

Amor e casamento¹

Dezembro 1950

Hannah Arendt

Versão Original: ARENDT, Hannah. "Liebe und Ehe". Em: ARENDT, Hannah; LUDZ, Ursula; NORDMANN, Ingeborg. Denktagebuch: 1950 bis 1973. Piper, 2002 (p.49-51).

©Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, New York 2002, und Piper Verlag GmbH, München 2002

Tradução de:

Kristina Hinz

“O amor é um evento“

Considerações sobre amor e política no pensamento de Hannah Arendt

Comentário de:

Kristina Hinz

Instituto de Relações Internacionais, PUC-Rio, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
E-mail: hinzkristina@gmail.com.

¹ Para os pensamentos de H.A. acerca do tema “amor e casamento” se oferecem as seguintes referências biográficas do tempo da escrita: H.A. foi não apenas lembrada efetivamente à sua experiência de amor no início dos seus estudos (1924/25) através do reencontro com Martin Heidegger em fevereiro de 1950, mas também conheceu o amado como marido. Vide para isto Correspondência Arendt – Heidegger, particularmente a seção “Der Wieder-Blick” (N.T.: p.71s na edição alemã; “O Reencontro do Olhar”, p. 51s na edição brasileira). Além disso, ela teve que absorver uma crise no seu próprio casamento, após ter descoberto que Heinrich Blücher havia se voltado para uma “judia energética e sensual de origem russa” (da qual sabemos hoje que se tratou da revisora e escritora Rose Feitelson). Vide para isto Young-Bruehl, Hannah Arendt, p. 338s. Das cartas de H.A. desse tempo – entre outros dirigidas a Heinrich Blücher (Correspondência Arendt-Blücher) e Hilde Fränkel (não publicado, vide epílogo [do Denktagebuch, N.T.] p. 837s) – sabemos ainda que houve outras relações de amor e casamento que a ocuparam na época: o casamento da sua amiga de adolescência Anne Mendelssohn, casada Weil, a relação de Hermann Broch com Annemarie Meier-Graefe (vide abaixo [no Denktagebuch, N.T.] p.941), bem como a relação entre Hilde Fränkel e Paul Tillich.

Amor e casamento

Hannah Arendt

O amor é um evento que pode se tornar uma história ou um destino.

O casamento, na sua qualidade de instituição social, tritura esse evento, como todas as instituições esgotam os eventos sobre os quais foram fundadas. Instituições fundadas sobre eventos resistem ao tempo enquanto os eventos não forem esgotados por completo. Apenas as instituições baseadas em leis são salvas de tal esgotamento. Enquanto o casamento, sempre ambíguo nesse sentido, vigorava como interminável, ele se fundava essencialmente sobre a lei, e não sobre o evento do amor, representando, portanto, uma instituição genuína.

Entretanto, o casamento se transformou na instituição do amor, tornando-se assim ainda mais obsoleto do que a maioria das instituições do nosso tempo. Já o amor, por sua vez, ficou completamente sem lar² e sem proteção desde sua institucionalização.

Homens e as mulheres, cada um a sua maneira, protestam contra isso. Ambos tentam evitar a crescente futilidade do amor, sua crescente falta de substância. As mulheres converteram o amor, que é um evento, num sentimento, o que não apenas degrada o amor, convertendo algo divino num mero produto humano, mas também todos os sentimentos, evidentemente não podendo fazer jus ao fogo do amor, com o qual são comparados. O engano se deve ao fato que o amor se instala no coração da pessoa; mas o coração humano é o apartamento e não o “lar (!)³” do amor; o equívoco está em acreditar que o amor surgiria do coração e que seria, portanto, errando novamente, produzido pelo coração como um sentimento. (Contra isso o: καί

² N.T.: O termo alemão “heimatlos” pode ser traduzido com “sem casa” ou “sem lar”, mas vai mais fundo do que essa aproximação para o português sugere. “Heimatlos” se refere a uma pessoa que não é apenas destituída da sua moradia, mas também de todas suas raízes. Arendt usou esse termo inúmeras vezes ao se referir a sua condição de expatriada.

³ N.T.: Na versão original, a autora enfatizou o impacto da palavra “lar” (Heimat) através de um ponto de exclamação.

ὁ οὐτ' ἀθανάτων φύξιμος οὐδεὶς | οὐθ' ἀμερίων σέ γ' ἀνθρώ- | πων; ὁ δ' ἔχων μέμνηεν.⁴) É a esse sentimento que as mulheres se entregam – e principalmente as melhores, aquelas que temem a institucionalização do amor através do casamento, com toda razão – com o resultado que o amor é consumado no sentimento e pelo sentimento, de modo que o homem respectivo tem que se salvar o mais rápido possível, pois é realmente sua vida (!)⁵ que está em jogo, e que as mulheres, geralmente apenas ligeiramente decepcionadas com a fuga do próprio homem, que na verdade mais atrapalhava do que era útil para o sentimento, fazem do “amor” a subsistência da sua vida. O amor, no entanto, apenas pode se tornar o conteúdo de uma vida quando produz pelo menos meia dúzia de filhos, com o propósito de ter uma ocupação diária. Assim, o ardil trabalho que resulta de toda essa fraude torna-se rapidamente o inferno. As mulheres, cujo conteúdo de vida é o amor por si só, perecem por seus devaneios, ou, nos casos mais raros, pelo tédio.

O protesto dos homens leva a repensar o amor em amizade. Parte essencial dessa nova interpretação é a definição kantiana do casamento, cuja reciprocidade é garantida através de um contrato de amizade⁶; só que infelizmente esse contrato tem por conteúdo aquilo que nenhuma amizade poderia dar conta, nem fisicamente. Também a observação de Nietzsche, de que a maior parte do casamento serve ao propósito de entreter aponta nessa direção⁷: sugere tornar os critérios da amizade em critérios do casamento. Mas nenhuma amizade pode suportar tudo aquilo que um casamento exige. O amor pode suportar a destruição do casamento através da livre decisão de duas pessoas; mas isso significa que a convivência das duas pessoas se

⁴ Sófocles, *Antígone*, canção do coro dedicado a Eros, 785-790: “Imortal não há, tampouco homem – ser-de-um-dia imune ao teu desvario. Incriminas quem tem discrimen, quando enublas o seu caminho. Em: SÓFOCLES. *Antígone*. Tradução de Trajano Viera. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 69.

Veja aqui também Martin Heidegger para Hannah Arendt: “Als Gegengruß”, p. 364.

⁵ N.T.: Na versão original, a autora enfatizou o impacto da palavra “vida” (Leben) através de um ponto de exclamação.

⁶ Uma citação em Kant que comprova essa alegação de H.A. (“definição do casamento, cuja reciprocidade é garantida através de um contrato de amizade”) não pôde ser encontrada. Provavelmente, ela faz referência com sua afirmação às considerações de Kant sobre o direito conjugal na *Metafísica dos costumes* (§24), vide Kant, *Werke* (edição Weischedel), vol. 7, p. 389s.

⁷ Entre os muitos comentários de Nietzsche acerca do casamento não se pode comprovar, pelo que nós sabemos, uma “observação que a maior parte do casamento serve do propósito de entreter”.

desenvolve na história e no destino delas, sem nenhuma garantia, e fiel apenas ao não-esquecimento do acontecido e do que fora a elas destinado. E significa ainda que justamente a amizade não seria reconhecida, pois é nela que a fidelidade ao amigo tem o valor mais alto, ou seja, ela é exatamente oposta à liberdade do amor. Quando se exige da amizade a convivência diária do casamento ou do amor, ela perece. – O casamento, enquanto instituição pura e legalmente consolidada, é capaz de suportar a convivência sem dificuldade, não apenas pelo bem dos filhos, mas justamente porque o portar ou suportar diário sequer se torna num problema. Ele mantém sempre a distância absoluta entre os cônjuges, que é queimada no amor e continuamente transposta na amizade.

Uma tentativa parecida de transformar o amor em amizade, tornando-o, por meio dessa transformação, no fundamento duradouro do casamento, é empreendida finalmente por Jaspers em sua teoria da comunicação.

Para delimitar: eu tenho sentimentos; o amor tem a mim. A amizade depende *per se* da sua duração – não existe uma amizade de duas semanas; já o amor é sempre um *coup de foudre*⁸.

Obras referenciadas

ARENDDT, Hannah; LUDZ, Ursula; NORDMANN, Ingeborg. **Denktagebuch: 1950 bis 1973**. Munique, Zurique: Piper, 2002.

KANT, Immanuel. **Werke in sechs Bänden**. Editado por Wilhelm Weischedel. Terceira reimpressão reprográfica da edição Darmstadt 1960, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968.

VIERA, Trajano. **Antígone de Sófocles**. Tradução e introdução de Trajano Viera. São Paulo: Perspectiva, 2009.

⁸ N.T. Expressão francesa para “amor à primeira vista” (literalmente: “golpe de relâmpago”). Descreve o fenômeno de sentir uma conexão extraordinária com uma pessoa previamente desconhecida de uma intensidade profunda, parecendo um “choque elétrico”.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit.** Traduzido por Hans Günter Holl. Frankfurt am Main: Fischer. Título da edição estadunidense: **Hannah Arendt: For the Love of the World.** New Haven: Yale University Press, 1982.

Correspondência Arendt – Blücher:

ARENDR, Hannah & BLÜCHER, Heinrich. **Briefe 1936 – 1939.** Editado e com uma introdução de Lotte Köhler. Munique, Zurique: Piper, 1996.

Correspondência Arendt - Heidegger:

ARENDR, Hannah & HEIDEGGER, Martin. **Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse.** Da sucessão de e organizado por Ursula Ludz. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, 1999.

Título da edição brasileira: **Hannah Arendt/ Martin Heidegger – Correspondência 1925 – 1975.** Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.

“O amor é um evento”: Considerações sobre amor e política no pensamento de Hannah Arendt⁹

Comentário de:

Kristina Hinz

“O amor é um evento que pode se tornar um destino ou uma história”, assim começa o ensaio Amor e casamento da ilustre teórica política Hannah Arendt, aqui traduzido pela primeira vez para a língua portuguesa. Integrando a coletânea Denktagebuch, do “diário de pensar” que a autora manteve de 1950 até 1973, tratando-se, na verdade, de uma junção de 28 cadernos onde ela anotaria manualmente pensamentos de naturezas diversas. Neste diário, nos deparamos em grande parte com definições e caracterizações que refletem as preocupações teóricas mais centrais e conhecidas da autora, como a anotação 21 “Was ist Politik?” (“O que é política?”, t.m.)¹⁰ de agosto 1950, começando com a afirmação – tipicamente arendtiana, como diríamos hoje – que “Politik beruht auf der Pluralität der Menschen”¹¹ (“A política tem sua base na pluralidade das pessoas”, t.m.) ou a anotação seguinte, igualmente datada de agosto 1950 “Das radikale Böse”¹² (“O mal radical”, t.m.).

Outras entradas são anotações sobre autores que ela aparenta ter reconsiderado em determinado momento - Platão, Hegel, Marx e em grande número, Heidegger -, citações e pensamentos e considerações fragmentados sobre as mais diversas temáticas, incluindo, muitas vezes “lições aprendidas” da vida, como “*Besser als Rache und Verzeihen ist reiner Zorn oder das, worin er abklingt: reine Trauer*”¹³ (“Melhor do que vingança e perdão é a ira pura ou aquilo no que ela dissipa: tristeza pura”). E, entre as anotações sobre *Metapher und Wahrheit* (“metáfora e verdade”) e *Altern* (“envelhecer”),

⁹ Gostaria de agradecer a Carolina Vestena pela seu entusiasmo e engajamento enorme, que possibilitou a tradução desse ensaio para o português, além dos seus comentários valiosos e generosos sobre uma versão preliminar deste texto. Agradeço também a Guilherme Leite Gonçalves e Ligia Fabris pelo seu interesse e apoio nesta ventura e a Monica Herz por ter me proporcionado meu primeiro grande encontro com o pensamento de Hannah Arendt, não sabendo que esse caso de amor iria se consolidar numa companhia permanente.

¹⁰ ARENDT; LUDZ; NORDMANN, 2002, p. 15

¹¹ idem, p. 15

¹² idem, p. 18

¹³ idem, p. 11

encontramos também uma entrada consideravelmente grande, intitulada “*Liebe und Ehe*”, “Amor e casamento”, que é o ensaio pela primeira vez traduzido ao português, que pretendo situar e discutir através destes comentários no pensamento maior da autora.

A preocupação analítica com um tema tão prosaico como o amor parece surpreendente para uma pensadora que sempre fez questão de ser chamada de teórica política, e não de filósofa, por querer analisar a política sem as limitações pré-impostas pela tradição da filosofia.¹⁴ Como funcionam os mecanismos de produção e reprodução de poder no Estado moderno? Qual o lugar da violência dentro da república? Como funcionam os mecanismos de dominação e opressão nos regimes totalitários? E, sobretudo, como pode-se explicar a brecha gritante entre as aspirações por avanço civilizatório, tecnológico e institucional da Modernidade com os crimes e a brutalidade flagrantes que aconteceram em escala inédita? Contando a história de Arendt desta maneira¹⁵, começa-se em 1951, ano em que ela publica *The Origins of Totalitarianism*, obra em que conquista o reconhecimento na academia estadunidense e além, com sua análise dos regimes totalitaristas da época moderna, principalmente, na Alemanha nazista. Sua reputação se consolida com obras como *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, *On Revolution*, *Crisis of the Republic*, uma coletânea que inclui os ensaios influentes *On Violence* e *Civil Disobedience*, ou *Men in Dark Times*.

¹⁴ ZUR PERSON. HANNAH ARENDT IM GESPRÄCH MIT GÜNTER GAUS. Entrevista de Hannah Arendt com Günter Gaus. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw&t=254s>. Acesso em maio 2017. Para Arendt, a tradição da filosofia, com pouquíssimas exceções, não permitiria de analisar a política a partir de uma perspectiva neutra, pois desde Platão, o campo da política e o campo da filosofia se encontram justapostos numa relação de tensão constante e até inimizade. Como único filósofo canônico que não faz parte dessa tradição, Arendt cita Immanuel Kant. Em seu livro “Lições sobre a filosofia política de Kant”, Arendt elabora essa ideia, explicando que Kant teria rompido com a tradição de colocar o filósofo numa posição superior em respeito aos demais, configurando, desta maneira, o campo político como uma fonte de perigo e ameaça para os filósofos. Abandonando essa hierarquia e fazendo da filosofia uma necessidade humana geral, Kant foi, na visão de Arendt, capaz de mitigar a tensão entre filosofia e política.

¹⁵ Ela mesma afirma que a identidade verdadeira de uma pessoa pode ser concebida apenas depois da sua morte: “This unchangeable identity of the person, though disclosing itself intangibly in act and speech, becomes tangible only in the story of the actor’s and speaker’s life; but as such it can be known, that is, grasped as a palpable entity only after it has come to its end. In other words, human essence—not human nature in general (which does not exist) nor the sum total of qualities and shortcomings in the individual, but the essence of who somebody is—can come into being only when life departs, leaving behind nothing but a story.” (ARENDT, 1998, p. 193).

Mas a história acadêmica de Arendt não começa apenas em 1951: no ano 1928, com apenas 23 anos, Arendt defende sua tese de doutorado intitulada *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, traduzido ao português como *O conceito de amor em Santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica*. Embora o trabalho não fosse republicado durante o tempo de vida da autora, fica evidente que nele já estão delineados traços que se tornariam posteriormente seus pilares conceituais mais importantes, como “natalidade”, “início” e, também, como fica já evidente no título, o conceito do amor, e mais precisamente, do “amor mundi”, título que Arendt posteriormente quase teria escolhido para sua obra magna, *The Human Condition*.

Por que uma das pensadoras políticas mais conceituadas iria iniciar sua trajetória acadêmica justamente se debruçando sobre um conceito tão pantanoso e mal delimitado como o amor? Devemos, talvez, lembrar que Hannah Arendt não foi nem de longe a única. Seu orientador Karl Jaspers, seu amigo Walter Benjamin, o teólogo Dietrich Bonhoeffer, um dos nomes mais conhecidos da resistência alemã contra o regime de Hitler, ou outros grandes nomes como Leon Tolstói ou Mahatma Ghandi: todos eles que têm resistido aos males ou à violência parecem ter procurado, pelo menos em algum momento da sua vida, a reflexão teórica sobre as forças que fazem as pessoas se unirem, que permitam convivência e geram comunidade. O amor, num sentido propriamente cristã, pelo menos, aparece para muitos como primeiro endereço nessa busca.

Neste texto, eu pretendo discutir o conceito amor como Arendt o apresenta no ensaio *Amor e Casamento*, apontando para pelo menos duas outras ocasiões na sua obra, onde a discussão sobre amor, amizade e política reemerge: na sua tese de doutorado e na sua obra magna, *The Human Condition*. Com isto, pretendo mostrar que a reflexão sobre o amor acompanhou Arendt em várias etapas de sua trajetória como teórica política, tecendo o pano de fundo para suas reflexões sobre a política como atividade que parte da pluralidade humana e do mundo que emerge entre as pessoas ao se reunirem. No entanto, como vou mostrar ao longo desse texto, Arendt distingue entre diferentes formas de amor, que se diferenciam em função do

seu caráter político. Aparece, por um lado, o amor como amor ao mundo, o famoso *amor mundi*, que surge da experiência compartilhada das pessoas como habitantes do mundo e possui, portanto, uma qualidade intrinsecamente pluralista, e portanto, política. Pelo outro lado, como vou mostrar, Arendt faz referência ao amor passional e íntimo, o *eros*, que é descrito como um evento divino e estritamente extramundano. Na sua qualidade íntima e passional, o *eros* elimina o espaço entre as pessoas, se tornando não apenas apolítico, mas também antipolítico. Nas suas tentativas de mundialização, Arendt argumenta que o amor passional seria convertido em sentimentos, levando-o a sua ruína tanto no ambiente privado quanto público. No segundo caso, como vou mostrar nesse comentário, essa transformação pode dar surgimento a consequências particularmente perigosas, abrindo brecha para o assim chamado terrorismo da virtude.

O amor e o que nos é comum: Amor mundi

Na sua tese de doutorado, desenvolvida sob orientação de Karl Jaspers, Arendt é interessada em descobrir a base filosófica para a *vita socialis* em Santo Agostinho. Em outras palavras, o interesse da teórica no conceito de amor agostiniano é guiado pela pergunta sobre a medida em que o amor possa qualificar os seres humanos como seres sociais. Aqui, o amor é tratado como fenômeno que acontece *entre* as pessoas ou que as transcende: o amor dirigido a Deus, o amor dirigido às coisas, o amor próprio e o amor ao próximo.

Nesta investigação, o amor aparece sempre como desejo (*amor qua appetitus*), que pode se dirigir ou ao mundo e às coisas mundanas (*cupitidas*) ou à eternidade ou ao futuro absoluto (*caritas*). Sendo sempre dirigido a um objeto que visa possuir, o amor como desejo é inevitavelmente relacionado ao risco de perda do objeto amado ou de sequer alcançar sua posse. O amor como desejo, portanto, inevitavelmente carrega em si o medo de perda quando é voltado para as coisas mundanas, transitivas, que podem ser roubadas, transformadas ou têm seu fim determinado pela morte. É dessa perspectiva que o amor justo em Agostinho é aquele que é dirigido ao eterno e

ao absoluto, o amor a Deus, enquanto o amor dirigido à transitividade das coisas mundanas é considerado falso e corruptível. Em ambos os casos, o amor não pode figurar como base para a vida social: no seu amor dirigido às coisas mundanas e transitivas, o homem se corrompe; no seu amor à Deus, se isola, dando as costas ao mundo na espera da eternidade.

Existe então nenhuma forma de amar no pensamento agostiniano que poderia qualificar o homem como ser social? Arendt trata dessa questão no terceiro capítulo da sua tese, analisando o *dilectio amor* ou *amor mundi*. Esse tipo de amor se relaciona à condição do homem como pecador, tornando-se o critério de igualdade entre as pessoas e determina também sua dependência mútua. “*Das ganze Leben ist als eine bestimmte schicksalhafte Situation gesehen, als die Situation der Sterblichkeit. In ihr beruht die Verwandtschaft der Menschen und zugleich ihres Bundesgenossenschaft (societas)*”¹⁶. Aqui Arendt já antecipa o entendimento pluralista do mundo que é tão presente nas suas obras posteriores: o mundo não é produto divino, mas feito por os que habitam nele, os homens¹⁷. Viver em comunidade e em dependência e intercâmbio com outros é a característica mais autêntica da nossa condição humana. É através do nascimento (*generatione*) que somos inseridos na comunidade humana e todos nós seremos humanos, partilhando dessa mesma origem. E é dessa origem comum como pecadores que Arendt interpreta o conceito agostiniano de *dilectio amor*: “*Weil der andere dir gleich ist, d.h. die gleich sündige Vergangenheit hat wie du, sollst du ihn lieben.*”¹⁸ Não é apenas o compartilhamento da mesma religião, mas do mesmo passado e da mesma origem no pecado, que motivam o amor ao próximo e forma nesta condição não apenas a base de uma *civitas fidei* para uma *civita socialis*.

Em *The Human Condition*, Arendt não volta a falar explicitamente do *amor mundi*, embora fosse esse o título originário que ela tinha idealizado para

¹⁶“A vida inteira é vista como uma específica situação do destino, como a situação da mortalidade. Nela é enraizada o parentesco das pessoas e ao mesmo tempo também sua união como sociedade (societas).” T.m. ARENDT, 1929, p. 78.

¹⁷“In der auf Adam gegründeten societas hat der Mensch sich unabhängig gemacht von seinem Creator. Er ist auf andere Menschen angewiesen, nicht auf Gott”. (“Na sociedade fundada por Adão, o homem se emancipou do seu Criador. Ele é dependente de outras pessoas, não de Deus”. T.m.). ARENDT, 1929, p. 81

¹⁸“Você deve amar ao outro porque ele é contigo parecido, isto é, ele compartilha do mesmo passado de pecado”. T.m. ARENDT, 1929, p. 76.

o livro, como revelaria numa carta dirigida a Karl Jaspers¹⁹. No entanto, reaparecem explicitadas as ideias já traçadas no trabalho sobre Santo Agostinho acerca do compartilhamento do mundo como elemento unificante da comunidade humana. É esse mundo em comum que denomina para Hannah Arendt o espaço público. Como ela escreve: “The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak.”²⁰ Ela ainda escreve:

To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time. (ARENDR, 1998, p. 52).

O mundo para Arendt é essencialmente o espaço que nos é comum, o *koinon*²¹, que sempre surge quando seres humanos estão reunidos. E é neste espaço intermediário que emerge entre as pessoas quando estão reunidas, neste *in-between*, que palavras podem ser trocadas e feitos empreendidos. Neste espaço entre as pessoas, *inter-est*, onde o homem fala para *alguém* de alguma coisa que é *de interesse para os dois*, ou seja, onde a negociação de interesses humanos acontece, nasce a esfera política²².

O amor como evento divino: Eros

Diferente do conceito de *amor mundi*, Arendt introduz o conceito do amor passional (*eros*) no ensaio *Amor e Casamento* e retoma essa ideia em *The Human Condition*. “O amor é um evento que pode se tornar uma história ou

¹⁹ ARENDR, Hannah. Letter 169. In: ARENDR, Hannah & JASPERS, Karl. Correspondence, 1926-1969. New York: Hacourt, Brace & Co., 1992. p. 263-264.

²⁰ ARENDR, 1998, p. 52

²¹ “The Christian abstention from worldly things is by no means the only conclusion one can draw from the conviction that the human artifice, a product of mortal hands, is as mortal as its makers. This, on the contrary, may also intensify the enjoyment and consumpsensation of the things of the world, all manners of intercourse in which the world is not primarily understood to be the *koinon*, that which is common to all.” ARENDR, 1998, p. 55

²² ARENDR, 1990, p. 86

um destino”²³, afirma Arendt em *Amor e Casamento* e cita a canção do coro dedicado a Eros na Antígone para exemplificar sua força: “Imortal não há, tampouco homem – ser-de-um-dia - imune ao teu desvario. Incriminas quem tem discrímen, quando enublas o seu caminho”²⁴.

Enquanto o *amor mundi* é fundado na condição das pessoas como compartilhadoras da mesma origem e do mesmo mundo, portando, portanto, uma intrínseca capacidade política, o amor passional (*eros*), como aparece no ensaio *Amor e casamento* e em *The Human Condition* não é apenas apolítico, mas também antipolítico, afirmando que talvez seria “the most powerful of all antipolitical human forces”²⁵. O amor passional é exatamente contraposto à política, incompatível com suas máximas de ação e fala, que têm como base a pluralidade das pessoas e o mundo que surge entre elas e é por elas compartilhado. Escreve Arendt: “Love, by reason of its passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others.”²⁶ Eliminando o espaço entre os amantes, o amor é por definição extramundano, pois o amor “queima”²⁷, como Arendt afirma em *Amor e casamento*, a distância entre os cônjuges. A única ligação que o amor passional ainda poderia estabelecer com o mundo seria através do seu “produto”, ou seja, com o nascimento de uma criança:

As long as its spell lasts, the only in-between which can insert itself between two lovers is the child, love's own product. The child, this in-between to which the lovers now are related and which they hold in common, is representative of the world in that it also separates them; it is an indication that they will insert a new world into the existing world. Through the child, it is as though the lovers return to the world from which their love had expelled them. But this new worldliness, the possible result and the only possibly happy ending of a love affair, is, in a sense, the end of love, which must either overcome the partners anew or be transformed into another mode of belonging together.
(ARENDR, 1998, p. 242)

O que Arendt escreve em *Amor e Casamento* complementa essas considerações: o amor é sempre um *coup de foudre*, um evento divino que se arruína nas tentativas de mundialização: o casamento literalmente “tritura” o

²³ ARENDT, 2017, p. 1683

²⁴ idem, p. 1684

²⁵ ARENDT, 1998, p. 242

²⁶ idem, p. 242

²⁷ ARENDT, 2017, p. 1685

evento de amor sobre o qual foi fundado, pois, como ela afirma no seu diário com palavras menos diplomáticas do que em *The Human Condition*: “O amor [...] apenas pode se tornar o conteúdo de uma vida quando produz pelo menos meia dúzia de filhos, com o propósito de ter uma ocupação diária. Assim, o ardiloso trabalho que resulta de toda essa fraude torna-se rapidamente o inferno”²⁸.

Fica evidente que o amor como evento extramundano não é apenas antagonico, mas também destruidor do espaço político. A relação oposta, no entanto, é verdadeira também: da mesma maneira como o amor elimina as possibilidades para o surgimento do espaço político, a política também acaba com o amor, como Arendt afirma novamente em *The Human Condition*:

[...] love, in distinction from friendship, is killed, or rather extinguished, the moment it is displayed in public. ("Never seek to tell thy love / Love that never told can be.") Because of its inherent worldlessness, love can only become false and perverted when it is used for political purposes such as the change or salvation of the world.
(ARENDR, 1998, p. 52)

Em *Amor e Casamento* encontramos um argumento em linhas similares: A tentativa de converter o acontecimento divino que é o amor numa experiência mundana pode apenas resultar numa caricatura corrompida e falsa do evento, que é em si genuíno e miraculoso. A imitação mundana do amor se dá, como argumenta Arendt ambas para a esfera privada e pública, via o campo sentimental.

No âmbito privado, como desenvolve Arendt em *Amor e Casamento*, não sem um certo viés misógino, as mulheres costumariam converter o amor em um sentimento, “o que não apenas degrada o amor, convertendo algo divino num mero produto humano, mas também todos os sentimentos, evidentemente não podendo fazer jus ao fogo do amor, com o qual são comparados”²⁹. Não querendo se conformar com a natureza transitiva do amor, que num determinado momento pode se instalar no coração, porém jamais lançar raízes nele (“o coração humano é o apartamento e não o “lar!”

²⁸ ARENDT, 2017, p. 1684

²⁹ idem, p. 1683

do amor”³⁰), Arendt argumenta que a conversão feminina do amor divino num sentimento humano, e portanto mundano, se deve ao desejo de querer preencher sua vida tediosa com este sentimento. Resultado dessa conversão é a consumação do amor pelo sentimento, a fuga do amado e a entrega das mulheres numa vida tediosa de sonhos despertos³¹.

Já na esfera pública, a imitação do evento divino do amor pela via sentimental torna-se não apenas falsa, mas também perigosa. Em *On Revolution*, Hannah Arendt elucida o impacto perverso da intrusão de sentimentos e emoções no campo político que deveria ser reservado para debates, negociações e compromissos, ou seja, para os processos de lei e política³². Perante a miséria gritante, paixão e compaixão tornaram-se os elementos prediletos da Revolução Francesa, fazendo não a república, mas o bem-estar do povo sua máxima e objetivo final. Mas compaixão, “não muito diferente do amor”³³, elimina a distância entre as pessoas, que dá surgimento ao espaço político:

Because compassion abolishes the distance, the worldly space between men where political matters, the whole realm of human affairs, are located, it remains, politically speaking, irrelevant and without consequence. (ARENDR, 1990, p. 86)

No lugar do espaço público, que é feito por todos e pertence a todos, surge a *nation une et indivisible*, ou seja, o entendimento da nação como um corpo que compartilha das mesmas necessidades e é dirigido por uma vontade unificada. A experiência plural da política e o compartilhamento e discussão de interesses cede lugar para uma experiência política única que precisa combater os interesses e vontades particulares para fazer jus às suas exigências de verdade e exclusividade. Nasce, assim, o chamado terrorismo de virtude:

³⁰ idem, p.1683

³¹ idem, p.1683

³² ARENDT, 1990, p. 73

³³ “Compassion, in this respect not unlike love, abolishes the distance, in in-between which always exists in human intercourse, and if virtue will always be ready to assert that it is better to suffer wrong than to do wrong, compassion will transcend this by stating in complete and even naive sincerity that it is easier to suffer than to see others suffer.” ARENDT, 1990, p. 73

As a rule, it is not compassion which sets out to change worldly conditions in order to ease human suffering, but if it does, it will shun the drawn-out wearisome process of persuasion, negotiation, and compromise, which are the processes of law and politics, and lend its voice to the suffering itself, which must claim for swift and direct action, that is, for actions with the means of violence. (ARENDDT, 1990, p. 86)

Sabendo da perversão e corrupção que a transposição do amor para o campo político trariam consigo, Arendt sempre rejeitou firmemente o que chamaríamos hoje em dia de “identity politics”. Não o “amor”, ou melhor dito, a caricatura de um amor a uma causa, mas leis e instituições que regulam os processos de intercâmbio de interesses que devem ser a base para uma comunidade política. Neste sentido, aparece ainda mais claro o que Arendt afirmara na famigerada correspondência com Gershom Scholem que a acusou anteriormente de não ter *Abahath Israel*, ou seja, amor para o povo judeu:

Sie haben vollkommen Recht, dass ich eine solche Liebe nicht habe, und dies aus zwei Gründen: Erstens habe ich nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv „geliebt“, weder das deutsche noch das französische, noch das amerikanische oder die Arbeiterklasse oder was es sonst noch so gibt. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Zweitens wäre mir aber diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. Ich liebe nicht mich selbst und nicht dasjenige, von dem ich weiß, dass es zu meiner Substanz gehört.³⁴ (KNOTT, 2010, p. 429)

A convivência, ambas em cônjuge quanto em comunidade política, é melhor resolvida pra Hannah Arendt quando é baseada em instituições sólidas. Contra a espiral para o *reign du terreur* da Revolução Francesa e sua priorização das necessidades básicas, Arendt exalta o exemplo da Revolução Americana, guiada pela busca para as liberdades políticas e a consolidação das instituições que a garantem, como a Constituição e a garantia dos direitos civis. Também na esfera privada, a convivência é mais duradoura e pacífica quando fundada sobre instituições: contra o evento do amor passional, sempre um

³⁴ “Você tem plena razão em afirmar que eu não possuo este tipo de amor e isto se deve a duas razões: Primeiramente, nunca na minha vida “amei” nenhum povo ou coletivo, não o alemão nem o francês, o estadunidense ou a classe trabalhadora, ou o que mais há por aí. De fato, amo apenas os meus amigos e sou completamente incapacitada para qualquer outro tipo de amor. Em segundo lugar, esse amor para os judeus me parece muito estranho, pelo fato de eu mesma ser judia. Eu não me amo a mim mesma e tampouco amo aquilo do qual sei que pertence a minha substância”. T.m.

coup de foudre, figura o casamento estritamente não-romântico como constelação sólida e duradoura entre duas pessoas. “Apenas as instituições baseadas em leis são salvas de [tal] esgotamento”, escreve Arendt. Enquanto o casamento, sempre ambíguo nesse sentido, vigorava como interminável, ele se fundava essencialmente sobre a lei, e não sobre o evento do amor, representando, portanto, uma instituição genuína³⁵. Mas com a primazia que o trabalho (labor) iria assumir sobre as nossas vidas, alienação e passividade tornam-se qualidades típicas dos nossos tempos, e têm por resultado a busca por refúgio em constelações românticas. O casamento, como instituição social, se transforma na instituição do amor, “tornando-se assim ainda mais obsoleto do que a maioria das instituições do nosso tempo”³⁶. Já o amor teve o mesmo destino que a autora, obrigada de fugir da perseguição nazista e embarcando para seu destino ainda incerto nos Estados Unidos no ano 1940, país onde ela permaneceria até o ano de 1951 como apátrida, sem passaporte e sem papeis: “completamente sem lar (*heimatlos*) e sem proteção”, desprovido do direito de ter direitos. E como no caso do amor, talvez seria possível para a autora viver sem a segurança das instituições ou até suportando a destruição das mesmas, permitindo que “a convivência [...] se desenvolve na história e no destino [...], sem nenhuma garantia, e fiel apenas ao não-esquecimento do acontecido e do que fora a elas destinado.”³⁷

Referências bibliográficas

ARENDR, Hannah & JASPERS, Karl. *Correspondence, 1926-1969*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1992.

ARENDR, Hannah; LUDZ, Ursula; NORDMANN, Ingeborg. **Denktagebuch: 1950 bis 1973**. Munique, Zurique: Piper, 2002.

³⁵ ARENDR, 2017, p. 1683

³⁶ idem, p. 1683

³⁷ idem, p. 1684s

ARENDDT, Hannah. **Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation.** Berlin: Verlag von Julius Springer, 1929.

_____. **On Revolution.** London: Penguin, 1990.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **The Human Condition. Com uma introdução de Margaret Canovan, segunda edição.** Chicago : University of Chicago Press, 1998.

_____. Amor e casamento. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 2, N. 8, 2017, p. 1682-1693.

ZUR PERSON. HANNAH ARENDT IM GESPRÄCH MIT GÜNTER GAUS. **Entrevista de Hannah Arendt com Günter Gaus.** Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw&t=254s>. Acesso em maio 2017.]

KNOTT, Marie Luise. **Hannah Arendt, Gerschom Scholem. Der Briefwechsel.** Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag, Suhrkamp, 2010.