

Caderno de Leituras n.109

**Por uma ética
e uma política
da amizade**

Francisco Ortega

Nota da editora

Este ensaio foi originalmente publicado no livro *Ética e Cultura*, Danilo Santos de Miranda (Org.), São Paulo: Perspectiva, 2004, pp. 145-156. Agradecemos ao autor e aos editores da Perspectiva pela autorização para esta publicação.

É possível uma amizade neste lado do amor que poderia ser procurada e encontrada? Não falo mais do amor – essa palavra e suas convenções tornaram-se odiosas para mim. Mas é possível atingir uma amizade que seja mais profunda, até mesmo de uma profundidade sem limites e, no entanto, sem palavras, sem ideias?

Justine

Lawrence Durrell

Em um estudo já clássico sobre o declínio do homem público, o sociólogo Richard Sennett constatou que a sociedade contemporânea se caracteriza pela “tirania da intimidade”,¹ a qual se exprime numa vida pessoal desequilibrada e numa esfera pública esvaziada. Na atualidade estamos dominados pela crença de que a proximidade constitui um valor moral, o que nos leva a desenvolver nossa individualidade na proximidade dos outros. A ideologia da intimidade transforma todas as categorias políticas em psicológicas e mede a autenticidade de uma relação social em virtude de sua capacidade de reproduzir as necessidades íntimas e psicológicas dos indivíduos envolvidos. Com isso, esquecemos que a procura de autenticidade individual e a tirania política são com frequência dois lados da mesma moeda. É necessária uma distância entre os indivíduos para poder ser sociável. O contato íntimo e a sociabilidade são inversamente proporcionais. Quando aumenta um, o outro diminui; quanto mais se aproximam os indivíduos, menos sociáveis, mais dolorosas e fraticidas são suas relações. Sennett, que foi aluno de Hannah Arendt e reconhece a sua filiação nas suas análises, realça como a filósofa privilegiava uma “cálida impessoalidade” frente à debilidade que reside na procura de refúgio em uma subjetividade encapsulada e voltada para si. Apostar na impessoalidade é apostar em uma vida na exterioridade. Uma vida na exterioridade é uma vida disposta a admitir a diferença e aceitar o novo, o aberto, a contingência, o efêmero, o estranho. Fugir na interioridade à procura de duração, precisão, segurança, é um caminho sem saída que conduz

1 Cf. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, New York: W.W. Norton & Company, 1992.

à autodestruição narcisista. O exterior, o fora, constitui uma dimensão construtiva da existência.²

Essa mesma ideologia da intimidade tenta convencer-nos de que todos os “males” se devem à anonimidade, à alienação, à falta de comunicação. A filosofia da sociedade “íntima” é a “teoria da ação comunicativa”, onde todos os problemas se reduzem a problemas de compreensão causados pelas distorções da comunicação. Comunicação é o conceito básico da moderna teoria da sociedade. Diante do prestígio emancipatório da palavra, o *silêncio* é associado com um poder repressivo, turvos segredos, tabus entalados, covardia ou estupidez.³ “Nessa escola do comércio dos homens”, observa Montaigne, “notei amiúde um defeito: em vez de procurarmos tomar conhecimento dos outros, esforçamo-nos por nos tornarmos conhecidos e mais nos cansamos em colocar a nossa mercadoria do que em adquirir outras novas. O silêncio e a modéstia são qualidades muito apreciáveis na conversação”.⁴

Temos criado uma sociedade que incita à fala, especialmente à fala sobre o sexo, arcano de nossa identidade e intimidade, uma sociedade que vive nos últimos três séculos “uma explosão discursiva em torno ao sexo”. Somos capazes de pagar a determinados indivíduos

2 Cf. Richard Sennett, *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1990.

3 Cf. Jens Soentgen, “Don’t speak (No Doubt)”, In: Manfred Bauschulte, Volkhardt Krech, Hilge Landweer (Orgs.), *Wege-Bilder-Spiele. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jürgen Frese*, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 1999, pp. 271-277.

4 Michel de Montaigne, *Ensaíos*. Livro I, cap. xxvi, São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1972, p. 83.

para ouvirem-nos falar de nós mesmos, uma atividade tão lucrativa que leva alguns a “alugar suas orelhas.”⁵ É preciso buscar ilhas de silêncio no meio do oceano comunicativo, possibilidades de cultivar o silêncio como uma forma da sociabilidade, o refúgio de um simples não ter nada a dizer.

O preço que pagamos pela psicologização total da realidade social é muito alto: a perda da “civilidade”, que se exprime na capacidade criativa que todos os indivíduos possuem, sua condição de *homo ludens*, a qual precisa da distância para poder se realizar. Em sociedades com uma intensa vida pública, como acontecia na sociedade do Antigo Regime, o teatro e a rua mostram diversas semelhanças. Atuar, jogar e agir exigem a existência de convenções, de artifícios e de teatralidade. São sociedades que valorizam a distância, a impessoalidade, a aparência, a civilidade, a urbanidade, a polidez, a máscara, a teatralidade, o jogo, a ação, a imaginação e a duplicidade, ao invés da autenticidade, da intimidade, da sinceridade, da transparência, da unicidade, da personalidade, e da efusão do sentimento característico das sociedades cuja vida pública foi erodida. A teatralidade e a intimidade se opõem. Apenas sociedades com uma forte vida pública podem valorizar o jogo, a imaginação, a ação e a teatralidade. A procura de autenticidade psicológica torna os indivíduos inartísticos. A sociedade “íntima” rouba aos homens sua espontaneidade, sua faculdade de agir, enquanto começo de algo novo, sua vontade de ultrapassar limites e interromper processos

5 Cf. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, p. 14.

automáticos, de inaugurar e de experimentar. Essa capacidade política do ser humano precisa da distância, da diferença e da pluralidade, que a psicologização da sociedade anula.

Vivemos em uma sociedade que nos incita continuamente a “desnudar-nos” emocionalmente,⁶ que fomenta todo tipo de terapias, verdadeiras dramaturgias da intimidade. A consequência é a decomposição da “civildade”, entendida como o movimento aparentemente contraditório de se proteger do outro e ao mesmo tempo usufruir de sua companhia. Uma forma de tratar os outros como estranhos, pois usar uma máscara, cultivar a aparência, constitui a essência da civildade, como modo de fugir da identidade, e de criar um vínculo social baseado na distância entre os homens que não aspira ser superada. O comportamento civilizado, polido, exige um grande controle de si, já que não é coisa fácil conter-se e governar-se a ponto de não deixar transparecer nos gestos e na fisionomia as mais violentas emoções de sua alma.⁷ Essa faculdade de uma sociabilidade sadia e criativa, perde-se na sociedade “íntima”. A civildade torna-se incivildade, ou seja, essa habilidade tão difundida de incomodar o outro com o próprio eu, de lhe impor minha intimidade. A incivildade teria como consequências os comportamentos egoístas

7

6 O que torna nossa sociedade tão infantil, como reconheceu o cineasta Roberto Rossellini: “O mundo de hoje é muito inutilmente cruel. Crueldade é violar a personalidade de alguém, é colocá-lo em uma condição tal que chegue a uma confissão total e gratuita. Se fosse uma confissão visando um fim determinado eu o aceitaria, mas é o exercício de um *voyeur*, de um torpe, reconheçamos, é cruel. Acredito firmemente que a crueldade é sempre uma manifestação de infantilismo” (citado em Gilles Deleuze, no livro *Conversações*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 161).

7 Cf. Claudine Haroche, *Da palavra ao gesto*, Campinas: Papirus Editora, 1998, p. 25.

e narcisistas e o esquecimento do outro, bem como o desinteresse na vida pública que caracterizam nossa sociedade, o refúgio no privado e na interioridade à procura de uma autenticidade, uma natureza original perdida “antes que a arte tenha moldado nossas maneiras”, como se lamentava Rousseau, o mais impolido dos filósofos.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt reconhece em Rousseau o primeiro teórico da interioridade, a qual aparece como uma forma de resistência à introdução do social na esfera privada, a rebelião do coração contra a existência social. Rousseau é também o inventor do amor romântico, que, por ser extramundano, é anti-político, “talvez a mais poderosa das forças humanas anti-políticas”.⁸ Arendt critica o eu da interioridade, do amor romântico, a ideia de procurar a verdade sobre si no profundo de si mesmo, nas emoções, na sexualidade, no amor.

Se na atualidade o amor romântico se apresenta como o ideal sentimental hegemônico,⁹ isso acontece porque encarna o ideal que corresponde a nossa realidade anti-política, isto é, a de uma sociedade voltada para a interioridade na procura da verdade, do sentido,

8 Hannah Arendt, *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 254.

9 Em *Sem fraude nem favor*, Jurandir Freire Costa questiona a validade universal desse ideal emocional: “A meu ver, é extremamente difícil imaginar outros modos de auto-realização pessoal numa cultura em que o amor romântico se tornou sinônimo de praticamente tudo que entendemos por felicidade individual: êxtase físico e emocional socialmente aceito e recomendado, segurança afetiva, parceria confiável, consideração pelo outro, disponibilidade para ajuda mútua, solidariedade sem limites, partilha de ideais sentimentais fortemente aprovados e admirados, como a constituição da família e a educação de filhos, enfim, satisfação sexual acompanhada de solicitude, carinho e compreensão.” (*Sem fraude nem favor. Estudos sobre o amor romântico*, Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 101).

da autenticidade, da satisfação, e que contempla o mundo como sendo hostil a essa busca. A preocupação com o mundo, ponto central da política desde a Antiguidade, foi substituída na modernidade pela preocupação com o homem, a descoberta de si mesmo.¹⁰ Uma preocupação consigo que se traduz na atualidade na preocupação com a saúde e com o corpo, tornado *alter ego*.

Somente desenvolvendo novas formas de *amor mundi* no sentido arendtiano é que, a meu ver, podemos conceber alternativas a esse ideal, criar e recriar formas de relacionamento voltadas para o mundo, para o espaço público, tais como a amizade, a cortesia, a civilidade, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito. Todas elas dependem de uma publicidade, de um espaço de visibilidade capaz de iluminar os acontecimentos humanos, de um mundo comum que una ou separe os indivíduos, mantendo sempre a distância entre eles, condição da pluralidade. É nesse sentido que Hannah Arendt contrapõe a amizade à fraternidade no ensaio sobre Lessing em “Homens em tempos sombrios”, pois a amizade exprime mais a humanidade do que a fraternidade, precisamente por estar voltada para o público. Ela é um fenômeno político, enquanto que a fraternidade suprime a distância dos homens, transformando a diversidade em singularidade e anulando a pluralidade.¹¹ A fraternidade é, no fundo, uma forma de comunidade identificatória, na qual, na condição de irmãos, somos todos iguais.

10 Cf. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 142.

11 Cf. Hannah Arendt, “Sobre a Humanidade em Tempos Sombrios. Reflexões sobre Lessing”, In: *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 13-36.

A tradição do pensamento político ocidental se constitui no gesto de interpretar a esfera do político (da qual a amizade faz parte) em categorias pré-políticas, familiares ou domésticas. A “amizade econômica”, familiar, proposta por Aristóteles é, no fundo, anti-política, embora ele a imprima um caráter político. Ao caráter anti-político da filosofia política tradicional, isto é, ao uso de categorias pré-políticas para descrever relações políticas, corresponde uma percepção anti-política da amizade, por seguir o modelo familiar e doméstico. O amigo aparece nos discursos filosóficos da amizade na figura do irmão. Desde Platão e Aristóteles até Carl Schmitt, o amigo se apresenta como sendo o irmão, o parente ou o afim, como, por exemplo, no *Lísis* platônico: “Vós, se sois amigos um do outro, deveis ser aparentados (*oikeiotes*) entre vós por qualquer laço natural”¹²; ou em Montaigne: “É, em verdade, um belo nome e digno da maior afeição o nome de *irmão*; e por isso La Boétie e eu o empregamos quando nos tornamos amigos.”¹³ Sendo sempre interpretada em termos familiares, a relação de amizade reproduz, no fundo, uma forma de parentesco. Trata-se, portanto, de uma percepção filosófica da amizade, e não política, pois no olhar da *polis*, na experiência cotidiana de seus cidadãos, a amizade era uma relação política. Traduzi-la em metáforas familiares, como fazem os filósofos, conduz à sua despolitização. De Platão a Heidegger, o pretense movimento de politização da amizade é simultaneamente um ato de despolitização.

12 Platão, *Lísis*, Introdução, tradução e notas de Francisco de Oliveira, Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 221e.

13 Michel de Montaigne, “Da amizade”, *Ensaaios*, p. 96 [Grifos meus].

Assim como a fraternidade e o amor se apresentam como forças anti-políticas, Arendt também crítica a família e o parentesco como modelos de organização política. A sociedade moderna é definida pela autora como uma “administração doméstica coletiva”, um “conjunto de famílias economicamente organizadas”, uma “família sobre-humana”¹⁴, o que sugere um caráter profundamente anti-político derivado da compreensão da política segundo critérios familiares: “a ruína da política resulta do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família.”¹⁵

Em outras palavras, ao traduzirmos nossas formas de sociabilidade em metáforas familiares procurando albergue e fortificação, segurança num mundo inóspito e estranho através da formação de parentescos e analogias, suprimimos o potencial político contido nelas. A advertência arendtiana é clara, o preço do desejo de segurança e conforto mediante o estabelecimento de parentescos é a “perversão fundamental do político”, pois suprime-se a pluralidade, condição da política. Carl Schmitt denominou a sociedade contemporânea despolitizada como a “era da segurança”, percebendo que existe uma ligação entre segurança e despolitização assim como entre risco e política. Para os antigos, ser livre queria dizer poder se afastar da família e do lar, que era “não só o lugar em que os homens estavam dominados pela necessidade e coação, mas também, e em estreita conexão com isso, o lugar onde a vida era garantida, onde tudo estava pronto para satisfazer as necessidades vitais”. Ser livre quer dizer “estar disposto a arriscar a vida”, pois “somente podemos ter acesso

14 Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 38.

15 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 45-46 [Grifos meus].

ao mundo público, que constitui o espaço propriamente político, se nos afastarmos de nossa existência privada, e do pertencimento à família, a que nossa vida está unida”.¹⁶

Mas por que fazemos isso? Por que traduzimos nossas relações de amizade em relações fraternais? Isso decorre, sem dúvida, da inclinação a adaptarmos tudo o que se apresenta como distante e desconhecido ao que nos é próximo e familiar, por meio da formação de analogias. Por isso, as descrições mais enfáticas e emotivas das relações pessoais reproduzem relações de parentesco. Quanto mais significativa for uma relação, mais nos inclinamos a compará-la com relações familiares. Em muitas culturas, o aumento da intensidade afetiva na relação de amizade leva a sua substituição por uma relação familiar: o amigo passa a ser o irmão, como acontece nos discursos filosóficos da amizade. No fundo, trata-se de um medo à diferença, ao aberto e indeterminado, à experimentação, e de uma falta de imaginação.

A política é um risco, é difícil abandonar crenças, valores, tradições, sem saber o desenlace final, pois agir é um início que se define pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade, mas ao mesmo tempo uma chance, uma forma de sacudir as imagens e metáforas tradicionais, de experimentar e criar novas formas de vida. A noção arendtiana de *natalidade*, isto é, o nascimento, que constitui o pressuposto ontológico da existência do agir, só é realizável se sairmos da esfera da segurança e confrontarmos o novo, o aberto, o contingente, se aceitarmos o encontro

16 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, pp. 46, 73-74.

e o convívio com novos indivíduos, o desafio do outro, do estranho e desconhecido, sem medo nem desconfiança, como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e de redescrever nossa subjetividade, de recriar o *amor mundi* e reinventar a amizade.

Nesse contexto, cultivar um “*ethos* da distância”, introduzir uma distância em nossas relações não significa renunciar a nos relacionarmos, a nos comunicarmos. Trata-se, antes, de levar a sério a incomensurabilidade existente entre o eu e o outro, o que impede sua incorporação narcisista. Em outras palavras, não utilizarmos o amigo para fortalecer nossa identidade, nossas crenças, isto é, “o que somos”, mas a possibilidade de concebermos a amizade como um processo, no qual os indivíduos implicados trabalham na sua transformação, na sua invenção. Diante de uma sociedade que nos instiga a saber quem somos, a descobrir a verdade sobre nós mesmos, e que nos impõe uma determinada subjetividade, esse cultivo da distância na amizade levaria a substituir a descoberta de si pela invenção de si, pela criação de infinitas formas de existência.

A amizade é no fundo um “programa vazio”, outra denominação para uma relação ainda por criar, uma metáfora do aberto que pode substituir a família em nosso imaginário afetivo. Não se trata de negar a família como instituição, mas de mudar as políticas que a privilegiam às custas de outras formas de vida, de combater o monopólio que ela exerce sobre nosso imaginário emocional, e de deixar de pensar as relações de amizade em imagens familiares. Uma sociedade como a nossa, que concentra as fontes de segurança psíquica e de suporte material na família, dificulta a invenção de outras formas de vida. Somente um

deslocamento da ideologia familialista pode promover a variedade, a experimentação de formas de vida e de comunidade, e a multiplicidade de escolhas. Um deslocamento que deveria revitalizar o espaço público, recuperar a atratividade que este tinha antes da total familialização do privado. Diante de um ideal de felicidade (“o ninho como o melhor cantinho”) que não se reflete na vida de uma grande parcela da população, o que provoca inexoravelmente todo tipo de frustrações e insatisfações, talvez seja o momento de apostar em outras formas de sociabilidade como a amizade, que, não substituindo a família, possam coexistir com ela, e fornecer um apoio material, emocional e cognitivo que permita uma superação solidária dos riscos. Desse modo poderemos criar uma amizade sem intimidade, não voltada para a interioridade, a egologia, a antropofagia, a apropriação narcisista do outro, mas voltada para fora, para o mundo, pois na interioridade (e aqui vale a pena lembrar as palavras de Hannah Arendt), “o máximo que se pode fazer é refletir, mas não agir ou transformar alguma coisa”.¹⁷

A liberdade surge no espaço “entre” os indivíduos, como nossa autora ressalta reiteradamente, e esse “entre”, “espaço-intermediário”, é o mundo: “O lugar de nascimento da liberdade não é nunca o interior de algum homem, nem sua vontade, nem seu pensamento ou sentimentos, senão o espaço *entre*, que só surge ali onde alguns se juntam e só subsiste enquanto permanecem juntos. Existe um espaço da liberdade: é livre quem tem acesso a ele e não quem fica excluído do mesmo”.¹⁸

17 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 58.

18 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 113.

O mundo compartilhado, a esfera dos “assuntos humanos” é esse espaço entre os homens que deve ser mantido e que é suprimido nas relações de parentesco, na família e na fraternidade, ao anular a pluralidade, a singularidade e a liberdade.

Uma nova política e uma nova ética da amizade devem visar precisamente a encorajar essa vontade de agir, a recuperar um certo apelo iluminista à coragem de pensar de uma forma ainda não-pensada, de sentir e de amar de maneira diferente. Trata-se de elaborar uma política da imaginação que aponte para a criação de novas imagens e metáforas para o pensamento, a política e os sentimentos, e que renuncie a prescrever uma imagem dominante, pois isso significaria, no fundo, simplesmente substituímos um imaginário, que se tornou obsoleto, por outro.

No uso dos termos “irmandade” (*sisterhood*) ou “fraternidade” (*brotherhood*) – invocados com frequência por uma variedade de grupos: feministas, anti-racistas, homossexuais, anti-capitalistas, etc., para apelar à solidariedade e descrever vínculos entre os indivíduos que escapam da lógica instrumental e mercenária do capitalismo – subjaz uma idealização da vida familiar, a primazia das imagens familiares frente a outros vínculos baseados na livre escolha como a amizade. Por isso, devemos procurar alternativas a esse imaginário ortodoxo dos discursos da amizade, lutar por um novo “direito relacional” que não limite nem prescreva a quantidade e a forma das relações possíveis, mas que fomente sua proliferação.

A minha proposta é um convite a experimentar, a romper, a inaugurar, a imaginar o ainda não imaginado, a criar novas formas de vida e

de comunidade. Esta tarefa constitui uma forma de resistência política, pois a ação política se define também pela procura e fomento de novas formas de subjetivação, de imagens e modelos para pensar e amar. Vivemos em uma época de des-politização que exige uma re-invenção do político, entendido como o espaço do agir e da liberdade, da experimentação, do inesperado, do aberto, um espaço vazio, ainda por ser preenchido: a amizade como exercício do político. A amizade constitui uma nova sensibilidade e uma forma de perceber diferente, baseada no cuidado e na encenação da “boa distância”.

As chances de realizar uma ética e uma política da amizade são escassas. É sempre a mitologia familiar que percorre o imaginário relacional, fornecendo um complexo de significado social sumamente expressivo, dominante e unificador. A distância existente entre a imagem da família ideal e a realidade leva inevitavelmente a frustrações e insatisfações. A supervalorização da vida familiar deprecia outro tipo de vida, dificultando a vida fora da família, ao tornar outros lugares, onde as pessoas podem se misturar e viver juntas, parecer uma segunda opção numa sociedade constituída segundo uma ideologia familiarista. Enquanto a ideologia familiarista permeia nossas instituições, nossas formas de ser-com-os-outros, enfim, nosso imaginário emocional, político e relacional, uma ética da amizade terá poucas chances de realização. As oportunidades de cultivar a amizade fora do casamento são reduzidas, com frequência o cônjuge é o melhor amigo, ou os amigos (normalmente casais) são amigos comuns do casal, o que cria uma situação difícil em casos de separação; os indivíduos se encontram amiúde sozinhos e sem amigos.

A amizade é um fenômeno público, precisa do mundo, da visibilidade dos assuntos humanos para florescer. Nosso apego exacerbado à interioridade, a “tirania da intimidade” não permite o cultivo de uma distância necessária para a amizade, pois o espaço da amizade é o espaço entre os indivíduos, do mundo compartilhado – espaço da liberdade e do risco –, das ruas, das praças, dos passeios, dos teatros, dos cafés, e não o espaço de nossos condomínios fechados e nossos shopping-centers, meras próteses que prolongam a segurança do lar. Daí que um deslocamento da ideologia familialista e a correspondente reabilitação do espaço público permitiriam que uma estilística da amizade fosse um experimento social e cultural plausível. Intensificando nossas redes de amizade podemos reinventar o político. Cabe a nós aceitar o desafio de pensar a amizade para além da amizade mesma, de imaginar metáforas e imagens para nossas relações de amor e amizade, de usufruir o sabor doce dessa nova amizade.

Caderno de Leituras n.109

Por uma ética e uma política da amizade
Francisco Ortega

Coordenação editorial Luísa Rabello e Maria Carolina Fenati

Coordenação de arte Luísa Rabello

Projeto gráfico Rita Davis

Composto em Unb Pro e Arnhem

Edições Chão da Feira
Belo Horizonte, julho de 2020

Esta e outras publicações da editora estão
disponíveis em www.chaodafeira.com

Projeto Caderno de Leituras, nº 0699, aprovado no Edital 2017
oriundo da Política de Fomento à Cultura Municipal (Lei nº 11.010/2016).

Realização

unibh ›