

## O amor é político: notas sobre *amor mundi* em Hannah Arendt

*Love is political: notes on amor mundi in Hannah Arendt*

---

### MURIEL EMÍDIO PESSOA DO AMARAL

Professor colaborador do Departamento de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Doutor e mestre em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Bauru). E-mail: [murielamaral@yahoo.com.br](mailto:murielamaral@yahoo.com.br)

#### RESUMO

A proposta do artigo se desenvolve no intuito de apresentar as reflexões sobre amor pela perspectiva de Hannah Arendt. Mesmo não sendo um dos temas centrais das contribuições de Arendt, em alguma medida, a ideia de amor permeou seus estudos. As maiores reflexões nasceram com a ideia de *amor mundi* ao reconfigurar o pensamento de Santo Agostinho e reposicionar o amor mundano como construtor do mundo. Assim, a ideia de *amor mundi* de Hannah Arendt se aproxima da sua compreensão sobre ação política dentro do espaço público para a edificação do mundo e se afasta do amor idealizado pela doutrina cristã enquanto demonstração de afeto privado. Além disso, para Arendt, o *amor mundi* é possível devido à possibilidade de comunicação.

**Palavras-chave:** Amor; Amor mundi; ação política; mundanidade

#### ABSTRACT:

The purpose of this article is to present reflections on love from Hannah Arendt's perspective. Although it was not one of the central themes of Arendt's contributions, to some extent the idea of love permeated her studies. The greatest reflections came from the idea of *amor mundi*, which reconfigured St. Augustine's thinking and repositioned worldly love as a builder of the world. In this way, Hannah Arendt's idea of *amor mundi* comes closer to her understanding of political action within the public space for the edification of the world and moves away from the love idealized by Christian doctrine as a demonstration of private affection. Furthermore, for Arendt, *amor mundi* is possible because of the possibility of communication.

**Keywords:** Love; Amor mundi; political action; worldliness

## INTRODUÇÃO

Se há a possibilidade de ter amor da cabeça aos pés, como apresentam a canção e o título desse dossiê, o amor também pode ser político e, para isso, precisa haver comunicação, segundo Hannah Arendt. Para que não haja leituras equivocadas, é importante a elucidação de alguns pontos. A proposta do amor como sendo político se afasta em absoluto da ideia de adoração a quaisquer partidos políticos, de quaisquer linhas ideológicas partidárias ou a devoção a qualquer figura do meio político que goza de visibilidade. O *amor mundi*, também conhecido como amor mundo, para Arendt, não tem recompensa nem está associado a demonstrações protocolares, burocráticas ou intencionais.

Esse conceito de amor se aproxima da própria ideia de Arendt sobre ação política pelas primícias de que há a intenção de compartilhá-lo a partir da comunicação sem a necessidade de arquitetar objetivos ou de desempenhar movimentos de apropriação da condição de qualquer sujeito. A concepção de *amor mundi* não está alheia aos processos de comunicação, uma vez que estes possibilitam a arquitetura do mundo pela partilha do espaço público e o preenche pela pluralidade de representações, discursos e vivências. A ideia de *amor mundi* é um dos elementos fundamentais para a construção do espaço público e da ação política. O *amor mundi* diz respeito em amar tudo aquilo que há no mundo como sendo proposta para a vida em concerto e reconhecimento da vida pública, condições fundamentais para o desenvolvimento da ação política em Hannah Arendt.

Mesmo sendo crucial considerar sua tese de doutorado, intitulada de *O conceito de amor em Santo Agostinho*, realizada pela orientação de Karl Jaspers, em 1929, quando Arendt tinha 23 anos de idade e em que ela desenhou reflexões sobre o *amor mundi* (1997), é fundamental e tão importante se debruçar sobre o conceito de política desenvolvido pela autora. Vale ressaltar que sua tese, apesar de ter sido a primeira obra escrita por ela, não foi o primeiro livro a ser publicado; *Origens do totalitarismo* (2013) foi o primeiro trabalho de Arendt publicado, datado de 1951, e *O conceito de amor em Santo Agostinho* foi publicado integralmente em inglês pela primeira vez, com considerações da própria autora, em 1996, após a morte dela, sendo posteriormente traduzido para outras línguas. A contento, o livro *A condição humana*, lançado em 1958, teria como título *Amor mundi*, e a mudança ocorreu por questões editoriais. Em *A condição humana*, Arendt (2018) também faz referência entre a relação da ação política e o amor, mesmo que de formas tangenciais. Porém, segundo Campillo (2022), o tema amor sempre permeou as obras da autora de alguma forma.

As reflexões de Hannah Arendt sobre política trazem à tona contribuições clássicas desenvolvidas na Grécia antiga, principalmente a partir de Aristóteles, ao considerar que a ação política se desenvolve no espaço público pela participação de indivíduos livres para o fomento

da pólis. Para Arendt (2018), a pólis grega seria um dos expoentes mais significativos da ação política porque é constituída por sujeitos livres. Assim, para Arendt (1994), a ação política é possível a partir da relação conjunta com outros indivíduos sem perder de vista a pluralidade de discursos e representações no espaço público pela comunicação e pela proposta de oferecer e desenvolver visibilidade a sujeitos. A ação política propõe "(...) reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração (...) o de aventurar-se em algo novo" (ARENDR, 1994, p. 59).

Assim, a compreensão de Arendt sobre política estabelece a necessidade de mediação, ou seja, a participação e interação entre indivíduos que são livres. Por isso que Arendt elege a mesa como a demonstração da prática política, porque, ao redor do móvel, os sujeitos podem conversar, dialogar e discordar de posicionamentos, mas com a intenção de manter a convivência e o diálogo. A política também propõe o desenvolvimento da natalidade que não quer dizer apenas o nascimento de indivíduos, mas diz respeito à possibilidade de criação e inovação de pensamentos novos por conta da condição de convivência com a pluralidade de pessoas.

Além disso, no espaço público, para o desenvolvimento da ação política, não devem ser contempladas as motivações e as iniciativas privadas. Para Arendt, as paixões individuais deveriam permanecer restritas ao âmbito privado e, assim, segundo a autora, há de haver linhas firmes que delimitam suas atuações. Por esse caminho, é possível acreditar que a ideia de *amor mundi* desenvolvida pela autora a partir de Santo Agostinho apresenta relações com as propostas sobre ação política, a construção do mundo, a participação em concerto, a possibilidade de promover a natalidade e o amor pelas coisas do mundo, sem envolvimento de paixões privadas. Não obstante, o amor mundo também pode ser associado à comunicação, uma vez que são imprescindíveis a convivência e a proposta de criações mundanas que edifiquem o espaço público pela troca de experiências e vivências.

## AMOR AO MUNDO: AMOR MUNDI

Antes de apresentar as ideias de *amor mundi* elaboradas por Arendt, é importante elucidar que seus posicionamentos sobre amor foram pontuais, salvo a sua tese de doutorado, e nem sempre a autora se debruçou sobre o tema com muita profundidade. Campillo (2022) aponta que Arendt optou por deixar suas reflexões sobre amor em segundo plano ao considerá-lo como sendo de âmbito privado e, segundo o autor, Arendt trouxe mais considerações sobre o mundo do

que sobre o amor, porém o amor, para Campillo, é parte evidente, de alguma forma, na produção da autora associado à ação política. Arendt (2018) afirma que a presença do amor no espaço público o contamina com aspectos privados e, em grande medida, compromete a ação política. Assim, o amor estaria aliado às propostas de privacidade da existência humana e, por isso, a necessidade de estabelecer diferenças entre aspectos privados e públicos.

O entendimento de amor enquanto elemento privado foi proposta de argumentação em troca de correspondências entre Arendt e Gershom Sholem, figura de destaque na cultura judia, sobre as considerações tecidas por ela sobre a banalidade do mal (ARENDR, 1999), tendo como recorte Adolf Eichmann, oficial nazista responsável pela logística dos trens que levaram milhões de pessoas à morte no holocausto. A ideia de banalidade do mal não foi bem recebida, principalmente pela comunidade judia, ao ser associada equivocadamente ao mal como sendo resultado de comportamentos e atitudes banais. Assim, Sholem apontou que Arendt não teve amor ao povo judeu ao desenvolver a ideia de banalidade do mal<sup>[1]</sup>, ainda mais ela sendo judia. Além disso, Sholem a criticou por não expressar com veemência amor ao seu país de origem ou a qualquer classe ou categoria social.

Em contrapartida, Arendt o respondeu ao afirmar que negar a sua condição judia teria o mesmo peso que negar a própria existência, inclusive de ser mulher. Sobre não amar qualquer povo ou coletividades no sentido de agremiações, ela mesma pontua que nunca seria capaz de amar uma nação e menciona Alemanha, França e Estados Unidos, países em que viveu e afirma que não é capaz de amar quaisquer um deles; Arendt seria capaz de amar apenas os seus amigos e ter amor pelas pessoas. Para justificar a sua resposta, Arendt mencionou que amar o povo judeu ou coletividades em que ela faz parte seria como amar a si mesma, uma vez que a condição de ser judia é inerente à própria condição dela ou, no máximo, à condição de pessoas semelhantes a ela. Assim, para ela, o amor estava afastado da ação política por não ter aderência à pluralidade e à partilha do espaço público.

Arendt argumenta mais uma vez que os signos privados estão alheios ao espaço público, incluindo o amor. No entanto, estudos mais recentes reconsideram as colocações da autora acerca do amor ao propor que o amor se aproxima da ação política enquanto modo de convivência desde que esteja em consonância com a construção do mundo, ou seja, a edificar a mundanidade e, assim, amar ao mundo. Além de Campillo (2022), Chiba (1995) e Young-Bruel (1997) também realizam a aproximação entre o *amor mundi* e a ação política pela comunicação. Para traçar suas considerações sobre amor, Hannah Arendt oferece outra leitura ao amor desenhado por Santo Agostinho ao questionar a existência do amor da cidade dos homens e o amor na cidade de Deus. Aliás, Arendt redireciona as considerações agostiniana a tal ponto que Duarte (2003) acredita que o conceito de amor desenvolvido Arendt:

(...) só pode ser aplicado de maneira esclarecedora à sua reflexão política madura se o conceito de amor mundi for descontextualizado e adaptado para propósitos políticos estranhos aos do pensamento agostiniano, num procedimento teórico típico das violentas apropriações por meio das quais Arendt estabeleceu seu diálogo com os grandes pensadores da tradição filosófica ocidental (DUARTE, 2003, p. 35).

As reflexões de Arendt começam a ser traçadas ao posicionar que o amor nasce do desejo (*appetitus*). Para a autora:

Amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma. (...). Pois o amor é desejo. Todo desejo está ligado a qualquer coisa determinada que deseja. É este objecto do desejo que, antes de mais nada, fez nascer o desejo, estimulou-o, deu-lhe a sua direcção. É determinado por aquilo que o determina, pelo que é predestinado ao seu fim<sup>[2]</sup> (ARENDDT, 1997, p. 17).

De acordo com Sampaio e Carvalho (2021), essa qualidade de amor não é apresentada como meio, mas é considerada como forma de posse, um bem, e se esgota. Por outro lado, esse bem é o que rege a humanidade. Dessa forma, a existência do amor é concebida, para Santo Agostinho, em duas condições distintas: entre o amor que se manifesta e se propaga de forma mundana e o amor em adoração a Deus. No que diz respeito ao amor pelo mundo, Arendt salienta que não se refere exatamente aos bens materiais, uma vez que a materialidade que consta no mundo apresenta finitude e a presença do fim afasta a durabilidade da vida e também da felicidade. Baseada em Santo Agostinho, Arendt pontua que a vida feliz (*beata vita*) é a vida que se afasta da morte. Ao fazer essa consideração, Arendt acredita que a vida não pode ser perdida e não encontra a morte.

A vida constantemente ameaçada pela morte não é vida, uma vez que nunca deixa de correr o risco de perder o que é, aquilo que até sabe que tem de perder um dia. A vida que é eterna e feliz é a Vida propriamente dita. A vida feliz encontra-se lá onde o nosso ser não terá morte. Portanto, o bem ao qual o amor aspira é a vida, e o mal que o medo afasta é a morte. A vida feliz é a vida que não pode ser perdida. A vida terrestre é uma morte vivente (ARENDDT, 1997, p. 19).

Pela ausência da morte que Santo Agostinho acredita que a vida eterna se associa à vida em consonância com Deus. A vida eterna diz respeito ao acompanhamento de doutrinas e pensamentos cristãos. A partir de Santo Agostinho, Arendt (1997) pontua que o amor mundano e a tudo aquilo que pertence à formação do mundo como sendo *cupiditas* (cobiça) e o amor que aspira à eternidade, mais próximo a Deus, como caridade (*caritas*); sendo que em comum ambos são definidos a partir do desejo e distinguem-se quanto ao objeto desejado. Porém, a autora recompõe o posicionamento agostiniano e acredita que a caridade pode, na verdade, esvaziar a vida.

O amor é a mediação entre o que ama e aquilo que ama; o que ama nunca está isolado daquilo que ama, isso pertence-lhe. O desejo daquilo que é da ordem do mundo é mundano, pertence ao mundo. O que cobiça decidiu ele próprio, através da cobiça, a sua corruptibilidade, enquanto a caridade, visto que tende

para a eternidade, torna-se própria eterna. Se é verdade que o homem particular vive isolado, ele tenta, no entanto, ultrapassar sempre este isolamento através do amor; mas também não é menos verdade que a cobiça faça dele um habitante deste mundo ou que a caridade o obrigue a viver num futuro absoluto, mundo que ele habitará. Se há vida na caridade, o mundo transforma-se num deserto em vez de um em casa, está vazio e é alheio àquilo que o homem procura (ARENDT, 1996, p. 25).

Ao compasso de seus posicionamentos, Arendt acredita que o amor se torna medo a partir de quando o desejo se extingue, ou seja, quando o desejo for direcionado a objetos que certamente deixarão de existir após o consumo ou roubarão a liberdade da vida pública. O primeiro passo de desconstrução do amor em Santo Agostinho por Arendt acontece na reelaboração da mundanidade. Para Arendt (1997), o amor enquanto *caritas* se afasta do convívio público e, por isso, torna-se deserto e vazio. A autora não pretende questionar a existência ou não de Deus, bem como do Seus feitos e dogmas, mas sinaliza sobre a importância das relações entre sujeitos para a construção do mundo, ou seja, o *amor mundi*.

Destarte, personagens que fomentam comportamentos e influenciam grupos e sujeitos não se associam aos valores da convivência empírica, como o caso de figuras míticas, religiosas e sujeitos que desempenham funções de governantes em quaisquer âmbitos. A forma como Arendt compreende o amor vai de encontro com as demonstrações contemporâneas de intolerância e polarização tanto no cenário nacional como internacional em que o diálogo e a comunicação se tornam escassas. A despeito de haver diferenças de posicionamento e vivência, as discussões suscitadas por inabilidade de estabelecer comunicação não sinalizam para a construção do mundo, mas em defesa de desejos que são privados e irrelevantes como ação política. Além disso, a defesa de temas que não deveriam avançar pelo espaço público por pertencerem ao universo das preferências pessoais não desenvolve a visibilidade, uma vez que está associada aos prazeres individuais que, ao final do usufruto, deixam de existir. A comunicação ao estar associada ao desenvolvimento do *amor mundi* não está relacionada com a promoção romântica da vida em sociedade desprovida de problemas, mas na capacidade de fomentar o espaço público e reconhecer que há pluralidade de vivências e experiências.

Sobre a convivência entre os pares com a possibilidade de comunicação e diálogo, Arendt (2018) argumenta também acerca da condição de desenvolver a ideia de natalidade em consonância com a liberdade. De com Arendt (2018), a liberdade não é um elemento que a humanidade possui, mas é o advento que diz respeito em estar livre, de viver a libertação, ou de não estar sobre o domínio de outrem ou da necessidade, a despeito desses fatores serem relevantes, "(...) a liberdade não provém de uma disposição interna, mas é estimulada a partir dos princípios mundanos que só se manifestam enquanto os seres humanos agem" (DIAS, 2022, p. 217).

Na esteira do pensamento de Dias, baseado em Arendt, a liberdade existe apenas na condição dos princípios mundanos quando os seres humanos agem no espaço público. Assim, a liberdade não se relaciona à adoção de quaisquer medidas ou comportamentos porque está assegurada aos seres humanos a possibilidade de expressão. A liberdade de expressão não é desprovida de limites, mas é a condição de pertencimento ao mundo e a possibilidade de construir o mundo. A reflexão de Arendt sobre liberdade, política e amor ao mundo explica que movimentos desprendidos desses valores promovem a destruição do espaço público, de entidades e de representações que garantem o desenvolvimento da ação política. Para a autora, a fragilidade da liberdade e da política no espaço público provocam lacunas prósperas para a violência, ainda mais em nome de ideologias. Para Arendt, a ideologia é um movimento que aprisiona os sujeitos por que as possibilidades de diálogo são refratárias, destarte, não promove a liberdade. E os movimentos executados em nome de ideologias que promovem violência não contribuem para a ação política.

A ideia de *amor mundi* se aproxima ainda mais da ação política quando são trazidos os elementos da *vita activa*, ou vida ativa, apresentados por Arendt (2018). De acordo com a autora, (ARENDR, 2021) ela considera que a vida não é apenas aquilo a que os homens se dedicam, mas diz respeito a movimentações de representação, visibilidade e produtividade. Para a autora, a vida ativa "(...) depende do trabalho para produzir o que é necessário para manter o organismo humano vivo, depende da fabricação para criar o que é necessário para acolher o corpo humano e depende da ação para organizar a convivência de muitos seres humanos" (Arendt, 2021, p. 339).

As ligações entre o *amor mundi* e a de ação política, como apresenta Campillo (2022), estão com maior evidência nas obras *A condição humana* (ARENDR, 2018) e *A vida do espírito* (ARENDR, 2022), que compreendem a *vita activa* enquanto trabalho, obra e ação<sup>[3]</sup>. Segundo a autora, o trabalho diz respeito à manutenção da vida metabólica do sujeito, ou seja, aos aspectos que envolvem a situação da permanência da vida como sendo uma entidade biológica. De acordo com Arendt (2018), o trabalho não avança às questões políticas, bem como seus resultados e princípios. O motivo do trabalho ser alheio à ação política se estabelece pela ordem da necessidade, isto é, a necessidade não promove a liberdade porque há a dependência e a ocorrência de ciclos permanentes das suas operações. Por outro lado, a partir da Modernidade, Arendt observou com criticidade o entendimento de que a vida produtiva pelo trabalho fosse considerada em patamar de igualdade à ação política. Assim, a autora denominou a vitória do *animal laborans*, o sujeito que reconhece no trabalho a demonstração de pertencimento público, além de serem sujeitos que prezam pela técnica em detrimento do conhecimento em conjunto e pela individualidade no espaço público.

A vitória do *animal laborans* acontece sobre o enfraquecimento do *homo faber*, o sujeito que constrói a artificialidade do mundo e também pelo esfarelamento da ação política que, conseqüentemente, apresenta o enfraquecimento dos diálogos, da comunicação e do *amor mundi*. Embora sejam conceitos que trazem semelhanças entre suas práticas, as diferenças se encontram no modo de operacionalizar suas intenções. Enquanto a representação do *animal laborans* é reconhecida pela capacidade produtiva, o *homo faber* instrumentaliza o mundo com a criação de objetos para auxiliar a vida no mundo e para melhor atender ao corpo humano. Ao construir o mundo artificial, os seres humanos usam a natureza para a produção e uso de instrumentos que, de acordo com Arendt (2018), apresentam durabilidade quanto à utilização. A produção do *homo faber* instrumentaliza e torna-se tanto meio como recurso para que a humanidade ocupe o mundo e desenvolva suas atividades.

Por essas considerações é possível desenhar o quanto que as movimentações exercidas tanto pelo *homo faber* como pelo *animal laborans* se distanciam da ação política e também do *amor mundi*, a despeito das diferenças. A primeira consideração a ser feita é quanto à limitação da possibilidade de amar destas representações. A artificialidade do mundo e a produção excessiva, guardadas suas particularidades, não estão atreladas à necessidade de comunicação pelo diálogo, tampouco estão associadas à promoção da liberdade. A devoção ao trabalho e à instrumentalização do mundo criam o afastamento da convivência e a segmentação do espaço público. Este afastamento, muito evidente na formação e consolidação da sociedade de massa, desenvolve o isolamento e abre brechas para o surgimento de figuras e ideologias que profetizam suposta união de pessoas, mas que camuflam pressupostos da paixão e de aspectos privados.

Arendt oferece posicionamentos peculiares sobre a sociedade massa. Para além de ser a conjugação de indivíduos que perdem a identidade e apresentam pensamentos e comportamentos aparentemente semelhantes, Arendt acredita que a sociedade massa é sintoma da atomização dos indivíduos no espaço público pela incapacidade de desenvolver a ação política e a comunicação. Paralelamente a essa perspectiva, a condição da massa foi possível, segundo Arendt (2018), por que houve a ascensão do *animal laborans* e, como consequência, o consumo alcançou legitimidade no espaço público.

O modo como Arendt (2018) concebe o consumo não está relacionado apenas à comercialização ou troca de mercadorias, mas enquanto processo que se inicia e não há término por haver a dependência dos seres humanos neste ciclo. Por isso que, segundo a autora, o consumo não promove a liberdade, já que está associado à permanência constante na existência humana, logo, o consumo também não convoca o amor. Além disso, ao contrário dos objetos que são fabricados para criar a artificialidade do mundo e permanecer no auxílio da vida, os objetos consumidos deixam de existir. Dentro deste repertório, os preceitos da ação política perdem

forças diante da individualidade e a possibilidade de construir a mundanidade sai do horizonte das propostas dos seres humanos.

O desejo empenhado à materialidade e à produtividade, embora estejam no mundo, não são mundanos, são *amundanos*, ou seja, estão contidos no mundo, mas não edificam o convívio e a ação política; são considerados por Arendt como *estar de fora*, fora do pertencimento humano. A ideia de pertencimento ao mundo, de *ser-no-mundo*, concepção desenvolvida por Arendt a partir da fenomenologia de Heidegger, não contempla as nuances de medo e investe na participação pública pela visibilidade como ação política. Destarte, a relação estabelecida entre desejo e amor se apresenta adulterada, pois a cobiça, compreendida como *libido*, se encontra no mundo e não em si, está na saciedade da vida e a possibilidade de ser má está relacionada ao fato de não desenvolver a liberdade:

(...) não é má porque o de fora é mau, mas porque é dependência daquilo que por princípio não está no seu poder; é má, isto é, não livre. Isso não contradiz, no entanto, o que foi dito acima: o desejo é determinado pelo seu objecto, que se transforma, segundo os casos, em cobiça ou caridade. Mas só visando o de fora que assim faz o mundo, e, ao mesmo tempo, o torna mau. Não é pelo facto de ser amado que o mundo é mau e que o desejo se transforma a sua mesmo em cobiça, porque orienta-se para o de fora; é este, o de fora enquanto fora, que o torna escravo. A liberdade é ser livre do medo e reside na autonomia (ARENDR, 1997, p. 28).

Ainda amparada em Santo Agostinho, Arendt se mune da ideia do santo filósofo que acredita que o amor maior seria na devoção a Deus e também como modo de conhecer a si mesmo. Por outro lado, Arendt acredita no desenvolvimento do sentimento de pertencimento por que o amor divino não se esgota como as paixões mais privadas, oferecendo outros contornos ao amor:

(...) Deus surge como *summum esse*, a plenitude do ser, o absolutamente autónomo que não precisa de nada, isto é, que não depende de um mundo, de um de fora que lhe seria por princípio exterior: E ele (Deus) não recebeu nenhuma ajuda na sua obra de criação, como se não fosse suficiente a si mesmo (...) não posso encontrar-me a mim mesmo sem a ajuda de Deus. Mas a partir do momento em que começo a procurar-me, já não pertenço ao mundo (...) mas a Deus (...) Deus é amado como luz, como voz, como odor do homem interior. É amado como aquilo que, do homem interior, não é arrebatado pelo tempo. O amor concede pertença, e o amor de Deus concede a pertença à eternidade. O homem ama a Deus como aquilo que é eterno e que não é, como aquilo que lhe pertence e que nunca poderá ser arrebatado. O mundo é-lhe arrebatado da morte (...) É apenas na relação com Deus e num devir absoluto que o si mesmo encontra uma permanência (ARENDR, 1997, p. 27- 30).

Como ela aponta, o ser humano vivencia as experiências do mundo, entretanto, encontra em Deus o amor absoluto porque este amor implica liberdade e ausência do medo. Por outro lado, a liberdade e a ausência do medo são dois princípios fundamentais à ação política e para a construção do mundo enquanto condição de mundanidade. Por essa visão que Arendt, como apresenta Duarte (2003), reorganiza a visão de amor a Deus como o amor à vida em conjunto.

Mesmo que os homens se unam em nome de Deus, esta condição, pela visão de Arendt, não pode ser considerada como vida em sociedade, *vita socialis*. Primeiramente porque há o isolamento dos sujeitos na convivência pública, além de estar alheia à mundanidade que implica na pluralidade de representações e discursos, na liberdade e na ação em concerto. Para Arendt (1997), a sociedade é composta na fé em comum que reconhece a si e ao outro no espaço público, assim, a necessidade de entrega completa a Deus anula a singularidade de cada ser, além de tornar as demonstrações de amor a Deus enquanto necessidade de permanência no mundo. A devoção à ideologia não desenvolve a ação política. Além disso, o amor a Deus se encaminhava para a salvação das almas e ação política não apresenta sanções ou propostas, salvas em si mesmas.

Outra consideração de Arendt para reconfiguração do amor em Santo Agostinho na criação do *amor mundi* é quanto à participação de outrem no desejo. A despeito do amor idealizado pelo santo contemplar o outro na relação, para a compreensão de Arendt, o outro não deve ser concebido enquanto alguém igual a si, uma que amar alguém parecido a si é, quase a mesma coisa, amar a si. Mesmo sem esgotar a discussão acerca da participação da coletividade para o desenvolvimento da sociedade, a autora (ARENDR, 1997) projeta a intenção de que o amor não deva ser considerado como condição de isolamento, pois amar apenas se torna possível no contato com outras pessoas.

A sociedade dos homens, também nomeado como sociedade fundada por Adão, o primeiro homem a habitar a Terra na versão bíblica, é, pela sua condição, formadora do mundo. Essa sociedade se desprende do Criador, mas não de Deus. A divisão que Arendt estabelece diz respeito que a origem da vida não é algo extramundano, mas algo existente mesmo sem a presença de Deus. E a vida na Terra não implica apenas nas referências biológicas, mas também nos princípios da vida no mundo, incluindo a finitude, a morte. Assim, um dos propósitos de organização das vidas em sociedade é a possibilidade de lidar com a morte como parte integrante da construção do mundo ao tratar também da história da humanidade. Ao trazer a história como reconhecimento dos seres humano na Terra, Arendt acredita que há a possibilidade de formar narrativas, experiências e vivências que podem atravessar a morte, ou seja, construir o mundo, para além da necessidade; ela se baseia também na possibilidade de experiências que são advindas da natalidade como sendo vocação política (COELHO, 2017).

Para Coelho (2017), o *amor mundi* se aproxima da ação política à medida que há maior dedicação à composição do espaço público para que o mundo seja compartilhado. Assim, Arendt priorizou a história construída enquanto forma de imortalidade dos seres humanos e preservação da memória e o contexto teológico e cristão apresentado por Santo Agostinho acerca do amor foi trazido às luzes de discussão enquanto ação política por Arendt sem perder de vista a possibilidade

de criar algo novo. Young-Bruehl (1997) acredita que a atenção à mortalidade no pensamento de Arendt também partiu dos estudos agostinianos deslocados à criação do mundo compartilhado e pelo amor ao próximo ao viabilizar o mundo como sendo comum:

O mundo comum – o mundo existente entre os homens – dura enquanto os homens se preocupam com ele e são capazes de salvá-lo. Os atos, por exemplo, duram enquanto haja homens que falem a seu respeito em suas histórias. Os atos humanos refletem a natalidade humana por começar, dar início a algo novo, e ultrapassam a mortalidade continuando a viver na memória dos homens após a morte do seu autor (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 434).

Para além disso, o *amor mundi* não se manifesta em associação aos elementos privados, mas como sendo o amor à coisa (*res*) pública. A devoção à coisa pública sinaliza para a estruturação da ação política, uma vez que a proposta ao espaço público aparta as questões privadas e fomenta a intenção de diálogo. Além disso, a ação política, bem como o amor ao mundo, não encontra a finitude, não se acaba enquanto movimentos de consumo e precisa da experiência em sociedade para que tome contornos visíveis.

Faustino (2022) associa o *amor mundi* mais às demonstrações de amizade política do que ao amor propriamente dito, sendo este afeto de envergadura privada. Todavia, de acordo com o autor, o *amor mundi* não se condiciona ao uso (*usi*), mas na fruição (*frui*) do mundo que pode ter sido criado por Deus, por outro lado, foi desenvolvido por outros homens, ou seja, a construção do mundo é arquitetada enquanto processo de coletividade e na ciência da finitude da existência da vida, por isso a condição de construção do mundo em concerto. A composição mundana do mundo não contempla atividades isoladas de apenas um indivíduo:

(...) o humano e o mundano são correlatos entre si, e se esse mundo só é real quando compartilhado com outros seres humanos iguais em sua finitude e capacidade criadora, então o *amor mundi* é também a fruição da pluralidade constitutiva da humanidade. Desse modo, o *amor mundi* se estabelece como paradigma para a relação política, pois enquanto desejo de fruição do mundo, é um desejo desinteressado por esse, pelo engajamento e pertença naquilo que *inter homines esse*, é a afirmação incondicional de que ser autenticamente humano é ser com outros homens mundano (FAUSTINO, 2022, p. 35, grifos do autor).

O modo como Chiba (1995) reconhece o *amor mundi* em Hannah Arendt também se baseia na amizade e apartado das referências privadas. A contribuição que o autor faz a partir das reflexões arendtiana é a existência do *amor mundi* enquanto desinteressado como sendo a amizade política sem perder de vista o desejo pela imortalidade na vida, ou seja, pela ação política e pelas coisas mundanas. Além disso, Chiba reconhece que Arendt aponta a intenção de criar novos tipos de vínculos entre os seres humanos fora dos esquadros pensados pela naturalidade consanguínea ou pelos envoltórios previamente estabelecidos enquanto semelhanças como raça, classe, grupo ou origem, mas por vínculos artificiais que são criados a partir da convivência e do compartilhamento.

A artificialidade dos vínculos não quer dizer sobre ligações que não são legítimas ou dissimuladas, mas são práticas criadas para sustentar a vida na Terra em concerto. A construção do mundo, de acordo com Chiba (1996), não está associada à compaixão ou à ajuda entre os semelhantes; baseado em Arendt, o autor acredita que esses afetos não podem ser considerados políticos para melhor atender ao corpo humano. Isso não quer dizer que Chiba ou Arendt pregariam a inexistência da compaixão, mas pontuam que, como sendo naturais, não são construídos enquanto ação política porque não engrandecem o espaço público. Assim, mais uma vez, o amor, bem como a ação política, não perde de vista a necessidade de criação da pluralidade de sujeitos e discursos que se propõe em oferecer ao mundo a novidade da criação e a visibilidade e reconhecimento de sujeitos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hannah Arendt, em primeira instância, considerou que o amor deveria estar circunscrito ao espaço privado e à presença dele na ação política o contaminaria e poderia comprometer o espaço público. Por outro lado, esse pensamento recebe outros contornos e sentidos com as reflexões de Arendt a partir das considerações de Santo Agostinho, que resultaram na sua tese de doutorado intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho* (ARENDR, 1997), publicada integralmente pela primeira vez em 1996, em inglês.

A autora se manteve firme na delimitação precisa entre as práticas privadas e públicas como garantia da vida ativa. Porém, a partir das reflexões sobre a existência do *amor mundi*, é possível reconhecer que essa prática de amor apresenta semelhanças e concordâncias com a ação política apresentada por Arendt. Para a autora, a ação política é desenvolvida com a proposta de engrandecimento do espaço político e faz do espaço público arena para demonstrações de visibilidade e diálogo pela comunicação e, assim, pode haver dissenso e discordância, mas esses elementos não devem ser motivos para o fomento da violência.

Destarte, o *amor mundi* se afasta das perspectivas privadas ao contemplar nuances da ação política. Também conhecido como amor ao mundo, o *amor mundi* não diz respeito em amar os objetos do mundo, bem como todas as pessoas e as suas atitudes. A ideia de *amor mundi* pensada por Arendt requer o amor à mundanidade, ou seja, amar e desenvolver o amor àquilo que pertence ao mundo enquanto modo de engrandecimento da vida dos seres humanos. Ao fazer esse movimento, Arendt reconsidera a ideia de amor a Deus desenvolvida por Santo Agostinho.

O santo filósofo considerou que o amor de Deus é o mais absoluto que a existência humana pode presenciar por ser digno e verdadeiro. Porém, pela ótica arendtiana, essa qualidade amor não pode ser exatamente completa porque não há a interação entre sujeitos e há apenas a objetificação da proposta ao amor divino, em outras palavras, não há comunicação ou diálogo, apenas a devoção que pode ser calcada no isolamento do convívio humano. Não há amor, segundo Arendt, sem que haja compartilhamento, não há amor sem comunicação porque há o pressuposto de diálogo e contato entre pessoas que constroem convivências. É importante salientar que o amor não acontece entre pessoas e objetos, uma vez que não há a convivência e a partilha. Além disso, para Arendt, o amor não acontece por objetos que se encontram com a finitude, já que o amor é justamente o oposto, é a eternidade por tudo aquilo que permanece no mundo, por isso, a sua crítica às estratégias de consumo.

Ao adotar esse caminho, Arendt subverte o amor agostiniano e pondera a necessidade da convivência para o desenvolvimento do amor, por isso que o amor deve ser desenvolvido em *vita socialis*, ou seja, na vida social enquanto modo empírico da convivência entre sujeitos. Arendt não quer provar ou anular a existência de Deus, mas sugere que o fomento do amor é possível a partir da relação entre sujeitos que pertencem ao mundo, condição que nem sempre é encontrada nas vidas enclausuradas ou quando há o enfraquecimento do diálogo e da comunicação por movimentos extremistas de intolerância.

A ideia de pertencimento em Arendt não diz respeito aos laços sanguíneos ou àqueles que são previamente estabelecidos por raça, religiosidade, classe social ou quaisquer outros motivos, mas enquanto condição de pluralidade que é construída na convivência pela ação política no espaço público a partir da relação e da convivência. Para Arendt, pertencer ao mundo não basta apenas *estar* no mundo, mas *ser* do mundo e fazer dele espaço da sua morada em que possa ser acolhido e ter visibilidade.

Paralelamente à ideia de pertencer ao mundo, o *amor mundi* se encontra na possibilidade de natalidade e se desenvolve a partir da possibilidade da criação de novos pensamentos e da contemplação de novos discursos e outras representatividades no espaço público; a pluralidade se faz presente porque também reconhece a visibilidade de vivências e experiências que podem ser compartilhadas, a despeito das diferenças existentes pela comunicação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*, 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 13ªed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- CAMPILLO, Antonio. Amor. CORREIA, Adriano et. al. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 41-49.
- CHIBA, Shin. Hannah Arendt on love and political: love, friendship and citizenship. *The Review of Politics*, v. 57, n. 3, p. 505-536, 1995.
- COELHO, Maria Francisca Pinheiro. *A esfera da política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.
- CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 13ªed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 13-60.
- DIAS, Lucas Barreto. Liberdade. CORREIA, Adriano et. al. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 213-222.
- DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do amor mundi. In: *Mulheres de Palavra*. Maria Clara Lucchetti Bingemer e Eliana Yunes (Orgs.). São Paulo, Edições Loyola, 2003, p. 34-47.
- FAUSTINO, Lucas Rocha. Amizade política, CORREIA, Adriano et. al. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 33-40.
- SAMPAIO, Kamila; CARVALHO, Zilmara. O cuidado com o mundo ou amor mundi e a sua relação com a ação política em Hannah Arendt. *Kínesis*, n. 34, v. 13, p. 142-161, 2021.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Damará, 1997.

- 
- [1] A ideia de Arendt (1999) sobre a banalidade do mal não está associada à possibilidade do mal ser algum fruto banal. Segundo a autora, a ideia de banalidade do mal se manifesta pela ausência do pensamento político entre indivíduos que não prezam pelo espaço público. Assim, os resultados não seriam banais, mas o mal seria praticado sem a devida reflexão. Arendt (2022) afirma que Eichmann muito possivelmente não seria capaz de amar o mundo, nem qualquer coisa que fosse mundana, uma vez que prezou pela destruição da condição humana pela pluralidade e visibilidade. Ainda de acordo com a autora, os regimes nazifascistas foram as demonstrações mais agudas da ausência de amor no mundo pela necessidade de destruição não apenas de vidas, mas também do mundo.
- [2] As citações de *O conceito de amor em Santo Agostinho*, por ser uma edição portuguesa, apresenta a grafia e o uso de algumas palavras diferentes ao português praticado no Brasil.
- [3] As traduções dos termos adotados por Arendt mudam conforme as traduções e as edições publicadas. Em Arendt (1983), a *vita activa* era compreendida como labor, trabalho e ação. Em tradução mais recente, na 13ª edição (ARENDR, 2016), torna-se trabalho, obra e ação. Na obra *Pensar sem corrimão* (Arendt, 2021), os termos são traduzidos como trabalho, fabricação e ação. Os motivos das mudanças são apresentados por Adriano Correia (2016) como forma de aproximação do sentido empreendido pela autora.