

TERROR: O CAMINHO INVERSO À SOLIDARIEDADE

Daniel da Silva Souza¹

RESUMO

O mundo requer uma relação de solidariedade. Ao identificar o terror nos regimes totalitários, Arendt indica-o como a força que inibe os indivíduos em sua espontaneidade, reduzindo-a a uma estabilidade natural, próprio dos processos de massificação. Nosso objetivo neste trabalho consiste em demonstrar que somente a solidariedade pode ser concebida como emoção política, ao contrário do terror. Ao apontarmos os descaminhos dos regimes totalitários buscaremos, ainda, apresentar a perspectiva de uma ética comunitária, em que homens pensantes possam reafirmar seu pertencimento ao mundo por meio da solidariedade.

Palavras-chave: terror; solidariedade; *amor-mundi*; Hannah Arendt

ABSTRACT

The world requires a sense of solidarity. By identifying the terror within totalitarian regimes, Arendt describes it as being the force that inhibits people in their spontaneity, reducing it to a natural stability, typical of massification processes. The present work aims to demonstrate that only solidarity can be conceived as political emotion, in opposition to terror. When pointing out the deviation present in totalitarian regimes, we will also attempt to demonstrate the perspective of a 'Community Ethics', in which human beings, in possession of thinking capability, are able to reaffirm their sense of belonging to the world through solidarity.

Keywords: terror; solidarity; *amor-mundi*; Hannah Arendt

I

O objetivo geral da filosofia política é investigar os caminhos pelos quais possam se efetivar a segurança estável ao indivíduo, sob a égide do direito, no sentido derradeiro da liberdade (HEUER, 2004). Sendo este o propósito desta exposição, buscaremos nos ensaios de Hannah Arendt evidenciar a fragilidade do poder político em face da dominação totalitária das massas e da sua realização por meio delas.

¹ Licenciado em Filosofia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Professor de Filosofia no Instituto Federal de Mato Grosso do Sul.

Nas primeiras linhas de “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”, capítulo conclusivo de “Origens do Totalitarismo”, Hannah Arendt interroga se a efetivação do regime totalitário está vinculada ao fracasso das forças políticas tradicionais (ARENDR, 2012).

Com efeito, a autora aponta à ruptura que o totalitarismo promoveu no âmbito político em relação aos modelos tradicionais, até mesmo se comparado aos regimes tirânicos e despóticos. A principal característica desta ruptura com a tradição do pensamento político ocidental é ter sido capaz de uma “afirmação monstruosa e, no entanto, [...], longe de ser ‘ilegal’, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem sua legitimidade final” (ARENDR, 2012, p.613).

Posto deste modo, como um regime político pode fazer confundir as noções básicas de legalidade e ilegalidade, legitimidade e arbitrariedade? A partir desta pergunta central desenvolvemos os objetivos desta exposição, no sentido de compreender o totalitarismo em sua definição essencial, buscando delinear se o terror total pode ser compreendido como uma emoção política e qual o seu desempenho político. Assim, as reflexões propostas têm como referência principal o texto “Ideologia e terror”, pois nele a autora se propõe a construir uma ontologia do terror, na medida em que elabora as diretrizes de uma ética do amor ao mundo. Ao sintetizarmos a interrogação feita por Arendt e os objetivos desta pesquisa, concentramos nossas reflexões em três eixos: 1) a identidade totalitária, 2) o elementos totalitários na atualidade, e, por fim, 3) a necessidade de uma ética solidária ao mundo.

II

Para Hannah Arendt o totalitarismo não pode ser considerado um regime político, tendo em vista que ele destrói o espaço concreto da liberdade humana e é autodestrutivo (ARENDR, 2012). No primeiro caso, “a liberdade inerente à capacidade humana de pensar” (ARENDR, 2012, p.626) é suprimida pela dialética do movimento, em que, *a priori*, a noção de certo e errado é substituída por uma premissa evidente, isto é, noções vulgares sobre assuntos que são compartilhadas pelos homens. A partir dessa verdade auto-evidente, baseada em mitos ou em isoladas referências científicas, se deduzem outras verdades lógicas, encerrando o processo de substituição do pensamento pelo raciocínio lógico. Portanto, a percepção de que os instantes lógicos (tese x

antítese) não se determinam como contradições factuais, o formalismo dialético desaparece na medida em que se transforma materialmente em movimento coerente, necessário e idêntico.

A dialética do movimento constitui a estrutura da ideologia totalitária. Arendt entende que a ideologia é a *ideia* capaz de operar uma leitura da história a partir de si mesma, imprimindo à realidade histórica a característica daquela ideia lógica (ARENDR, 2012). A ideia elabora um encadeamento dos fatos e a partir da interioridade de uma lógica explicativa, capaz de vincular os referidos fatos, exprimir um senso de realidade àquele que é subjugado pela força coercitiva da estrutura lógica. Essa coerção só se efetiva, segundo Arendt, pelo nosso pavor à contradição (SOUKI, 2006).

Segundo Hannah, aquilo que decorre do mundo comum é um provocativo para pôr em atividade o pensamento. Se podemos falar em atividade espiritual, elas só acontecem de modo incondicionado e reflexionante. O pensamento ocupa-se com o seu objeto próprio, o alheamento ao mundo comum só se dá enquanto ausência dos outros ‘Eles’ do mundo sensível. Em hipótese alguma, o alheamento implica em estar só. Comentando o dois-em-um socrático discutido por Arendt, Bethânia Assy afirma que:

A indicação de que não somos um quando estamos sós implica em uma dualidade que retrata o *modus operandi* da própria atividade de pensar, bem como, pressupõe a possibilidade de desacordo comigo mesmo. [...] Dualidade que desperta o sono do pensamento, pois ao fazer com que o indivíduo exercite um processo de perguntas e respostas consigo próprio torna-se um processo dialético e crítico (ASSY, 2003, p. 147-8).

Em Sócrates, a afirmação do diálogo do eu consigo mesmo é a condição mesma do pensamento, que se unifica quando é remetido novamente ao mundo comum e se duplica no pensamento ao se abrigar no mundo inteligível, quando interrompe sua presença no mundo sensível. Esta interpretação é sumamente importante para Arendt, porque o pensamento não consiste na apropriação de *significados* de ordem heterônomas. Significa dizer que o pensamento só encontra o significado ao final do diálogo interno, e “essa

necessidade só pode ser satisfeita pelo próprio pensamento, e os pensamentos que tive ontem irão satisfazer essa necessidade hoje apenas porque quero e porque sou capaz de pensá-los novamente” (ARENDDT, 2008, p. 107).

Assim, o pensamento tem o poder de provocar a perplexidade porque ele coloca em xeque a ordem dos valores e os padrões estabelecidos, “desalojando os indivíduos dos seus dogmas e das suas regras de conduta; um movimento que os colocasse diante de uma tela vazia, sem bem nem mal” (ASSY, 2003, p. 147).

A ideologia leva o sujeito à perda do seu poder de reflexividade, pois as verdades já não são elaborações decorrentes da interação com a experiência. A força do formalismo lógico passa a derivar uma verdade material, de modo que o pensamento, ausente a si mesmo em vista do aniquilamento da individualidade e sem a presença dos outros que compartilhem o senso de realidade (*realness*), resta o único postulado de verdade: a lógica presente numa ideia. Neste sentido, as contradições factuais da experiência precisam estar absorvidas pelo fluxo da lei do movimento histórico ou natural.

Uma vez que o pensamento é destituído e cede lugar à lógica estabelece-se, essencialmente, a ideologia como terror total. A lógica possui a força de estabilizar os homens, levando seres tão plurais ao mesmo resultado lógico e necessário, o que inibe resultados individuais, próprios e espontâneos. Ao fim, a massificação dos homens, por meio do terror total, é a liberação das forças do movimento natural ou da história.

O totalitarismo objetiva propagar-se como poder erigido como realização do fluxo natural ou da história, concebendo o homem como unidade geral de uma espécie (massificação), que culmina no extermínio da pluralidade radical dos homens. Tendo destruído a liberdade, a lei do movimento caminha para a autodestruição, como afirmamos antes, pois é da “natureza das políticas ideológicas [...] que o verdadeiro conteúdo da ideologia [...], que originalmente havida dado azo à ‘ideia’ [...] seja devorado pela lógica com que a ‘ideia’ é posta em prática” (ARENDDT, 2012, p.630). Para Arendt, a própria lógica da ideia totalitária converte-se em premissa de sua autocontradição.

Se é lei da natureza eliminar tudo o que é nocivo e indigno de viver, a própria natureza seria eliminada quando não se pudessem encontrar novas categorias nocivas e indignas de viver (ARENDDT, 2012, p.617).

O totalitarismo grassa e encontra o seu eclipse na aceção de terror total, que em termos concretos indica a destruição dos espaços público e privado, destituindo os homens de sua liberdade essencial. A perda da capacidade reflexiva, fundamento da liberdade, não é substituída por um sentimento de medo ou ameaça capaz de delinear sua impotência ou força diante de um sistema tirânico.

O terror total é antes uma questão de perspectiva, uma vez que adquirir consistência teórica em admiti-lo extrinsecamente (ARENDDT, 2012), pois aqueles a quem o terror já se apoderou se reconhecem apenas como mero elemento de uma operação lógica. Aqueles que foram absorvidos pelo fluxo da lei do movimento natural ou histórico não têm mais a capacidade de sentirem medo ou identificarem uma ameaça advinda do próprio movimento. Pois, até mesmo a eliminação de si próprio é assentida como força inevitável da natureza ou da história (ARENDDT, 2012). Para Nádia Souki

Vistos de fora, os campos e o que neles acontecem só podem ser descritos como imagens extraterrenas, como se a vida neles fosse separada das finalidades deste mundo. Mais do que qualquer barreira material, **é a irrealidade dos detentos que provoca uma crueldade incrível que termina por levar à aceitação do extermínio como solução perfeitamente normal.** Os homens são condicionados para aceitar, não importa o quê, e eles terminam por não reagir a nada mais. Nem a vida nem a morte lhes importam mais verdadeiramente, e eles desempenham as tarefas absurdas com uma resignação absoluta (SOUKI, 2006, p.57)

O êxito do empreendimento totalitário, por meio do terror, está na facilidade sistemática com a qual se efetiva a “morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, [de sorte que] a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida” (ARENDDT, 2012, p.603). À medida que se eliminam, por fases, as esferas que constituem a tríade da personalidade política promove o sentimento de não pertencimento ao mundo, uma vez que o

pertencimento se dá mediante a solidariedade entre os homens, e ratifica-se pela lei positiva.

A lei positiva é sempre aplicada de modo geral, o que deixa escapar as particularidades factuais da experiência. Destarte, requer-se uma capacidade reflexiva do corpo político através de uma hermenêutica jurídica, capaz de justificar e consolidar os direitos humanos. Ora, é justamente essa exceção que emerge da experiência que o terror total quer eliminar.

Para Arendt a característica final do terror é estabelecer a humanidade como unidade geral, como espécie natural (naturalização) em detrimento da pluralidade política, em que o homem é “tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém” (ARENDDT, 2012, p.634).

Se a filosofia política detém no domínio pela busca fundamental e radical do direito do indivíduo, o totalitarismo se estabelece num caminho inverso. Pois, partindo da sua essência, que é o terror total, o líder para poder governar sem moderações externas precisa revogar os direitos inerente à dimensão jurídica da pessoa. Posteriormente, não havendo resistência institucional domina-se ideologicamente, através da eliminação da pessoa na condição de sujeito moral (capacidade para distinguir o certo do errado). Por fim, elimina o indivíduo, quando se percebe numa situação em que o “seu” mundo não é mais compartilhado com os outros. Eis o ser isolado!

III

Hannah Arendt (2012) denominou de *movimento totalitário* as condições existentes no contexto histórico e social que fizeram emergir e deram sustentação política ao nazismo e ao comunismo. Em ambos os contextos Arendt identifica a organização das massas como o principal elemento de consolidação desses regimes.

Para a autora, a atomização da sociedade remete-nos à apatia e hostilidade das camadas sociais mais exploradas em relação à vida pública que a burguesia foi capaz de criar. Mesmo caracterizada como uma classe social dominante, em meio a tantas outras a ela subjugada, para o movimento totalitário era inadmissível aceitar o individualismo burguês. Numa análise

cirúrgica Arendt faz notar a necessidade de eliminar a burguesia e conjugar o seu resultado à apatia partidária da ralé (ARENDR, 2012).

As massas surgem da simbiose entre classe dominante e ralé. Ora, a fusão de classes antagônicas indica o colapso do sistema de classes e seu estágio final é uma sociedade atomizada ou massificada: se tornam um todo, sem articulação em torno de “objetivos determinados, limitados e atingíveis” (ARENDR, 2012, p.438). O colapso indica, justamente, a falta de credibilidade nos partidos políticos e que as esperanças dos homens neles eram vãs. O sentimento democrático, de que o povo participa das decisões dos governos e que os “apolíticos” ou os indiferentes não importavam, não passavam de ilusões sustentadas pelos partidos.

Mas, afinal, os partidos políticos possuem uma teleologia? São eles capazes de desempenharem algum papel dentro da estrutura política das nações? Mesmo com a supressão deles é possível, ainda, haver política?

Os partidos políticos se formam como arranjos programáticos a partir das classes sociais e, como tais, se constituem como câmaras moderadoras dos regimes políticos. Pois sua organização funcional vincula-se aos indivíduos como estrutura de formalização dos interesses idênticos. Não obstante, o colapso do sistema partidário na ocorrência da forte propaganda do movimento totalitário levou os partidos políticos tradicionais a arrefecerem seus papéis de representantes ideológicos de suas respectivas classes sociais, restando-lhes uma atuação nostálgica e incapaz de atrair novos membros.

A perda de confiança no poder da representatividade partidário-ideológico constitui uma séria ameaça à vitalidade do espaço público (ARENDR, 2008), tendo em vista que “os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que sua fonte e origem eram as classes” (ARENDR, 2012, p.443).

A relevância da adesão ou identificação junto às classes políticas se dá à medida que as ideologias partidárias são formas de leitura e, como tal, conferem uma compreensão e organização da vida social, em suas variáveis. E isto é verdadeiro em termos da democracia também. Para Souki, a propaganda totalitária conseguiu arregimentar mais seguidores porque

desorientados e aterrorizados diante do crescimento anárquico que caracteriza a vida das sociedades modernas, e, seguindo seu instinto de segurança, pelo desejo de um mínimo de respeito a si, que as massas apostam tão fortemente em uma aparência de racionalidade no mundo e se fiam à coerência totalitária na forma mais absurdamente fictícia (SOUKI, 2006, p.60)

Para Miklos Vetö o movimento totalitário não se restringiu a uma mera leitura teórica, mas buscou pautar-se na submissão do mundo àquelas leituras (VETÖ apud SOUKI, 2006).

Tendo elaborado essas considerações gerais, é preciso destacar dois pontos importantes em nossa reflexão: i - os partidos ideológicos são modos de ler o mundo e adquirir sentido sobre ele; ii - que a democracia moderna é constituída por polifonias ideológicas. Desta forma, a democracia na medida em que confere legitimidade à relação *isonomia/isegoria* (para serem iguais é necessário que antes falem daquilo que os tornam iguais ou diferentes) (ARENDDT, 2004), indica também a sua fragilidade. Segundo Heuer

a democracia não é aceita pela maioria dos povos. Os partidos são organizados por classes e interesses; de modo que, com a dissolução dos vínculos, o sistema [...] guiado por interesses específicos também fracassa [tradução nossa] (2004).

Além da fragilidade estrutural, existem nas democracias vigentes as heranças de elementos típicos do totalitarismo e essa herança encontra-se no esfacelamento da memória, segundo Almeida Teles. Essa memória remonta-nos a um passado sombrio, à condição de homens isolados em que o espaço público foi dilacerado. O esfacelamento da memória é rememorar o passado sem atentar-se à importância que ele desempenha no presente, excluindo dele a relevância da diversidade. Ou seja, há uma indiferença ao passado e o que ela representa em função de novos conceitos (como soberania e eficiência governamental) para substituir o poder político (TELES, 2006).

O esfacelamento da memória indica, portanto, o pessimismo para com os assuntos políticos, em decorrência das experiências políticas que

oscilam entre a fuga da lembrança e as polifonias inerentes ao espaço democrático.

Assim, como a democracia pode prescindir de suas leituras polifônicas sobre o mundo e a ele aplicar-se efetivamente?

IV

Na célebre formulação teórica do pacto social, em “O Leviatã”, Thomas Hobbes advoga que o Estado – em vista de sua finalidade – deve recorrer à aplicação do terror como força, compelindo os homens a obedecerem ao acordo outrora celebrado. Para Hobbes, o terror ou medo, como dispositivo para o controle e direcionamento dos interesses e embates, oriundos das relações de classes, emana do poder resultante da abdicação do direito particular sobre si próprio, que culmina na força vital do Estado, formalizada pela cessão dos direitos particulares (HOBBS, 2004).

Desta forma, o terror desempenha um papel crucial na noção hobbesiana de regime político. Pois, em vista da força que o poder confere à ação coercitiva e numa legitimidade positiva do Estado, que objetiva em sua atuação inibir o abuso de interesses particulares, devemos admitir que o terror – assim definido – é um sentimento político.

O papel político do terror é que, uma vez sendo comum a todos os membros de uma comunidade pacificada, na medida em que ele é um dispositivo limiar entre o estado de segurança (civilização) e insegurança (natureza). O terror, isto é, a ideia constante de que um retorno ao estado de guerra é possível, como condição psicológica da ameaça, confere ao medo um *status* de aturada social. Portanto, o terror para Thomas Hobbes torna-se um critério axiológico para que os indivíduos, preservados em suas condições naturais e singulares, possam constantemente ratificar a essência e a validade de um Estado legítimo.

Esta noção de terror é totalmente diferente daquele discutido por Arendt. Em Hobbes temos garantido a singularidade de todos os membros da comunidade e o extrato político está condicionado ao poder de cada membro da sociedade. O terror que o século XX presenciou é total, pois toma a Natureza ou a História como fundamento último do direito, elimina as subjetividades para conceber o homem como unidade geral da espécie, destrói os espaços público e privado, que culmina na sua autodestruição.

Em “Entre o passado e o futuro”, Hannah Arendt (2009) destaca que compreender o que aconteceu é buscar uma reconciliação da mente com a realidade, mas a mente por si só é incapaz de operar este processo. Somente o pensamento pode promover essa reconciliação, buscando promover a superação da realidade ideológica pela realidade fenomênica. Mas a realidade fenomênica só pode ser visível “para o espectador que está de fora” (ARENDR, 2012, p.466).

Porém, não há critérios objetivos capazes de convencer a alguém que a realidade que eu detenho é mais verdadeira que a dele, pois a “objetividade é construída na própria subjetividade da consciência” (ARENDR, 2008, p.63). A realidade política, aquela na qual os homens constroem e habitam o mesmo espaço, requer ser uma realidade fenomênica e compartilhada por eles.

Argumentando contra o solipsismo cartesiano, que funda uma realidade de valor subjetivado pelo formalismo lógico, Hannah, em “A vida do espírito”, indica que, independente da perspectiva de realidade que os indivíduos se encontrem, fato é que realidade indica a aparência que sempre exigem expectadores e assim a realidade

depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como aparecemos para nós mesmos (ARENDR, 2008, p.63).

Assim, a autora parece indicar que uma realidade lógica ou solipsista é menos verdadeira que aquela comungada pelos demais entes. Poderá haver divergência de opiniões sobre o objeto, mas nunca dúvida quanto ao objeto em questão. Em vista disto, o terror total nunca poderá ser considerado uma emoção política, pois para tanto deveria assentar-se sobre o sentimento de uma realidade compartilhada, nunca na fragmentação do real fenomênico em direção ao real lógico.

Como indicado anteriormente, a própria estrutura do pensamento é dialógica, havendo uma abertura para a discordância do eu consigo mesmo. Não obstante, os resultados solipsistas do pensamento necessitam da

certificação da experiência, onde o senso comum possibilita a compreensão como senso de realidade (*realness*). Toda realidade inferida de forças lógicas não pode ser testada, pois a realidade não pode ser derivada (ARENDDT, 2008).

[...] a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu próprio significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade (ARENDDT, 2008, p.67).

A noção de senso comum, que a autora tomou emprestada na filosofia tomista, compõe o eixo conceitual para compreensão da filosofia política de Hannah Arendt, pois a política está baseada sob a forma da pluralidade humana e se constitui como relação (ARENDDT, 2004). É a partir do outro que se estabelece o erguimento do espaço público como mundo, “pois o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realizam os assuntos humanos não são expressão [...] da natureza humana, mas sim o resultado de algo que os homens podem produzir” (ARENDDT, 2004, p.36).

O mundo, como espaço público, indica a capacidade humana para agir. Ação entendida como força de principiar um evento de modo intencional, na qual o homem se revela como artífice. O mundo como artifício humano é, outra coisa senão, o espaço delimitado para a exposição das subjetividades e, enquanto tal, requer sempre o olhar alheio. Afinal, para cada sentido físico existe numa unidade formal correspondente a ser apreendida. O ser só se dá por meio da aparência, isto é, estão vulneráveis a perceberem o que existe e proporcionalmente são percebidos por aquilo que são (ARENDDT, 2008).

Indistintamente a ação implica a apresentação de si ao outro, porque também ambos se revelam. A ação é a revelação de uma subjetividade condicionada ao contexto e a partir dele se constitui como discurso ideológico

(leitura de mundo), mas que adquirir consistência apenas na presença de outros seres, pois “sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer” (ARENDDT, 2010, p.225).

É no discurso e por meio dele que o agente se revela. Um discurso em dissonância da ação é, indicado pela autora, como uma “mera conversa”, em que as palavras são empregadas engenhosamente em vista de um fim e tão logo ele se realize elas perdem seu efeito. Ao contrário, um discurso de sintonia é capaz de revelar o agente e a sua leitura de mundo.

Em todos os tempos a ação é capaz de fazer identificar os discursos consoantes estabelecendo um elo entre os indivíduos. Mesmo nos tempos sombrios, “a ação livre, capaz de destruir os regimes extremos, seria comandada de seu exterior e levada a cabo por homens que guardaram intacta sua capacidade de agir e de se indignarem” (BIGNOTTO, 2001, p.114-5).

Segundo Bignotto, a ação, na filosofia arendtiana, não assume relevância teórica apenas em vista de que os homens para se saberem livres necessitam da presença de outros, mas, antes, de que eles precisam de um espaço que lhes sejam comuns, isto é, que o mundo lhes seja concebido como uma realidade compartilhada.

Ora, existência humana, a partir das modalidades de habitar a si próprio, o outro e o mundo, é sentida e recepcionada como força condicionante do sujeito. Sendo o homem um ser que age condicionado a partir da teia das relações humanas, isto implica que o espaço público é um modo autêntico de vinculação humana. E isto é a solidariedade.

Conforme Comparato (2006) indica, a solidariedade é um princípio ético complementar que aglutina em si a noção de liberdade, igualdade e segurança. Ao destacar o altruísmo solidário o autor defende que sem esse espírito os outros três princípios apresentam-se de modo muito frágeis, pois exigem sempre que esses direitos sejam reconhecidos pelo outro.

Visto deste modo a solidariedade assume uma característica utilitária, ou seja, nos tornamos solidários porque é útil respeitar o outro em benefício próprio. A compreensão de solidariedade na filosofia política de Arendt transcende ao caráter utilitário que possa ter. Como destacamos em Bignotto, a solidariedade possui uma dimensão ontológica, sem a qual não é possível ter acesso ao “quem” é o homem (ARENDDT, 2008), numa acepção heideggeriana

de que o “ser enquanto presença é determinado pelo tempo” (HEIDEGGER, 2009, p.08).

Assim, a solidariedade pode ser compreendida como fundamento ontológico do espaço público, pois a mesma não se manifesta estruturalmente hierárquica. Ao contrário, pressupõe indivíduos relacionados numa realidade imanente. Sua identidade ontológica repousa sobre as dimensões: *epistemológica*, considerando o mundo uma realidade compartilhada pelos homens; *moral*, pois permite a identificação axiológica (e o seu contrário) entre os indivíduos; e, *política*, em vista do poder assentar-se em homens livres.

Nestes termos, somente a solidariedade pode ratificar-se como emoção política, capaz de afirmar o sentimento de pertencimento ao mundo. Ao contrário do terror total, que dissipa as individualidades e, por conseguinte o espaço público, a solidariedade afirma o sentido de estar no mundo e agir por amor a ele, na medida em que suplanta a solidão, como as mais “radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDDT, 2012, p.634).

Ao afirmar o sentimento de pertencimento ao mundo, ao contrário das experiências de isolamento e solidão, Hannah Arendt, formula o conceito de *amor mundi*. Para Adriano Correia, a autora

confia na capacidade do homem posicionar o amor do mundo acima do amor a si próprio, se reconhecendo no êxito do que é comum. O acordo que é a origem do poder seria, então, fruto da supremacia do amor ao mundo e viabilizaria, através da constituição de um mundo comum, a continuidade da comunicação entre os sujeitos (CORREIA, 2001, p.238).

Em termos gerais, o *amor mundi* é o sinal da incursão dos homens em um mundo comum, que herdaram um projeto no qual se tornam responsáveis pela subsistência do mundo e agem para salvá-lo quando for necessário (YOUNG-BRUEHL, 1997). O conceito por si só não traz um conteúdo programático, capaz de indicar os caminhos para uma efetiva condição de vida propriamente humana. O que a autora pretende indicar com o conceito de *amor mundi* é a existência um princípio ético. Conforme observou, em “O conceito de História – Antigo e Moderno”, é preciso haver uma ética capaz de lançar

luzes a todo empreendimento que os homens se propõem, com o objetivo de erradicar os elementos nocivos do totalitarismo que ainda insistem em sobreviver.

Ao comentar a crítica de Arendt à sociedade moderna, Correia (2001) destaca que a principal sequela dos regimes totalitários é a perda do sentimento de pertencimento ao mundo. Dela decorre a inversão entre o público e o privado, gerando a ascensão do social em detrimento das classes. A percepção de que elementos totalitários ainda se propagam em nossos dias levam-nos a crer que somente uma ética do amor ao mundo pode salvar os homens de sua própria futilidade.

O *amor mundi*, como princípio de ação política, reclama pela revisão dos nossos preconceitos políticos. Por pior que sejam os regimes políticos ou as polifonias democráticas “o perigo é a coisa política desaparecer do mundo” (ARENDRT, 2004, p.25), conforme intentado pelo totalitarismo.

As polifonias que emergem do espaço público são as forças vitais capazes de revelarem o comprometimento dos homens quanto à permanência e preservação do mundo. As polifonias democráticas são essencialmente tensões em vista dos interesses de classes que representam ideologicamente. A “tensão”, como característica da filosofia política arendtiana – como bem advogou Emery, funciona como um *operador hermenêutico*, em que “a articulação dos fatos [...] [ordenada] nesta ótica, isto é, de algo que rompe a cadeia causal, não se vincula a uma lógica previsível, extrapola a previsibilidade, ou seja, uma expressão fática de uma temporalidade lacunar (tempo humano)” (EMERY, 2006, p.103).

O *amor mundi* faz co-existir consigo mesmo a tensão, pois ela delinea-se a partir da pluralidade do espaço humano. Assim, os homens são capazes de estabelecer critérios de consolidação do espaço público, a fim de garantir os direitos da pessoa como ente jurídico, preservando a identidade moral e ressuscitando o indivíduo como sujeito da sua história.

O direito não se assenta mais sobre a naturalização dos homens. Pois,

[...] nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo [...] deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe,

ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa (ARENDDT, 2009, p.126)

Conclusão

Ao final desta exposição pretendemos reafirmar a necessidade do *amor mundi*, como um princípio ético capaz de estabelecer uma orientação aos homens. Não por um caminho positivo, demarcado por indicações programáticas; antes, uma eticidade capaz de resgatar nos homens sua capacidade de pensar, para além de qualquer conceito tradicional de certo e errado, e retomar por meio da compreensão a reconciliação com o mundo.

Definitivamente o terror total, mesmo que tenha deixado uma herança maldita para nossos dias, não pode ser admitido como uma emoção política. Quando da sua efetivação já não havia mais homens em pé de igualdade: pensantes, livres e agentes. A verdadeira emoção política é o sentimento de pertencimento ao mundo, como único fundamento capaz de erigir um corpo político legítimo e, por conseguinte, adequado para conjugar a pluralidade ideológica dos homens.

As reflexões de Arendt, na medida em que fazem uma crítica ao homem moderno, sobretudo em vista dos assaltos totalitários que ainda predominam em nossos dias, direcionam nosso olhar para o interior das relações humanas. Do centro axiológico da sua teoria política emerge a vitalidade de uma reflexão atual e ácida, pois cada vez mais as visões partidárias têm se revelado demagógica ou retrógrada frente à dignidade da política, seja pela falta de credibilidade nas representações políticas seja pela corrosão interna dos próprios partidos em vista da necessidade metabólica dos seus dirigentes.

REFERÊNCIAS

ARENDRT, Hannah. Totalitarismo. IN: **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 413-639.

_____. **O que é Política.** Trad. Reinaldo Guarany. 5.ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. O conceito de História: Antigo e Moderno. IN: **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 69-126.

_____. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. O pensar. IN: **A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar.** Trad. César Augusto R. de Almeida, Ant^o Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro, 2008. p. 17-240.

ALMEIDA TELES, Edson Luis de. As democracias herdeiras de regimes autoritários. **Philosophos: Revista de Filosofia**, Goiás; v. 11, n. 01, 2006. p.89-98.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. IN: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** MORAES, Eduardo Jardim de & BIGNOTTO, Newton (Org). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 111-23.

COMPARATO, Fábio K. **Os grandes princípios éticos em especial.** IN: **Ética, direito, moral e religião no mundo moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 520-81.

CORREIA, Adriano. O desafio Moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. IN: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** MORAES, Eduardo Jardim de & BIGNOTTO, Newton (Org). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 227-45.

EMERY PEREIRA, Geraldo A. A tensão como um operador hermenêutico para uma racionalidade política em Hannah Arendt. **Philosophos: Revista de Filosofia**, Goiás; v. 11, n. 01, 2006. p. 99-113.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a questão do pensamento**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HEUER, Wolfgang. Poder, violência, terror: la República Imperfeita y su peligros. IN: **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. DUARTE, Andre; LOPREATO, Christina & MAGALHAES, Marion Brepohl (Org). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p.71-82.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Estado eclesiástico e civil**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

YOUNG-BRUEL, Elizabeth. **Hannah Arendt: por amor ao mundo**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.