

**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”,<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> “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”.<sup>4</sup>

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.”<sup>5</sup> 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,<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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”.<sup>8</sup> 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,<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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”<sup>12</sup>; 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.”<sup>13</sup> 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”<sup>14</sup>, 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.”<sup>15</sup>

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”.<sup>16</sup>

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”.<sup>17</sup>

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”.<sup>18</sup>

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](http://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** ›