (Idem, p. 283): “*É a possibilidade de resistência às necessidades do desejo, por um lado, e os ditames do intelecto e da razão, por outro, que constituem a liberdade humana*”. Vê-se assim que, somente o eu volitivo, em função da sua amplitude singular, pode ter consciência das suas escolhas, de algo que posto pela razão, sabe-se que se poderia ter realizado ou não. A potencialidade básica da Vontade é que podemos querer ou não-querer. A liberdade da vontade, que se realiza na contingência conflitante de duas vontades, “*é a habilidade que o espírito tem para evitar toda determinação coercitiva que venha de fora*” (Idem, p. 284). É por esta capacidade que Scotus considera o homem não apenas uma criação de Deus, mas a sua imagem e semelhança. Quer dizer, o homem não é um ser meramente obediente às leis

exteriores, ele não se limita às causas naturais e, enquanto ser criado pode se separar de Deus e até recusar-se a amá-lo. A vontade é aberta a contrários e também pode suspender-se: mesmo que a razão me diga que devo amar a Deus, posso ser indiferente, produzindo, assim, outra volição. A vontade não pode ser coagida a querer. Assim: *“É essa liberdade da vontade de tomar uma posição espiritualmente que coloca o homem a parte do resto da criação”* (Idem, p. 288).

Nesta perspectiva, o *intelecto* *“precisa da Vontade para direcionar a sua atenção e só pode funcionar adequadamente quando seu objeto é confirmado pela Vontade, sem essa confirmação o intelecto deixa de funcionar”* (Arendt, 2000, p. 280). Contudo, Scotus considera que a Vontade não é, de modo algum, onipotente em sua efetividade real. Neste sentido, ele distingue dois tipos de vontade: a *“vontade natural”* e a *“vontade livre”*. A primeira diz respeito aquela ligada à razão e ao desejo e, portanto, inclinada a obedecer as leis da causalidade: *“o fato de sermos afetados pelo que é adequado e conveniente”* (Idem, p. 285). Já a vontade livre é a própria causa da volição, ela não se enquadra na perspectiva de selecionar meios para se chegar a um determinado fim, pois é confronto permanente que produz o seu próprio ato. Noutras palavras a vontade livre não está condicionada por objetos, mas *“designa fins que são perseguidos por si mesmo”* (Idem, p. 285). Nesta direção, afirma Arendt (Idem, p. 285): *“Se o homem tivesse somente a vontade natural, seria no máximo um bonum animal, uma espécie de bruto esclarecido cuja própria racionalidade ajudaria a escolher os meios adequados a fins dados segundo as leis da natureza”*.

Para Scotus, ressalta Arendt, a Contingência é o preço a ser pago pela liberdade da vontade. Ele concebe a contingência numa perspectiva positiva do Ser. A compreensão de que *“tudo que é poderia não ter sido”*. O Ser é livre não porque está ausente de qualquer necessidade, mas porque tem autonomia frente aos objetos dados no mundo. Nesta direção, Scotus compreende as causas como parciais e não elimina a existência das necessidades. Os eventos ao serem executados perdem o seu caráter contingente, assumem uma natureza factual. No entanto, o eu volitivo, através da sua natureza apta a tomar uma posição espiritualmente, atualiza a singularidade da sua liberdade no mundo. Conforme clarifica Arendt (Idem, p. 292): *“Scotus compara essas atividades do espírito [os atos volitivos] à ‘atividade da luz’, que ‘se renova permanentemente*

em sua própria fonte e conserva, assim, sua constância interna e simplesmente perdura”.

Em Agostinho e Scotus, Arendt apreende a luta das Vontades e vislumbra a possibilidade desta luta se transformar num “*eu-posso*” equivalente à ação. O querer-não-querer volitivo torna-se um poder para alcançar algo: “*é um ‘eu-posso’ poderoso... e ativo... que o ego experimenta*” (Arendt, 2000, p. 292). Neste ponto, podemos encontrar, seguindo os passos de Arendt, a transformação da Vontade em Amor nos dois filósofos. Em Santo Agostinho, observa Arendt, a transformação se dá pela força unificadora da Vontade: “*a Vontade, por meio da atenção, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo; então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-nos para a operação posterior do espírito [...] para ser afirmado ou negado*” (Idem, p. 260). Já para Scotus (Idem, p. 294):

[...] “a base da experiência para a eternidade do amor está em sua concepção de um amor que não só está por assim dizer esvaziado, purificado dos desejos e das necessidades, mas é também um amor no qual a própria faculdade da Vontade é transformada em atividade pura”.

Embora ambos os filósofos estejam voltados para a transcendência da vida terrena, parece que o aspecto que se torna relevante para Arendt e que produz ricos e originais insights concernentes a possibilidade do vínculo entre vontade, ação e amor pelo mundo, é o exercício de uma faculdade cujo fim está em si mesmo, portanto, aberta ao futuro e afeita à imprevisibilidade – à natalidade. Tanto Agostinho como Duns Scotus concebem o querer como “*eu te amo, quero que sejas*” e não como “*quero mandar em ti*”. Nesta chave, o amor que vêm de um ato voluntário equivale ao desejo voluntário de amar ou não amar, ou seja, o amor que resulta de um ato livre. O “posso-não-querer” faz de mim um ser consciente de que “posso-querer”. Desta forma, as coisas não são porque estão dadas, elas são do modo que são porque deixei de escolher. Quanto mais sei que poderia também não querer, mais consciência tenho da minha capacidade de escolher. Embora a Vontade não exclua a necessidade, esta faculdade do espírito, diferente do intelecto, consegue resistir às determinações (às causalidades), qualidade esta que a aproxima da liberdade.

A Vontade que unifica o aparato sensorial ao mundo exterior e que gera o conflito entre *velle* (querer) e *nolle* (não-querer), conforme compreendeu Agostinho, é, para Arendt, a faculdade capaz de provocar a ação. Isso porque, é

preciso, em algum momento, deixar de querer e agir. Por estar condicionada ao mundo das aparências, a Vontade deve deliberar uma dentre suas proposições e posicionar-se neste mundo. É preciso não apenas dizer sim ou não as demandas do mundo comum, mas nele agir, atualizando a identidade singular que constitui em *“initium”*. Neste sentido, a Vontade só pode se redimir na medida em que deixa de ser um “quero-não-quero” para tornar-se um “quero-e-posso” equivalente à ação. Conforme assinala Arendt (2000, p. 261): *“A Vontade é redimida, cessando de querer e começando a agir, e a interrupção não pode se originar de um ato de querer-não-quer, pois isso seria uma nova volição”*.

Arendt indica que, nos filósofos da Vontade Agostinho e Scotus, a força unificadora, capaz de transformar a Vontade em Ação, é o Amor. A solução do conflito interno da vontade é alcançada pela ação cujo princípio condutor é o Amor. Neste sentido, o Amor une o querer ao mundo das aparências, levando a superar a luta interna e dá início a algo novo por meio da Ação, atingindo, assim, uma qualidade estabilizadora e duradoura. Neste caso, o voluntarismo da Vontade é conduzido pelo amor (*“amo, quero que tu sejas”*) que gera uma ação espontânea, fundadora da liberdade política. Lembremos que para Arendt a liberdade nada mais é que a liberdade de agir em conjunto e, assim, fundar novos começos. Nesta direção, ela cita Agostinho (Idem, p. 261): *“Pois o amor é o agente de ligação de maior êxito [...], pois aquilo que o amor liga ‘está maravilhosamente unido’, de modo que haja uma coesão entre o que ama e o que é amado”*.

É interessante observar que esta “liga” que é o Amor, nada mais é que a unidade entre espírito e corpo, aquilo que é capaz de transformar o invisível em visível. Neste sentido, compreendemos que a Vontade livre tem o poder de nos aproximar do mundo, pois, ao comandar a si mesma, ela é a fonte que define o modo como eu agirei no mundo, ou seja, o modo como eu aparecerei entre os homens no espaço da política. O aparecimento significa que o mundo é habitado por homens plurais. Homens que são capazes de iniciar sempre.

Compreende-se que a Vontade que é fonte da ação, aquela que unifica, que “mundializa”, pode ser chamada também de amor. A ação gerada pela vontade tem sempre uma qualidade perdurável, pois *“o que vem do amor... não se extingue quando alcança seu objetivo, mas sim, possibilita ao espírito ‘permanecer imóvel para poder desfrutá-lo’”* (Arendt, 2000, p. 261). Ao transformar-se em amor, a Vontade interrompe o seu movimento inquieto e,

deste modo, se auto-realiza, tornando-se *perene*. A condição de um futuro incerto é “estabilizada” pela ação cujo *princípio* é o Amor.

Conforme observa Arendt, a vontade não está jamais satisfeita e, aquilo que pode “apaziguar a vontade”, o que não significa resignação, é o amor: “*a força do amor é tão grande que faz com que o espírito envolva em si mesmo as coisas sobre as quais refletiu longamente com amor*” (Arendt, 2000, p. 262). Deste modo, o amor na perspectiva agostiniana é que produz a permanência da Vontade enquanto possibilidade de novos inícios em Arendt. Em última instância é o Amor que afirma ou nega algo ou alguém. Em Arendt, esta afirmação ou negação tem como objeto o mundo, não o céu e a terra, tão menos os amantes, mas o Mundo compartilhado e instituído por homens que agem. Daí um amor que não é guiado por interesses privados, mas um amor cujo centro é o mundo, o mundo que é a morada dos homens e cenário dos assuntos humanos. Neste caso, a “duração” produzida pelo Amor e que tem como fonte a Vontade, emana do próprio amor compreendido como Liberdade. “*No caso do Amor, a ‘pegada’ duradoura que o espírito transforma em coisa inteligível não seria nem o que ama, nem o amado, mas o terceiro elemento, a saber, o próprio Amor, o amor com o qual os amantes se amam*”. (Idem, p. 262).

Alcançamos assim a compreensão de que, o Amor é algo que emana e que se alimenta do próprio empreendimento, o qual chama-se Mundo. O amor não é o desejo por algo nem por ninguém, mas o próprio amor que, em sua essencial qualidade política, não existiria e não se tornaria durável sem o exercício da liberdade em concerto. O amor como um “*fim em si mesmo*” mantém os vínculos no âmbito dos assuntos humanos, os tornando duráveis sob a condição da ação, cuja virtuosidade está em sua qualidade iniciadora. A perfeição não está no produto do fazer, mas no desempenho da própria ação. A ação depende de outros para o seu desempenho. Os homens que agem necessitam da presença de outros ante aos quais possam aparecer. Estes precisam de um espaço publicamente organizado. Somente neste espaço os homens podem revelar o seu virtuosismo sob a condição reveladora de um “*quem*”, orientando-se pela indagação: “*sob qual singularidade desejo aparecer num mundo cuja condição é viver junto aos Outros?*” – coincidindo esta condição com toda a Liberdade Política. Neste sentido, o amor é o amor pela comunidade política, sem a qual não existiria a liberdade. Enquanto os homens se mantêm unidos na modalidade do discurso e da ação na comunidade política o poder da liberdade é fortalecido e as possibilidades de novos começos sempre atualizada.

O espaço da “aparição” e da pluralidade é vivificado sempre que o compromisso dos homens é com a liberdade. Trata-se, desta forma, de um empreendimento cujo fim não pode jamais ser predeterminado, pois o despontar do ineditismo – da liberdade da espontaneidade – depende tão somente que os homens permaneçam unidos, em atos e palavras, a despeito de suas diferenças. O princípio capaz de manter os vínculos nesta comunidade política formada por homens plurais parece ser aquele advindo de um amor cujo cerne é o mundo intersubjetivo como fim em si mesmo. Um princípio que versa sobre a *“raison d’être da política”*: a Liberdade.

Este amor pelo mundo não deve acabar nunca, ele renova-se como promessa de um mundo sempre compartilhado, daí a sua essência durável. Ou seja, ele perdura enquanto os homens permanecem em [inter] ação. Nesta direção, Arendt realiza uma interessante observação a respeito da concepção do Amor em Paulo recuperada por Agostinho que nos envia a uma essência durável do amor: *“Santo Agostinho conceituou as palavras de Paulo na Epístola aos Coríntios: ‘o amor não acaba nunca; permanecem esses três – a fé, a esperança e o amor – porém, o maior destes [o mais durável por assim dizer] é amor’ (I Coríntios 13: 8)”* (Arendt, 2000, p. 262).

Portanto, o amor que pode representar um significado pertinente, e diríamos vital para a Política é aquele que diz respeito ao apreço e à responsabilidade para com a única dimensão capaz de unificar – o peso capaz de arrestar as flutuações da alma, como disse Agostinho – o Mundo Comum. Como vimos, para Arendt, é a liga entre a Vontade e o Mundo o que dá origem à ação – a capacidade de iniciar equivalente à liberdade da espontaneidade. A Vontade [o órgão espiritual da ação] quando se torna Amor é capaz de deixar de querer e enseja uma sucessão de acontecimentos imprevisíveis no mundo dos homens. Neste sentido, tudo leva a compreender que o Amor pelo Mundo é o *Amor da Liberdade*. A ação sempre inicia o milagre da natalidade no mundo, por isso compreende-se que os homens são livres e não meramente sujeitos às necessidades: a liberdade é vivida na ação (Arendt, 2005, p. 137).

A leitura de Arendt, até aqui realizada, leva-nos a compreender que o “Amor Mundi” é um *princípio* equivalente ao próprio exercício da liberdade política. Parece-nos mais apropriado falar em princípio e não em conceito ou categoria para se referir ao *amor da liberdade como amor pelo mundo*. Conforme demarca Arendt, o termo princípio está mais próximo da designação da ação

livre como um fim em si mesmo, distanciando-se, assim, daqueles que a concebem como algo governado pelo intelecto. Seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, ela considera o porquê quando se refere à liberdade, é pertinente falar em princípios. Os princípios não emanam do interior, portanto não se confundem com os motivos relativos ao “eu”. Deste modo, estes não se associam nem ao juízo do intelecto que precedem a ação (conjunto de regras que determinam a ação para atingir um fim), nem ao império da vontade que a inicia (o conflito do querer). A essência do princípio inspirador é compatível com a ação, pois *“torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador”* (Arendt, 2005, p. 199). Noutras palavras, o princípio é algo que perdura somente na ação. Não diz respeito a uma regra geral, mas tem uma validade universal que se realiza sempre que os homens interagem na comunidade política. Arendt aponta outros elementos que definem o princípio inspirador:

[...] “ao passo que o mérito do juízo perde sua validade e o vigor da vontade imperante se exaure, no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde em vigor e em validade através da execução. Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível, e diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se liga a nenhuma pessoa ou grupo em especial. Entretanto, a manifestação de princípios somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais” (Arendt, 2005, p. 199).

Arendt observa que em Montesquieu os princípios inspiradores são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que este chamou de virtude. *Que dimensões da reflexão política de Arendt levam-nos a considerar o amor pelo mundo como um princípio inspirador?* Como vimos até aqui, o amor quando empregado pela pensadora para se referir à Liberdade Política, aparece sempre como princípio ligado à ação perdurável. Diz respeito ao amor que só existe na medida em que os homens agem virtuosamente, ou seja, preocupados sempre em fazer o melhor quando estão na presença dos Outros em um mundo público-político. O mundo representado pelas instituições políticas - aquelas que formalmente asseguram o “direito a ter direitos” – depende, portanto, para a sua manutenção, dos homens em permanente estado de ação. A ação não seria espontânea se fosse conduzida pelo intelecto do homo faber (este sempre guiado por meios para se atingir um determinado fim). Tampouco seriam os homens criativos se as suas vidas se limitassem à necessidade, pois, nesta condição, estariam sempre fadados ao ciclo repetitivo e destrutivo do animal

laborans. Neste sentido, considerar o Amor como um princípio leva a concebê-lo como uma virtude capaz de atualizar a liberdade vivida na comunidade política como um fim, algo que se justifica nela mesma. Enquanto os homens permanecem neste espaço mundano da ação e da palavra compartilhada – esta “forma de governo” onde não existem mando e obediência e sim ações e deliberações consensuais – o único princípio que pode reger, capaz de se atualizar na própria realidade compartilhada, é a liberdade cuja essência é o amor pelo mundo, ou o “Amor Mundi”. Arendt gostava de reforçar que em Política não é a vida, mas o mundo que está em jogo. O mundo ao qual ela se refere é aquele que proporciona um espaço para o aparecimento e a ação dos homens: o espaço publicamente organizado da liberdade. O Amor, com sua propriedade vinculante e durável, inspira a virtuosidade à ação em seu próprio desempenho. Nesta direção, o Amor Mundi é o amor pela liberdade, pois sem mundo [a esfera pública cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de Todos] não há liberdade. É preciso amar o mundo para fazê-lo um espaço livre. O essencial não é o resultado deste empreendimento [o amor pelo mundo], mas o empreendimento em si mesmo. Ou seja, enquanto o princípio reger as relações a liberdade está sendo realizada, mantendo-se viva. Compreende-se assim que, o mundo não é resultado da força da natureza, mas produto da liberdade humana cuja condição é a do agir em conjunto por amor a este mesmo mundo. Como disse Arendt (2000), o preço pago pelo homem pela capacidade de iniciar e ser livre é a contingência dos seus atos.

A significação política do amor é a da sua inter-relação com o Mundo plural. Trata-se de um amor que não se confunde com a “obscuridade do coração”, dos sentimentos incommunicáveis e do desejo dos amantes; e sim um amor que opera como princípio inspirador na inter-relação com o mundo, aproximando os homens pelo diálogo e, ao mesmo tempo, garantindo a singularidade de cada “quem”. O signo político por excelência deste amor parece ser a Liberdade: “*a raison d’être da política*”. O amor pelo mundo é o amor da liberdade. A liberdade está, para Arendt, localizada no mundo, seu domínio de experiência é a ação que se dá no âmbito da Política e dos assuntos humanos. É o amor por esta liberdade a condição para assegurar que as comunidades não sejam governadas despoticamente. Quando o princípio do amor à liberdade não mais rege e atualiza as relações entre os homens, o mundo público desaparece e no seu lugar prevalece o comando e a violência. Por amor à comunidade política – naquilo que ela representa de essencialmente grandioso para uma vida

originalmente vivida livremente entre pares – os homens são capazes de definir um rumo comum de ação. A essa capacidade de agir em concerto, esta habilidade para criativamente encaminhar os assuntos humanos pela faculdade da persuasão, Arendt chamou de *Poder*. Para ela o poder é inerente a qualquer comunidade política orientada pelo debate plural de idéias. Quando essa capacidade, de manter a comunidade funcionando no pleno exercício da liberdade se desfaz, o que ocupa o seu lugar, segundo Arendt, é a violência. Noutras palavras, os assuntos humanos passam a não ser mais conduzidos pelo discurso e pela ação. Neste caso, o que vigora é o emprego de meios violentos no lugar do consenso e da opinião. Conforme ela analisou em seu estudo sobre a violência (1994), tomando por base os eventos do século XX que ensejaram o emprego de meios violentos⁵¹ para solucionar os problemas políticos, “*o domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido*” (Arendt, 1994, p. 45). Nesta perspectiva, distingue e elucida, a violência é por natureza instrumental, ela opera pela relação entre meios e fins, relação esta onde o fim sempre corre o risco de ser suplantado pelos meios. Ao contrário da violência, o Poder é sempre um fim em si mesmo, é a própria condição que capacita um grupo de pessoas a agir livremente. Neste sentido, o poder é inerente a própria existência da comunidade política. Se a violência se afirma na perspectiva de comando e obediência – visto que suas ações fundam-se na racionalidade de acordo com a qual atingir os resultados é mais importante que a própria experiência – o poder só emerge na própria experiência, entre pares, ou seja, onde todos estão em igual condição de serem vistos e ouvidos. Neste sentido, assinala Arendt: [...] “*poder e violência são opostos, onde um domina absolutamente, o outro está ausente [...] A violência aparece onde o poder está em risco, mas deixada a seu próprio curso, ela conduz a desaparecimento do poder*” (Idem, p. 44). Compreendemos, nesta direção, que o Poder é o que assegura a permanência do mundo público. A violência burocratiza a vida e isola os sujeitos. Conforme observa Arendt “*quanto maior é a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência*” (Idem, p. 59). Portanto, a violência está próxima da morte provocada pelo desaparecimento do espaço que inter-relaciona os sujeitos. Arendt considera que a morte equivalente ao isolamento é

⁵¹ Segundo Arendt, o século XX é marcado pelo desenvolvimento de implementos com o potencial de destruição. Impera a convicção de que a violência é a garantia para se atingir a paz e esta idéia passa a justificar o emprego de meios violentos por parte de governos e movimentos da sociedade civil. Como eventos que se destacam pelo emprego da violência estão: a rebelião estudantil de 1968; os confrontos raciais nos EUA; o emprego e legitimação dos meios violentos como forma de resistência à opressão, incorporados no debate da “Nova esquerda”; a expansão dos meios violentos pela revolução tecnológica e a glorificação da violência como única forma compatível com o ideal de progresso.

a experiência mais anti-política que há, *“significa que desaparecemos do mundo das aparências e deixamos a companhia dos nossos companheiros humanos que são a condição de toda política”* (Idem, p. 51). A apreensão do sentido do Poder em Arendt não se identifica com a fabricação, mando e obediência [como comumente o poder foi concebido pelos teóricos da política (Hobbes e Weber)], mas como habilidade humana para agir livremente em concerto e fundar novos inícios. Neste aspecto encontramos o coração da Política e o sentido para amar o mundo. Este Poder positivo e vinculante não é uma lei da natureza e, tampouco uma diretiva de qualquer forma de governo. Este Poder que origina a liberdade política só emana do próprio exercício do discurso e da ação e a sua conservação *“é obtida pelos mesmos meios que trouxeram os homens à existência”* (Arendt, 2005, p. 200). Quer dizer, só na permanente ação em um espaço político, onde o que rege as relações não são os implementos, mas a própria experiência de ser-com-os-outros no mundo público, os homens podem ser livres, compreendendo-se que ser livre e iniciar são a mesma coisa. O princípio inspirador deste movimento nada mais poderia ser que o Amor, pois o amor justifica-se em si mesmo. Neste caso, não se deixa de amar porque se atingiu a um fim determinado. Ama-se, pois, a satisfação está no próprio ato de amar. Assim como somente agindo se é livre. Este é o caráter perdurável do amor ao qual se referia Agostinho: *“quero que sejas”*. Em Arendt este amor é deleite desinteressado. O amor não é capricho pessoal, embora emane dos nossos sentidos privados une-se ao nosso sentido público: o senso de comunidade. Desta forma, o que esse princípio inspirador é sempre capaz de atualizar, o que nunca se finda enquanto ele rege as relações, é a própria liberdade manifesta na existência de um mundo compartilhado...

[...] *“sua raison d'être seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que possam ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem ao grande livro da história humana”* (Arendt, 2005, p. 201).

Para Arendt a liberdade é uma qualidade inerente ao “posso”. Ela não é atributo do quero ou do devo. Conforme vimos, a vontade é um conflito do espírito, um embate entre a vontade e a contra-vontade. Quando o querer se liberta daquilo que é ditado pela cognição e pelo desejo *“o quero e o posso coincidem” e, então, “a liberdade se consoma”* (Idem, 2005, p. 208). Assim, o Querer está livre da sujeição à necessidade quando o Poder emerge como

possibilidade de participação livre em uma comunidade politicamente organizada. Somente neste espaço pode-se fazer o que se deve querer. Noutras palavras, os sujeitos estão livres da relação de mando-obediência, portanto não “devem fazer” e sim “devem querer”, ou seja, não estão obrigados a cumprir ordens e se subordinar a um governante, mas devem agir livremente. Neste caso “*devem querer*” é equivalente a “*quero que seja*”, o que significa: querer ou não querer está em seu poder. Arendt observa que historicamente os homens descobriram a faculdade da vontade ao experimentar a sua impotência e não o seu poder, cujo precursor foi Paulo: “quero-e-não-posso”, “*Pois o querer está presente em mim; como executar aquilo que é bom; não o descubro*” (Arendt, 2005, p. 209). Contudo, como Agostinho compreendeu: “*Pois a vontade ordena que haja uma vontade, não ordena a nada além de si mesma*” (Idem, p. 209). Neste caminhar, Arendt parece ter chegado à conclusão de que a vontade tem um duplo aspecto: é poderosa e é impotente. Ao ligar a vontade a um mundo artificial no qual devo atualizar as minhas escolhas – pois delas depende “quem sou” e, em última instância a própria permanência do mundo – ela busca livrar esta faculdade do julgo do eu. O quero está inclinado a alimentar o egoísmo e a tirania do eu, o que faz da luta das vontades um conflito sem fim. Daí o conflito permanente entre quero e não quero na faculdade espiritual da Vontade. Este egoísmo cessa, segundo Arendt, quando deixamos de querer e começamos a agir. É neste momento que o querer que opera no relacionamento com o próprio eu, deixa de viver a opressão do embate egoísta e, corajosamente, decide vivenciar a liberdade na associação com os Outros afirmando um: “*eu-posso*”. Não é por acaso que Arendt considera a coragem uma das virtudes cardeais da liberdade política: “*a coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo*” (Arendt, 2005, p. 203). Deste modo, o eu-posso já não é mais luta das vontades, já não está mais sujeito a nenhum tipo de comando interno. O eu-posso é uma superação do conflito volitivo – é o início que significa a própria ação ou a liberdade vivenciada na espontaneidade. Nesta condição, “*ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade*” (Idem, p. 206).

A redenção da Vontade pelo início da ação abre espaço para a natalidade dos homens. Estes, conforme compreendeu Agostinho, foram criados no singular e nascem num mundo que os precede no tempo. Neste sentido, os homens são livres porque se diferenciam do começo absoluto que é a criação do

universo. Eles são começos relativos, pois capazes de iniciar um novo tempo dentro de um tempo regular e contínuo que marca a natureza da Terra. A liberdade da qual só os homens podem desfrutar está enraizada na sua faculdade para a Ação. Faculdade esta que o habilita para reunir-se com seus pares em uma comunidade política e, na espontaneidade do diálogo, dar origem a algo inédito. Pela ação o homem experimenta a possibilidade de estar na presença de Outros, na companhia de muitos indivíduos distintos. Com estes é preciso dialogar sobre os assuntos que, apesar da singularidade que cada um representa, os vinculam em um mundo habitado no plural. O fundamento ontológico da ação é a liberdade de espontaneidade. Somente no exercício da ação, da liberdade, podemos mostrar a nossa capacidade de amar o mundo. Ou seja, amar o mundo se realiza no próprio exercício da política. Por isso, o que tem relevância no mundo que se ama são sempre os feitos, pela perspectiva de “quem os fez”. Compreendemos assim que, o amor cujo significado é político, só realiza-se na presença dos Outros. Quem eu sou [a minha identidade pessoal e singular] só se revela na luz pública, na relação que eu mantenho com os Outros e, portanto, invariavelmente em solidão. Como disse Agostinho: “*o amor é certa vida que liga*”. A revelação do agente num espaço da palavra em ação é a única forma pela qual “quem é” pode aparecer num mundo intersubjetivo e plural. Neste sentido, amar o mundo não é possível em ocultamento. A interioridade extra-mundana equivale à invisibilidade cuja condição é a de não poder atualizar a liberdade do homem. A liberdade do homem que nasce e cria enquanto permanece na presença de seus companheiros.

Nesta perspectiva, o amor é afeição da natalidade pelo mundo. O mundo não é amado porque é algo dado, mas sim porque a sua permanência e renovação dependem inteiramente dos feitos que nele se realizem. Os únicos feitos grandiosos são aqueles que versam sobre um mundo público e, portanto, dignos de honra e glória. Tais feitos demandam a coragem de deixar a segurança do esconderijo privado para se lançar na aventura do espaço público, no qual as relações são conduzidas sem a mediação de qualquer objeto. O que prevalece é a palavra em ação. O amor é estado permanente de ação, portanto de diálogo. É amor vivificado na comunidade política regida pela livre comunicação. Na qualidade de um princípio inspirador este amor atualiza o compromisso com a manutenção da Política que, para Arendt, é o próprio mundo comum plural. O homem é um ser capaz de amar e pode amar muitas coisas. No amor pelo mundo ama-se a natalidade, este estado que depende inteiramente

de uma co-existência plural vivida no diálogo. Enquanto os homens permanecem unidos no livre discurso, privilegiando aquilo que apenas nos diz respeito em comunidade, o amor está se atualizando como promessa. Nesta compreensão, o amor pelo mundo distancia-se de uma ordem “vinda de fora” ou puramente “de dentro” [em ambas as condições o homem está isolado], mas corresponde a algo que emana da própria experiência no Mundo Compartilhado. O que é amado no Amor pelo Mundo é esta comunidade plural que revela a vocação do homem para nascer. Quando a comunidade vinculante não mais existe, os homens estão fadados ao esquecimento e ao desaparecimento, o mundo vira um deserto.

Compreendemos assim que, no Amor Mundi o que vincula os sujeitos é o amor da liberdade, ou seja, o amor pela originalidade da ação em conjunto. A virtuosidade deste princípio parece ser a sua potencial qualidade de conferir durabilidade às invenções da liberdade política. Quando o princípio deixa de operar, conforme mostrou Arendt ao analisar os eventos políticos do século XX, o mundo já não é mais um lugar estável. No lugar da comunidade política livre o que impera é a condução dos assuntos humanos pela burocratização da vida pública e pela tirania. A atualização do princípio inspirador do Amor Mundi depende que os homens mantenham-se unidos, a despeito de qualquer diferença que possa separá-los. É vivificado em permanente estado de desempenho, renovando, assim, o *dom* humano chamado *Liberdade*.

5.3

Perdoar e Prometer como atualização do princípio do Amor pelo Mundo

Até aqui o estudo levou a compreensão de que o Amor Mundi é um princípio inspirador da ação dos homens e estabilizador da capacidade destes se manterem unidos em comunidade, fazendo da liberdade algo perdurável. Nesta perspectiva, o princípio do amor pelo mundo é capaz de conservar aquela realidade que se constitui na presença de Outros, o que Arendt chamou de Mundo Comum, a condição plural de toda a Política.

No momento em que o próprio princípio coincide com a ação, ou seja, na medida em que a ação se mantém por amor ao mundo, a liberdade pode se atualizar e, o mundo comum é preservado da ruína. O que o princípio é capaz de inspirar é este valor de um mundo que sobreviva aos seus habitantes, a sua permanência enquanto mundo público-plural. Conforme assinala Arendt, a existência das instituições públicas depende de que os homens estejam permanentemente em ação (2005, p. 200). E de que modo obter essa conservação? As reflexões empreendidas levam a compreender que tal permanência enquanto estado ininterrupto da ação e *nascimento* dos homens é obtida pelo princípio inspirador do amor pelo mundo, o qual corresponde ao amor pela liberdade enquanto “estado dos homens em [inter] subjetividade”.

Ser livre significa que os homens não estão fadados aos processos automáticos da natureza, tal como os outros organismos vivos. A liberdade constitui, assim, “a pura capacidade de começar que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte de todas as coisas grandes e belas” (Arendt, 2005, p. 217). Nesta compreensão, Arendt considera a liberdade um dom supremo pertencente apenas aos homens. Ao fato de que, no curso da história surjam eventos inesperados [considerados improváveis pela ciência], corresponde o “milagre da ação”. Aquilo que frustra qualquer possibilidade de antecipação dos eventos, o que nega a cadeia linear dos processos históricos ou políticos automáticos reside na percepção de que estes são “criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo initium que é o homem enquanto ser que age” (Idem, p. 219).

Reduzir o homem aos automatismos da vida é, para Arendt, uma definição antagônica à natalidade:

“Uma vez que os processos históricos e artificiais se tenham tornado automáticos, não são menos destruidores que os processos vitais naturais que dirigem nosso organismo e que em seus próprios parâmetros, isto é biologicamente, conduzem do ser para o não-ser, do nascimento para a morte” (Arendt, 2005, p. 217).

Um sintoma claro da afirmação dos automatismos na sociedade moderna, assim como mostrou Arendt, é a substituição da ação pelo comportamento, da singularidade pelo anonimato, cuja expressão é a burocratização da vida política. Burocratização que elimina o caráter que

distingue e, ao mesmo tempo, une os homens em um mundo compartilhado sob a responsabilidade inerente a cada revelação.

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

Na modernidade o que vigora é a reprodução de comportamentos padronizados que estabelecem a obediência no lugar da espontaneidade da ação. Para Arendt, a tradição do pensamento organicista, típico da funcionalidade das modernas burocracias, é altamente perigosa quando aplicada aos assuntos políticos, pois tendem a explicar as relações comparando-as ao padrão repetitivo da natureza, cujo fim é sempre a destruição, e, nestes termos, chegam a defender a violência e a morte em nome da continuação da vida (Arendt, 1994, p. 51).

A liberdade política é aquela vivida na espontaneidade. Portanto, ser livre é ter liberdade para agir sem estar subjugado a nenhuma forma de governo. Conforme observa Duarte (1994), governar e ser governado não constitui para Arendt a essência da vida política. O sentido original da política, cujo exemplo magno é a polis grega, funda-se no exercício da ação empreendida entre pares. Estar entre pares é a condição para que os homens não estejam sob o julgo de quaisquer comandos. Daí a compreensão arendtiana de que o poder nunca é propriedade de um indivíduo, e sim de um grupo que se conserva unido e se autogoverna. Livres de ordens, eles podem começar algo novo enquanto permanecem unidos em palavras. Assim, o âmbito político é garantido pela faculdade do homem para a ação. Em síntese, o cerne do entendimento da política reside na definição de que o homem “*é um começo mediante o qual algo novo vem ao mundo*” (Arendt, 2005, p. 214).

Arendt adverte que a liberdade em si não é uma “virtude”, mas um “dom” conferido apenas aos homens (Idem, p. 218). Acreditamos que essa sinalização pode nos ajudar a compreender o Amor Mundi enquanto um princípio [virtude] que, diante da imprevisibilidade e da irreversibilidade do “dom” da ação, é capaz de operar e atualizar, pelas faculdades do Perdão e da Promessa, a permanência do espaço no qual agir corresponde à liberdade do homem.

A ação enquanto “dom”, conforme visto, corresponde ao poder de começar do homem. É o poder inerente a própria ação. No entanto, se o “dom” da ação faz do homem um início, ela não o poupa de transformar os seus feitos em fatos. Ou seja, uma vez realizados os atos, bons ou ruins, estes não podem ser desfeitos. Na condição da realização de um ato ruim a tendência é que este ato, alimentado por uma cadeia de reações impulsionadas pelo ódio e pela vingança, não cesse nunca. O ódio e a vingança [o olho por olho, dente por dente] são sempre as reações automáticas diante da irreversibilidade do processo da ação.

O dom de iniciar da ação também tem que lidar com a imprevisibilidade, “a caótica incerteza de lidar com o futuro” (Arendt, 2007, p. 248). Como diz Arendt, quando os homens agem é como se estivessem diante de um vasto e desconhecido oceano. Se por um lado a contingência, a incapacidade de antecipar o futuro, é a condição de toda a natalidade [o que faz do homem um ser criativo e político], por outro, coloca-o no âmbito dos negócios humanos na condição de um mundo que também é frágil. Um mundo sempre aberto a entrada de novos homens e sempre sob o risco de desaparecer. Para Arendt, este é o alto preço que o homem tem que pagar pela sua liberdade. Conforme assinala (Arendt, 2007, p. 256):

“A impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos”.

Se o “dom” da ação é sempre imprevisível e seus resultados irreversíveis, como conferir estabilidade às comunidades políticas? Seria o Amor Mundi um princípio capaz de solucionar tais processos inerentes à ação?

Arendt considera que a possível solução para lidar com a irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação encontra-se na potencialidade da própria ação. Com isto ela indica que a solução não vem “de fora”, o que poderia levar a lançar mão de um governo externo que pudesse controlar o processo da ação ao antecipar os seus feitos, ou, diante dos feitos já realizados e, portanto, impossíveis de ser desfeitos, empregar o uso da violência⁵². Estabelecer leis

⁵² Em “Sobre a Violência” Arendt observa que o século XX é marcado pelo uso abundante de meios violentos sob o argumento de resistência aos eventos que, no curso da história, resultaram

externas, nos adverte ela, implica a ideia de comando e governo, o que, como visto, é incompatível com a essência da Política. Neste sentido, as faculdades assinaladas por Arendt como únicas possíveis de *“desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia”* e *“ordenar o futuro criando ilhas de seguranças num mar de incertezas”*, são, respectivamente, a *Promessa* e o *Perdão*. Estas duas faculdades jamais podem ser realizadas senão no próprio exercício da ação. Perdoar e Prometer depende inteiramente da presença de Outros, ou seja, ambas dependem da pluralidade, por isso para Arendt elas são faculdades aparentadas. É impossível empreender essas faculdades em repouso e em solidão. Deste modo, perdoar e prometer não emana de leis divorciadas do mundo onde os homens [inter] agem. *“Na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa acena para si mesma”* (Arendt, 2007, p. 249). É tão-somente na companhia dos outros que podemos perdoar e fazer promessas concernentes aquilo que diz respeito a todos. Contudo, é importante observar que embora essas faculdades emirjam no espaço compartilhado pelos homens na ação, elas não são a ação. A ação, sob a qualidade da sua natureza original, será sempre irreversível e imprevisível. *Seriam o Perdão e a Promessa princípios [virtudes] ligados ao princípio inspirador do Amor pelo Mundo?*

Segundo Arendt, o Perdão é uma faculdade que nos liberta da cadeia repetitiva dos eventos que se tornam fatos. As conseqüências da ação tendem a se repetir pelo impulso automático da vingança e do ódio, aprisionando, assim, o homem no seu próprio ato. O ato irreversível decorrente da ação impede o nascer de novos inícios. Os homens tornam-se vítimas perpétuas daquilo que o fizeram sem saber. O ódio e a vingança, sempre previsíveis, levam o homem a tentar desfazer a ação lançando mão dos métodos de fabricação conduzidos pelas categorias de meios e fins. Contudo, por esta via, a única forma de desfazer é a destruição, a exemplo da obra de arte mal sucedida que só pode ser corrigida a partir da sua destruição. Por isso Arendt salienta que o Perdão só pode ser aplicado à ação e nunca à fabricação. O perdão que resulta da ação é capaz de conservar a experiência política, pois requer que os homens estejam em comunidade. O perdão é vivificado na [inter] ação entre quem perdoa e quem

em opressão. Sua análise conduz à compreensão de que o vigora na modernidade é a “glorificação da violência”, a infinita necessidade de empregar instrumentos violentos para resolver as questões políticas, fazendo desaparecer as possibilidades de conduzir os assuntos humanos pelo consenso e pela opinião. O que resulta daí é instrumentalização da política e, portanto, a ruptura radical com o seu caráter original. Neste sentido, a burocratização da vida pública origina uma descrença na capacidade de agir em conjunto, ganhando força a ideia de comando como “eficácia” pelo uso de meios violentos.

é perdoado, cujo palco é o mundo. Vejamos como Arendt apresenta o perdão como possibilidade única de ensinar novos começos:

“Se não fossem perdoados, eximidos das conseqüências 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 conseqüências, a semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço” (Arendt, 2007, p. 249).

Como exemplo inspirador da faculdade do Perdão no âmbito da experiência política, Arendt elege Jesus de Nazaré. O que no exemplo de Jesus chama a atenção dela para a experiência do Perdão não se relaciona a sua mensagem religiosa cristã, mas, antes, tem a ver com a experiência comunitária vivida por este e seus seguidores: *“a experiência da pequena e coesa comunidade empenhada em desafiar as autoridades públicas de Israel”* (Idem, p. 250). Ela observa que Jesus encontrou na capacidade humana de perdoar um remédio para proteger a convivência dos homens da cadeia e padrão de conseqüências que toda ação humana engendra. Na sua ótica:

“Jesus encontrou esse remédio na capacidade humana de perdoar, que é igualmente baseada na idéia de que na ação nós nunca sabemos o que fazemos (Lucas 23: 34); portanto, já que não podemos parar de agir ao longo de nossa vida, também nunca devemos parar de perdoar (Lucas 17: 3-4). Jesus chegou a negar explicitamente que perdoar é prerrogativa exclusiva de Deus (Lucas 5:21 - 24) e ousou pensar que a misericórdia de Deus para com os pecados dos homens pode depender, em última instância, da boa vontade do homem para perdoar as transgressões dos outros (Mateus 6: 14-15)” (Arendt, 2001, p.105).

Jesus – tal como Sócrates que foi exemplar ao afirmar que nenhum homem podia se considerar sábio, sob o risco de deixar de buscar a sabedoria na relação com seus pares – constitui exemplaridade ao compreender que nenhum homem poderia se considerar bom o suficiente, sob o risco de deixar de exercitar a bondade junto aos Outros. Estes eram homens cuja virtuosidade era vivida na própria ação, na [inte] relação com a comunidade plural. Voltando a questão do caráter político do perdão, Arendt observa que foi Jesus de Nazaré o descobridor de que só se podem reverter os danos causados pela ação através do ato de perdoar. E, mais que isso, Jesus compreendeu que o Perdão não era uma prerrogativa exclusiva de Deus: *“não é verdade que somente Deus tem o poder de perdoar”* (Arendt, 2007, p. 251). Nesta perspectiva, o perdão *“pode não derivar de Deus [...] mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre*

si, pois só assim poderão também esperar ser perdoados por Deus". A exemplaridade de Jesus é pertinente para a Política na medida em que ele não apenas disse que os homens devem perdoar – ou seja, não prescreveu o perdão como lei divorciada do mundo. Ele mesmo experimentou o perdão na vida junto à comunidade dos homens.

É no sentido do recomeço que o Poder de Perdoar liga-se a vida mundana. E é exatamente nesta relação intrínseca entre Perdoar e instituir algo novo, cujo precursor foi Jesus, que reside à potencialidade do princípio para atualizar a condição plural da política. Neste sentido, o princípio não diz “deve-perdoar” e sim “podes-perdoar”. Neste sentido, da minha escolha por perdoar ou deixar de perdoar depende a existência e conservação do mundo plural. Porque um ser capaz de conceder o perdão o homem diferencia-se dos outros seres vivos, é da sua condição iniciar. O antídoto para quebrar a cadeia repetitiva e fazer emergir algo novo e sem o qual o homem jamais saberia o que é Liberdade é o poder de Perdoar. É por isso que...

[...] “o perdão é o exato oposto da vingança, que atua como reação a uma ofensa inicial, e assim longe de pôr fim às consequências da primeira transgressão, todos os participantes permanecem enredados no processo permitindo que a reação em cadeia continue em cada ação prosiga livremente” (Arendt, 2007, p. 252).

Compreendemos, assim, que a vingança é sempre algo automático. Perdoar, ao contrário, conduz a um processo novo e imprevisível. Ao libertar-se do ato que o provocou, o Perdão libera aquele que é perdoado e também aquele que perdoa. Como algo mágico *“a ação de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito”* (Idem, p. 253). Ou seja, ao se proceder ao ato do perdão surge no mundo público um novo “quem”. Nesta direção, Arendt observa que a questão do perdão diz respeito sempre a um “quem”. São sempre os feitos que estão em questão: o feito de quem perdoa e o feito de quem é perdoado. Os feitos correspondem aquilo que outrora, na virtuosidade da vida pública, chamou-se excelência e que significava para os gregos *“ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos”* (Arendt, 2005, p. 199). Neste caso, a “perfeição” está sempre no próprio feito, na ação, que nunca se realiza sem a presença dos Outros. *“No perdão, como na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos capazes de perceber”* (Arendt, 2007, p. 254).

Curiosamente Arendt, ao associar o Perdão à possibilidade de novos começos, toca no tema do amor. Em Jesus ela lembra a prevalência do amor no ato de perdoar: *“perdoados lhes serão os muitos pecados, porque amou muito, mas ao que menos se perdoa menos se ama”* (Arendt, 2007, p. 253). Daí observa a atual convicção cristã de que só o amor tem o poder de perdoar.

Em pequena nota de rodapé Arendt parece indicar que o amor afeito ao perdão no campo da política distingue-se do amor dos poetas e amantes:

“O vulgar preconceito de que o amor é tão comum quanto o ‘romance’ deve-se talvez ao fato de que todos ouvimos falar de amor pela primeira vez através da poesia. Mas os poetas nos iludem: eles são os únicos para os quais o amor é uma experiência não somente crucial mas indispensável, o que lhes dá o direito de confundi-lo com uma experiência universal” (Arendt, 2007, p. 253-254).

O amor dos amantes é conduzido pela paixão. Entre os amantes só existe a paixão e nenhuma outra forma de mediação. *“Dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa”* (Idem, p. 254). Nesta forma de amor, que é a paixão, só existem os amantes. De fato, a paixão é um desejo tão privado que ocorre à revelia de qualquer realidade. *“O coração humano como sabemos é um lugar muito sombrio”* (Arendt, 2005, p.195). Os amantes são conduzidos pela *“câmara escura do coração”*. Aí reside a definição de amor enquanto paixão, considerado por Arendt como amor de natureza extramundana. Segundo ela, tal amor é: *“não apenas apolítico, mas anti-político, talvez a mais poderosas das forças humanas anti-políticas”* (Arendt, 2007, p. 254). Além disso, conforme já havia observado Aristóteles, na paixão não existe lugar para o discurso, os amantes não aceitam a lógica do diálogo argumentativo essencial à Política: [...] *“aquele que vive conforme manda a paixão não ouvira argumentos que venham a dissuadi-lo, nem os compreenderá [...] A paixão parece conduzir não ao argumento, mas à força”* (Aristóteles, *Ética à Nicómano*, 1980, p.1095). Neste sentido, compreende-se que a força que impulsiona a paixão é de natureza privada, incompatível com a esfera da discussão e diálogo, aquele âmbito que os gregos consideravam como “propriamente humano”, cuja existência realizava-se entre iguais e excluía, para fora de seus muros, qualquer forma de violência. Daí a dificuldade de pensar a paixão e não o amor dentro da esfera da política.

O amor que enseja o Perdão no âmbito dos assuntos políticos, cujo sentido é pertinente para Arendt, é aquele cuja mediação é o Mundo e nada mais que o mundo plural. O que está em questão é o mundo que nos une e nos separa. É em função da permanência deste mundo que se perdoa e não em função dos amantes. Nesta perspectiva, quanto menos se perdoa menos se ama o mundo. Pois ao deixarem de perdoar, ou, ao investirem nos meios da vingança no âmbito dos negócios humanos, os homens obstruem os novos começos, ou seja, ficam eternos reféns daquele ato inicial.

Lançando mão de uma interessante fábula mitológica, Arendt mostra a passagem do amor dos amantes [a paixão] para o amor cuja mediação é o amor pelo mundo [amor mundi], compreendido como criação humana, portanto âmbito de novos começos. Ela utiliza a imagem do filho dos amantes como representação daquilo que “*está entre eles*”: o mundo, “*aquilo que possuem em comum*”. O filho endereça os amantes, da câmara escura do coração, de volta ao mundo, demandando deles uma nova forma de convivência. É importante notar que, embora na tradução brasileira seja empregado o termo *amor* para designar a relação entre os amantes, neste caso Arendt está se referindo precisamente ao amor como paixão. Vejamos então o que diz a fábula mitológica:

“Enquanto dura o seu fascínio [da paixão], a única mediação que pode inserir-se entre dois seres que se amam, é o filho, o produto do amor. O filho, essa mediação com a qual agora os amantes passam a relacionar-se em que possuem em comum, e é representativa do mundo porque também os separa; é uma indicação de que acrescentarão um novo mundo ao mundo existente. É como se através do filho, os amantes retornassem ao mundo do qual o amor [paixão] os expulsou. Mas essa nova mundanidade, o único resultado e o único final possível e feliz de um caso de amor, é, de certa forma, o fim do amor [da paixão], que terá de dominar novamente os dois parceiros ou transformar-se em outra modalidade de convivência” (Arendt, 2007, p. 254).

Na fábula compreendemos que a criação humana, na imagem do filho – imagem esta análoga aos nossos feitos [a criação do amor] – recoloca o homem no espaço mundano. Assim, neste espaço que ele [inter] age o amor torna-se mundo (dilectores mundi: o amor do mundo constitui o mundo para mim). As relações que aí são conduzidas não mais se regem pelo caráter privado da paixão – esta cuja natureza é a de nos alienar do contato com a realidade e, portanto, é uma força anti-política – mas pelo amor ao próprio mundo, compreendido como espaço da criação humana.

Na perspectiva cristã, o amor não é amor pelo mundo, mas [com] paixão ou caridade. O amor pelo próximo cristão não visa acrescentar um mundo novo ao mundo preexistente, mas é tão-somente conduzido pela crença na extramundandade. Ama-se ao próximo pelo amor de Deus. Deste modo, o fundamento do amor cristão [a compaixão] não é o próximo e nem, tampouco, o mundo que ele habita, mas somente Deus. Ou seja, para o cristão o amor significa amor pela criação de Deus, e não pela criação do homem. Conforme observa Arendt (2007, p. 63):

[...] “o vínculo da caridade entre as pessoas, embora incapaz de criar uma esfera pública própria, é bem adequado ao princípio fundamental cristão de extraterrenidade e admiravelmente capaz de guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente situadas fora dele [...] bastando apenas que se conceba que o próprio mundo está condenado e que toda a atividade será nele exercida com a ressalva *quamdiu mundus durat* (‘enquanto dura o mundo’)”.

Neste caso, ao partir da premissa que o mundo não durará, a compaixão nega o mundo como fenômeno político. Vimos que a permanência do mundo depende da afirmação de uma esfera pública que estabelece uma relação entre os homens plurais. Neste sentido, o amor pelo mundo corresponde à esfera mais ampla dos negócios humanos. Arendt indica que esta afeição pelo mundo está mais próxima da *philia politike* aristotélica, uma amizade destituída de interesses privados [...] “*nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós*”. Esta espécie de amor da amizade é capaz de gerar um respeito, uma “*consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta*” (Idem, p. 255). O que vincula os amigos é que os seus interesses coincidem com os interesses de um mundo comum. A despeito de suas diferenças ambos permanecem unidos por amor ao mesmo mundo.

Da perspectiva Arendtiana, a valorização da compaixão como fonte de virtude – desde os padrões morais da religião cristã até o pensamento de Rousseau – assenta-se numa espécie de paixão que, após a Revolução Francesa, tornou-se a capacidade de “*sofrer com a imensa classe dos pobres*” (Arendt, 1990, p. 60), ou seja, a extensão e conversão, em parâmetros de moralidade, para o âmbito do mundo dos pobres, do sentimento de co-sofrimento que, antes, só podia existir na intimidade. Neste sentido, na compaixão volta-se, pelo co-sofrimento, para a atenção às necessidades urgentes e imediatas daqueles que padecem. Nesta relação os homens não estão em iguais condições e, portanto, o compadecimento prescinde do domínio

público do discurso. Noutras palavras, os sujeitos objetos da compaixão permanecem excluídos da possibilidade de livre participação numa esfera pública, aquele espaço do diálogo entre iguais que, outrora, abrigava numerosos pontos de vista. A compaixão caracteriza-se, como foi compreendida a partir de Rousseau, por:

“uma aversão a qualquer espécie de diálogo conciliatório e argumentativo, onde alguém fala com o outro sobre alguma coisa que é de interesse de ambos. Esse interesse no mundo, loquaz e argumentativo, é inteiramente alheio à compaixão, que se dirige unicamente e com veemente intensidade ao próprio homem que sofre” (Arendt, 1990, p. 70).

Vemos, assim, que o caráter discursivo é totalmente eliminado na prática da compaixão. Como bem observou Caponi (2000, p. 33) os vínculos da compaixão se dão a partir de relações dissimétricas, eles reforçam o pólo entre relações desiguais (o prazer de ajudar os “fracos”), cujo fundamento é a glorificação do sofrimento alheio e não o reconhecimento do outro como igual em orgulho e dignidade. A compaixão é, tão-somente, uma paixão pelo sofrimento do outro, sua realização implica em silêncio, isolamento e invisibilidade. Conforme explicita Arendt (1990, p. 68): *“sua força reside na força da própria paixão, que, a diferença da razão, só pode olhar para o particular, pois não possui noção do geral nem capacidade de generalização”*. Deste modo, entende-se que a compaixão aproxima as pessoas não pela possibilidade de fundação de um espaço no qual se localiza os eventos políticos. Pelo contrário, a aproximação se dá pelos gestos de silêncio. Lembremos que o amor à bondade, ou a caridade cristã, devem permanecer ocultos. Se comunicados publicamente perdem o seu valor altruísta e, assim, correm o risco de se corromperem, inclinando-se à hipocrisia:

“A exigência de que todos anunciem em público suas motivações íntimas transforma a todos os atores em hipócritas; no instante em que se inicia a exibição dos motivos, a hipocrisia começa a envenenar as relações humanas. Ademais, o esforço por arrancar o que está obscuro e escondido para a luz do dia só pode resultar numa livre e ruidosa manifestação daqueles atos cuja própria natureza os leva a procurar a proteção da escuridão” (Arendt, 1990, p. 79).

Enquanto um co-sofrimento apaixonado que prescinde de um espaço politicamente organizado entre os homens, a compaixão é refratária à liberdade. Ela é um sentimento que conserva tanto aquele que a pratica quanto aquele que

é o seu destinatário, presos ao âmbito privado. Trata-se de uma paixão vivida isoladamente. Sua incompatibilidade essencial com a política diz respeito ao fato de que: *“elimina o espaço material entre os homens, onde se localiza os eventos políticos e todo o universo das relações humanas”* (Idem, p. 70). Na compaixão, o ato encontra em si mesmo o seu prazer (encontra o prazer na sua própria existência) e, frente às necessidades prementes dos pobres, os processos de persuasão não encontram nenhum significado. Assim, a negociação e os acordos, próprios da Política, são substituídos pelos gestos silenciosos da benemerência.

Arendt acredita que a alternativa à compaixão é a solidariedade, visto que esta última funda-se na instituição de vínculos numa desapaixonada comunidade onde todos compartilham a igual preocupação com o mundo público. A solidariedade, de acordo com Arendt, *“permanece mais comprometida com idéias – grandeza, honra, ou dignidade – do que com qualquer amor pelos homens”* (Idem, p. 70). Depreende-se daí que, tal como na *philia politike* aristotélica, na solidariedade o vínculo é estabelecido não pelo amor privado, ou pela paixão que se realiza no co-sofrimento oculto, mas pelo apreço ao próprio mundo que nos une e nos separa – tornando nossa existência visível – e, assim, universaliza a dignidade humana. Ao se restituir o espaço público pela solidariedade, o mundo dos “fracos” ou dos “sofredores”, deixa de existir. O que passa a mediar as relações humanas é o próprio mundo político, esse que precisa ser amado por ser o único capaz de conferir aos homens a liberdade. Na solidariedade, ou na amizade, os homens se relacionam na sua condição plural, unem-se no diálogo e na ação, estabelecendo, desta forma, uma relação na qual o mundo comum é o bem mais precioso.

Assim, porque existe um mundo “entre-eles”, do qual depende inteiramente o diálogo e a ação, os homens são capazes de empreender a faculdade do Perdão na sua potencial qualidade política. Em síntese, o Perdão é um poder que restitui a ação e, assim, recupera a Liberdade Política. Quando perdoam os homens tornam a começar. Este poder na sua qualidade essencialmente política não deriva dos amantes, nem de Deus, nem da compaixão pelos homens, mas dos próprios agentes políticos enquanto permanecem unidos na modalidade do discurso e da ação. Nesta direção, o perdão requer a visibilidade dos envolvidos, aquele que perdoa e aquele que é perdoado: *“o fato de que o mesmo ‘quem’ revelado na ação e no discurso, constitui a razão mais profunda pela qual ninguém pode perdoar-se a si próprio”*

(Arendt, 2007, 255). Em última instância o que orienta o homem a desempenhar o seu poder de perdoar, mantendo-se na presença de Outros e, libertando a ação dos grilhões da vingança para provocar um novo início, é o princípio do amor pelo mundo. Como vimos este princípio opera e se atualiza no próprio ato de compartilhar o mundo. Se os homens não amassem o mundo não fundariam novos inícios. Estariam condenados, deste modo, ao ciclo previsível da natureza. Seriam seres limitados às necessidades da vida e, portanto, destituídos de criatividade. A vida seria, assim, esvaziada de qualquer significado político. Conduzidos pelo princípio inspirador do Amor pelo Mundo os homens perdoam, renovando a realidade de *“um mundo politicamente organizado no qual cada homem livre pode inserir-se por palavras e feitos”* (Arendt, 2005, p. 194). Na renovação originada pelo perdão, compreendemos que o princípio inspirador do amor pelo mundo torna-se plenamente manifesto e coincide como o fenômeno da natalidade. A manifestação do princípio se dá através da própria ação, *“se manifesta no mundo enquanto dura a própria ação e não mais”* (Idem, p. 199). Na atualização do princípio do amor pelo mundo operado pela faculdade do perdão, a liberdade pode surgir, pois *“o princípio coincide sempre com o ato em realização”* (Idem, p. 199). Conduzido pelo princípio de amor pelo mundo o perdão livra-se de qualquer condicionamento. Perdoa-se porque se deseja que o mundo perdure na liberdade. A conservação da liberdade é a única “condição” que guia o empreendimento do perdão.

Passemos agora, então, a nos ocupar da faculdade da *Promessa* e sua relação como o princípio inspirador do *amor pelo mundo*.

A liberdade política, que é a liberdade do cidadão, é uma qualidade inerente do *eu posso* da ação. Entretanto, tal qualidade só é tangível em comunidades politicamente organizadas, ou seja, instituições fundadas por leis capazes de manter os homens unidos na condição da pluralidade. Neste sentido, tendo em vista a imprevisibilidade da ação, Arendt vislumbra no próprio marco da comunidade política a possibilidade de *“instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”* (Arendt, 2007, p. 256). Nesta direção, a Promessa tem uma força estabilizadora capaz de dispor do futuro como se fosse o presente – o poder de ordenar o futuro – sem, com isso, desfazer o caráter original da ação.

A necessidade de estabelecer pactos em torno dos negócios humanos e, assim, eliminar, em parte, os riscos inerentes à imprevisibilidade da ação tem, de acordo com Arendt, dupla origem:

[...] “decorre ao mesmo tempo da ‘treva do coração humano’, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir” (Arendt, 2007, p. 255).

Importante sublinhar que as leis que regem a Promessa não veem “de fora”, mas emanam do próprio empreendimento comunitário. Por isso, para Arendt, tal como a faculdade do Perdão, a Promessa depende da condição plural. Somente no espaço entre-os-homens é possível a identidade entre o que promete e o que cumpre: *“O código moral inferido na faculdade de perdoar e prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e, que, ao contrário, se baseia inteiramente na presença de outros”* (Idem, p. 249).

Segundo Arendt, a capacidade de estabelecer acordos, fazer pactos, guia os homens e assegura a liberdade de participação na vida pública. A realização e o cumprimento de promessas que se afirma *com os Outros* é a única forma de garantir a permanência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania. Se a comunidade fosse governada por uma entidade única e isolada (soberana), a liberdade, condição de toda a política, desapareceria. Arendt considera a ideia de soberania incompatível com a liberdade. Vejamos:

“A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou grupos organizados, devem se submeter a opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a ‘vontade geral’ de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar” (Arendt, 2005, p. 213).

Nesta perspectiva, a única soberania compatível com a liberdade política é aquela que é alcançada pela *união de muitos e plurais* na modalidade da ação

e do *discurso*. O interesse de Arendt, ao propor a promessa, é a preservação do poder que emerge do próprio exercício do agir em conjunto, uma experiência participativa. Assim, o fundamento da promessa é a própria ação. O princípio de prometer coincide com a própria ação em conjunto, e só ele é capaz de atualizar essa mesma ação.

Arendt assinala que a Promessa não é capaz de *“abarcando todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções”* (Idem, p. 256). Se assim o fosse, as leis não seriam uma forma de manter o caráter livre da comunidade política, e sim um modo de domínio de alguns sobre muitos. As leis que emanam da própria ação em conjunto, também garantem a possibilidade de renovação. Na medida em que os homens conservam-se unidos no diálogo plural as leis que regem o convívio em sociedade podem ser revistas, aprimoradas e renovadas, sempre em função do bem público. O fundamental é que os corpos políticos sejam capazes de assegurar a existência de um espaço público, o que enseja, conforme assinala Lafer (1979, p. 117): *“pela liberdade de participação na coisa pública, o diálogo no plural, que permite a palavra viva e ação vivida, uma unidade criativa e criadora”*. Nesta direção, compreendemos que a lei, seja na forma de uma constituição, não pode jamais ser absolutizada em detrimento do debate público. Como observa Almeida (1999, p. 153), na perspectiva arendtiana, a autoridade da norma que se expressa na autoridade da Constituição, *“deve estar sempre aberta à inovação, gerando espaço a novas promessas”*. Neste sentido, fica explícito a convicção de Arendt num sistema legal ligado ao debate na comunidade política e sempre aberto ao aperfeiçoamento e as possibilidades de ampliação da vida pública.

Em *“Da Revolução”* (1990), Arendt, em sua análise sobre o corpo político americano, mostra a potencialidade desta experiência política para a afirmação de uma constituição democrática. Segundo ela, a experiência da revolução americana resultou de um movimento de associação, que emergiu da decisão mútua que, por sua vez, originou uma constituição. A constituição americana, nascida de uma promessa mútua, adquiriu uma autoridade capaz de conservar o espaço comum, sendo, assim, altamente relevante para livrar o poder dos riscos de desintegração representado pela chegada de novos cidadãos.

A Promessa permite aos homens confiarem num futuro como permanência de uma comunidade livre. Ao firmarem acordos estes alargam os horizontes de um mundo compartilhado. Deste modo, a força da Promessa é a

de manter a durabilidade do mundo político e de suas invenções através do contrato mútuo. Lembremos que, para Arendt, a imortalidade do homem é resultado dos seus grandes feitos. Esta imortalidade, como ressalta Siviero (2008, p. 143), diz respeito àquela caracterizada pelo modo de vida do cidadão (o *bios politikós*) que se realiza no palco dos negócios humanos. É a Promessa, na forma de leis alcançadas consensualmente, a faculdade capaz de conservar essa imortalidade deste “palco”. Pela Promessa o espaço público tem continuidade no tempo, o mundo perdura.

A Promessa, na forma de leis, tem uma relação complementar com o Poder. Para que o poder enquanto capacidade de agir em conjunto se dê, é necessária uma estrutura que estabilize o cenário para o fluxo das mudanças. Neste caso, o elemento estabilizador das fragilidades que expõem a ação ao risco da violência, são os sistemas legais que regulam as relações no mundo. Entretanto, as normatividades devem resultar da existência de uma esfera na qual é possível, em intersubjetividade, exercer o poder da autodeterminação coletiva, cujo debate resulta sempre em um consenso. A estrutura se torna estável e, ao mesmo tempo, propícia à mudança, porque as leis emanam do próprio corpo político, da deliberação comum que é engendrada no próprio espaço público. Neste sentido, as leis complementam o Poder, pois requer um pacto mútuo. Ao rejeitar qualquer interferência de normas externas, por mais razoáveis que sejam a Promessa fortalece o Poder.

Prometer como exercício do agir em conjunto torna-se uma alternativa às leis fixadas pelas burocracias; aquelas que destituem os homens de qualquer participação e responsabilidade compartilhada na vida pública, e institui, no seu lugar, o governo administrativo, cujo fundamento, pautado na relação meios e fins, é a eficiência despojada de qualquer possibilidade de diálogo. Estabelecer acordos mútuos preserva os homens de serem conduzidos pelas tiranias e conserva o “*nós*” do agir em conjunto que dá vida à comunidade política: o “*agere*”, que no seu sentido etimológico original exprime atividade no seu exercício contínuo, ou seja, o movimento permanente.

As ilhas de segurança a que Arendt se refere são as instituições que regulam, através de leis, a [inter] ação da pluralidade. Como exemplo, temos os conselhos, nos quais os assuntos políticos são discutidos e democraticamente consentidos pela possibilidade de um espaço político intersubjetivo. Nestes espaços, os homens podem iniciar espontaneamente, conduzidos pelo poder da

promessa recíproca. Na condição da [inter] ação, o poder é fortalecido, pois o que foi consentido no diálogo torna-se uma potencialidade para a manutenção da própria comunidade política e sua renovação através de novos começos.

O “*eu posso*” que enseja a capacidade de prometer tem sua origem na faculdade da Vontade. Conforme vimos, a Vontade é, para Arendt, a faculdade do espírito mais próxima da ação. A luta entre vontade e contra vontade só pode ser redimida pela ação. É este o momento em que o “quero-e-não-quero” torna-se “quero-e-posso”. A redenção da vontade pela ação faz do homem um ser capaz de decidir e iniciar algo novo. Para Bethânia Assy (2002), a Vontade, pela sua propriedade de autodeterminação, confere aos indivíduos o poder de dizer sim ou não às demandas da vida cotidiana. Ainda, de acordo com essa estudiosa, esta faculdade, por corresponder ao apelo da ação em um mundo comum, adquire uma dimensão ética positiva: por um lado ela constitui a nossa identidade (quem somos) e, por outros, define a nossa capacidade de realizar e cumprir promessas, o que remete a noção de responsabilidade compartilhada. Nesta direção, Assy considera que a responsabilidade resultante da capacidade de prometer contida na Vontade implica amor pelo mundo, ou: [...] “*responsabilidade pelo mundo, este ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele*” (p. 50).

Por amor ao mundo os homens se mantêm unidos em uma comunidade política. E a faculdade capaz de, ao neutralizar os riscos da ação, fazer com que esta comunidade seja preservada é a Promessa. A força que o inspira o contrato mútuo é a garantia da experiência humana compartilhada, cuja primazia é o bem público representado pelo mundo das aparências. Em última instância o que mantém os homens unidos em ações e palavras é um princípio capaz de inspirar e atualizar a afeição da natalidade pelo mundo. Um princípio que vincula os homens na promessa de um mundo cujo sentido é a ação. Tal princípio não poderia ser encontrado senão naquele amor o mais dedicado possível ao mundo no qual nascemos: o Amor Mundi. A promessa estabelece um estatuto ético no qual os cidadãos assumem o compromisso com o mundo: *o dever de cumprir os acordos feitos com e diante dos Outros*. O elemento inspirador desta ética de responsabilidade e cuidado com o mundo encontra-se no Amor Mundi.

O princípio inspirador do Amor Mundi requer a superação da solidão e o respeito pelo Outro. Ele nos endereça da escuridão dos nossos corações para o convívio com a pluralidade. Neste convívio o que está entre nós é o mundo, a

criação que, segundo Agostinho, o homem como início acrescentou à criação de Deus. Assim, o Amor Mundi é o amor por aquilo que está sendo criado através da ação em conjunto. Ao inspirar o Perdão, o princípio do amor pelo mundo atualiza os novos começos: ao perdoarem os homens recomeçam: *“Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres”* (Arendt, 2007, p.252). Ao inspirar a Promessa, o mesmo princípio atualiza o contrato mútuo que confere durabilidade às invenções da liberdade política, e, neste sentido, ao preservar a realidade compartilhada – fazendo do mundo algo durável e aberto a chegada das gerações futuras – também garante o despontar de novos começos.

O Perdão e a Promessa apelam para o reconhecimento da existência de Outros, o estabelecimento do respeito como alicerce dos corpos políticos, ou pela constituição da vida pública. Vemos assim, que ambas as faculdades fundam-se na ação, são potencialidades da própria ação. Essas faculdades manifestam-se pelo desejo de conviver com os Outros na modalidade da ação e do discurso. Como diz Arendt, elas são mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos. Assim, os homens quando empreendem o perdão e a promessa estão não só fazendo com que a comunidade política perdure, mas mantendo a própria fundação da comunidade enquanto *initium*. Sobressai desta forma, como cerne do princípio inspirador de amor pelo mundo, a vivificação do fenômeno da natalidade. Este princípio anima as instituições políticas, tornando-as lócus privilegiado do diálogo plural e da criatividade. O amor pelo mundo inspira os homens a serem inícios. A mediação do *amor* é o *mundo*, e a permanência do mundo depende de novos começos. Sem novos começos os homens jamais saberiam o que é liberdade. O amor é, neste sentido, o que inspira a instauração da liberdade como realidade tangível e estável. O princípio de amor pelo mundo indica que a liberdade não é um processo automático, porquanto depende da construção constitucional de um espaço público. Daí a compreensão central da liberdade política como uma liberdade que não é inata e não equivale à “liberação”, mas depende do vínculo legal com uma comunidade política. Diz Arendt (2001), *os homens não nascem livres, eles tornam-se livres pela possibilidade de participação em uma comunidade política*.

O *initium* da comunidade política sempre tem uma relação com os eventos históricos precedentes. Pela memória o homem torna o tempo passado presente: o presente das coisas passadas está na memória, disse Agostinho. No

entanto, esta “presentificação” do passado interliga-se com a possibilidade de um *por vir*: o *presente das coisas futuras*. Deste modo, o “*não mais*” e o “*ainda não*” atualiza-se na intuição do espírito ligado à experiência para indicar a possibilidade de reiniciar o tempo dentro do inexorável contínuo do tempo (Arendt, 2000). Neste caso, o homem não se situa fora do tempo, como no *princípium* agostiniano de criação do céu e da terra, mas dentro de um tempo sujeito a interrupções e reinícios. Em seu diálogo com Agostinho observa Arendt (2005, p. 216): “*O homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir [...] No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo*”. Neste tempo ele não é a mera multiplicação da espécie, mas *initium*, dada sua natureza contingente. Ele dá início a novos processos em um mundo natural, cujos significados permanecem no passado e podem ser recuperados pela lembrança. Daí a importância do nascimento como categoria central da política. A natalidade do início que é o homem faz do homem um ser livre e criativo. Pela natalidade este institui, no mundo das aparências, coisas novas e faz deste mundo um lugar tangível. O que anima e inspira esta capacidade de começar do homem? O que torna as atividades humanas “grandes e belas”? O que livra a mundo das ruínas, da perspectiva petrificada e automática dos processos históricos? O que é capaz de aproximar o espírito do mundo dos homens, unificando a filosofia e a política, a vida ativa e a vida contemplativa, a reflexão e a ação? O que atualiza a liberdade, compreendida como o poder do agir em conjunto, que é toda a condição da vida política?

Poderíamos considerar que a resposta encontra-se no próprio movimento (*agere*) que é a comunidade política, radicada na [inter] ação dos homens. O duplo dom da liberdade e da ação é inerente ao início que é a comunidade. No entanto, como vimos, tal condição localiza-se num mundo frágil: um mundo de incertezas. Acreditamos, levando-se em conta toda a leitura até aqui realizada, que apenas um princípio que emana do próprio movimento da ação e da liberdade política – pois se emanasse de fora certamente anularia o caráter livre própria à comunidade – e que a atualiza seria capaz de amenizar o preço da contingência, assegurando, assim, a responsabilidade com o mundo comum. Tal princípio com alto poder de inspiração do apreço dos homens pelo mundo público é o *Amor Mundi*, que equivale o amor à liberdade. O amor, com sua essência perdurável, – conforme mostrou Paulo e Agostinho – constitui tanto a

possibilidade de novos inícios, quanto o compromisso para com a preservação da realidade compartilhada para os que estão no mundo e para os que virão. Essa compreensão, longe de nos revelar todos os significados do Amor Mundi arendtiano, conduz-nos à percepção de que, *sem amar o mundo seria impossível viver a Política na perspectiva da ação e do discurso livres*. Por amor a este mundo público, Sócrates morreu. Também, por se “aventurar” neste mesmo mundo, dialogando com os homens, Jesus de Nazaré foi condenado à morte. Não é por acaso que estes constituem homens de ação exemplar para Hannah Arendt. A despeito de suas experiências de cunho filosófico (no caso de Sócrates) ou religioso (no caso de Jesus – a mensagem religiosa Cristã), foram homens que não se furtaram à luz pública. Conviveram e agiram na presença dos homens plurais, desafiando o poder dos soberanos e, assim, mantiveram acesa a chama do poder fundado no diálogo e no agir em conjunto. A exemplaridade deles revela um “*quem*” liberto dos interesses pessoais e comprometido com os grandes feitos. Suas experiências estavam abertas à teia de relações, eram homens que se recusavam a isolar seus pensamentos na interioridade do seu próprio eu. Queriam integrar as posições diversas. Tinham “*mentalidade alargada*”, pois tornavam, pelo diálogo, os Outros presentes no espírito. Ambos eram homens de diálogo e, suas palavras eram experimentadas não como leis, mas como um *convite à reflexão*. Pluralidade, publicidade e diversidade de pontos de vista conduziram os seus feitos no mundo. Das suas inter-relações com os homens na modalidade da comunicabilidade – modo privilegiado de *ser-com-os-outros-no-mundo-público* – parece-nos pertinente extrair o princípio de um amor cuja mediação é tão-unicamente *o mundo*.

A força deste amor, presente em toda a reflexão de Arendt, é capaz de preencher a vida política com o seu significado original quase esquecido. Recupera o sentido da ação que é inserção dos homens no mundo pelo nascimento. Podemos compreendê-lo como o princípio que, associado a figuras exemplares de apreço e responsabilidade pelo bem público-comum, é capaz de inspirar ação. O amor é o móvel da ação que quer ser um novo começo. Ele torna a liberdade uma realidade viva e política. Nesta direção, o mundo, artifício humano, sobrevive graças à força da pluralidade inspirada pelo princípio do Amor Mundi. Compreendemos que a ausência deste princípio – conforme mostrou Arendt em toda a sua reflexão sobre os eventos políticos de século XX – abre caminho para as forças anti-políticas: a ausência do pensamento, o isolamento, a degradação da esfera pública, o emprego da violência, a redução

do homem a condição de mero consumidor. Sempre que o espaço das inter-relações humanas se desfaz, o que impera é a terrível violência, “robotizadora” dos homens. No entanto, Arendt deixou como legado, como expressão do seu “quem”, ou seja, dos seus feitos primorosos na vida pública, um rico estudo cuja linha mestra é a compreensão de que os homens são sempre capazes de recomeçar e, é este novo início que constitui cada Ser. Com Agostinho ela chegou à conclusão que: “*Para que um começo fosse feito, o homem foi criado*” [*Initium - ut esset, creatus est homo*] (Arendt, 2000, p. 200). O nascimento só é possível no estado do convívio, da comunicabilidade. No isolamento os homens se deparam com a *morte*. O isolamento é desaparecimento e silêncio: “*significa que desaparecemos do mundo das aparências e deixamos a companhia de nossos companheiros humanos*” (Arendt, 1994, p. 51). É no convívio que os homens podem dizer a palavra, relembrar o passado, compreender o presente e projetar um futuro, tornando, assim, a experiência viva. No espaço da política se dá a unidade entre passado e futuro em um presente vivificado na comunidade. É na convivência também que os homens podem criar um laço duradouro de confiança ao permanecerem ligados pelo diálogo plural. Unidos por esse laço, e por amor ao mundo, são capazes de: Julgar com o pensamento alargado; Querer como possibilidade de auto-determinação compartilhada; conceder o Perdão, realizar e cumprir Promessas; por estas faculdades podem conferir, deste modo, dignidade à Política. Pela perspectiva do *Amor Mundi*, Arendt transpõe o abismo entre o espiritual e o fenomênico ou mundano. Em síntese, na convivência, representada por um corpo político participativo, os homens podem assegurar a imortalidade de um mundo comum, podem conviver na modalidade da palavra e da ação, sem a necessidade do comando e da violência. Um mundo que sobrevive a partida daqueles que nele estiveram e permanece aberto à chegada de novos homens. Este mundo não é produção biológica, não é apenas dádiva de Deus. Sua natureza não é a do tempo retilíneo, apregoadado pelo historicismo, e sim do tempo que irrompe dentro do próprio tempo: *o novo tempo* que nasce apesar dos “castigos” e dos perigos. Este mundo é artefato humano, seu caráter inventivo é inerente a ação potencialidade de todo ser natal.

Em sua inovadora teoria política Hannah Arendt nos leva a compreensão de que o mundo humano é sempre produto do *Amor Mundi* do homem, um artifício humano cuja mortalidade potencial está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o ergueram e a natalidade daqueles que chegaram para viver

nele. O homem é um Ser que ama, e pode amar muitas coisas. Amar é um privilégio dos homens, tal como dizer a palavra o é. Entretanto, somente no Amor ao Mundo os muitos homens e mulheres podem confirmar e atualizar aquilo que os trouxeram a esta morada: *o nascimento*; e, deste modo, perceber que, por mais que se pense estar sozinho, nunca se está. Esta é a condição humana de toda Política, compreendeu a corajosa Hannah Arendt, esta exemplar cidadã que, pelo empreendimento ativo de um pensamento alargado, amou intensamente o Mundo.