

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LUCIDALVA PEREIRA GONÇALVES

AMIZADE, POLÍTICA E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES ÉTICAS: sobre a
construção do mundo contemporâneo como *Amor Mundi*

São Luís
2020

LUCIDALVA PEREIRA GONÇALVES

AMIZADE, POLÍTICA E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES ÉTICAS: sobre a
construção do mundo contemporâneo como *Amor Mundi*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
Stricto Sensu em Psicologia da Universidade Federal do
Maranhão (UFMA), na área de concentração: Psicologia,
linha de pesquisa História, Epistemologia e Fenômenos
Psicológicos como requisito para obtenção do Grau de
Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Olília Serra

São Luís
2020

LUCIDALVA PEREIRA GONÇALVES

AMIZADE, POLÍTICA E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES ÉTICAS: sobre a
construção do mundo contemporâneo como *Amor Mundi*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
Stricto Sensu em Psicologia da Universidade Federal do
Maranhão (UFMA), na área de concentração: Psicologia,
linha de pesquisa História, Epistemologia e Fenômenos
Psicológicos como requisito para obtenção do Grau de
Mestre em Psicologia.

Aprovada em ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior

Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Maria Olília Serra

Doutora em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa

Doutor em Psicologia Social
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

Doutor em filosofia
Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcantara

Doutor em Políticas Públicas
Universidade Federal do Maranhão

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Gonçalves, Lucidalva Pereira.

AMIZADE, POLÍTICA E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES ÉTICAS
: : sobre a construção do mundo contemporâneo como Amor
Mundi / Lucidalva Pereira Gonçalves. - 2020.

107 p.

Coorientador(a): Maria Olília Serra.

Orientador(a): Almir Ferreira da Silva Júnior.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, Sao
Luis, 2020.

1. Intersubjetividade. 2. Mundo Comum. 3. Philia. 4.
Prática Política. 5. Subjetividade. I. Serra, Maria
Olília. II. Silva Júnior, Almir Ferreira da. III. Título.

Dedico à minha família, à minha tia Vitória e também aos meus amigos, de ontem e de hoje... por cada pedacinho de si presente na constituição do meu ser.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por permitir a realização de mais uma etapa na minha vida acadêmica, e pelo aprendizado sempre edificante nos momentos em que a zona de conforto se desfaz em função da possibilidade de novos desafios, e da construção de novas fortalezas.

Aos meus pais, por serem o alicerce da minha vida: por cada sacrifício realizado com o propósito de registrar em cada filho a herança mais valiosa que poderiam legar, a educação.

Aos meus irmãos Dinalva, Luzinaldo e Lucinaura, pelo companheirismo de todas as horas e por sempre me incentivarem a prosseguir.

À minha sobrinha Yasmim, por ser tão especial e atenciosa, compreendendo sempre as razões que me levaram, no decorrer da vida acadêmica, a me abster de brincadeiras e momentos juntas para que eu pudesse estudar, ainda que a minha vontade fosse sempre de estar ao seu lado.

À minha tia Vitória, pelo cuidado e dedicação. Agradeço imensamente a acolhida e as preocupações dispensadas no período em que estive em sua convivência.

Aos meus colegas e amigos do Centro Universitário de Pinheiro (UFMA), em especial me refiro à Claudiane, Gilnaldo, Ana Gilmara e Adriano... pela parceria firmada, companheirismo construído nos anos da graduação e, sobretudo, pela torcida que aprendemos a ter uns pelos outros.

Ao meu querido orientador, prof^o Dr. Almir, pelo suporte acadêmico e pelos cuidados prestados no decorrer desta jornada. Sou muito grata por sua tão dedicada orientação!

À minha estimada coorientadora, prof^a Dr^a Maria Olília, pelo suporte teórico prestado neste período, e pelo acolhimento de cada encontro juntamente ao *Grupo de Estudos e Pesquisas em Hannah Arendt*.

Aos meus colegas e amigos de turma, pelas alegrias, angústias, tristezas e sorrisos compartilhados no decorrer deste mestrado acadêmico, em especial aos colegas Camila, Ana Paula, Raul, Katyuscia Karla, Thaís Carvalho e Samilly.

À Andreia, também colega e amiga descoberta no meio desta jornada acadêmica, por sua companhia tão acolhedora, cativante e prestativa.

Ao Macdowell, pela disponibilidade de cada momento e pela atenção acolhedora com que sempre nos recebeu na coordenação do mestrado, e atendeu às nossas solicitações.

À Universidade Federal do Maranhão (UFMA), por cada aprendizado.

Aos psicólogos Cedric Tempel e Camila Rayol, por cada encontro, por cada cuidado.

“A amizade não se deixa afastar da realidade, tal como o belo. E o milagre existe, simplesmente, no fato de que ela existe”

Simone Weil

RESUMO

A presente pesquisa de dissertação analisa o fenômeno intersubjetivo da amizade como experiência dotada de potencial político, uma vez que a livre discussão de ideias e o compartilhamento de opiniões viabilizam o contato com o diferente. Trata-se de uma prática onde o mundo nasce como *locus* privilegiado nas relações humanas, havendo a produção de subjetividades e, consequentemente, do modo de ser do si mesmo e do(s) outro(s). De acordo com Hannah Arendt, na qualidade política da amizade reside a responsabilidade com o *mundo comum*. Todavia, nessa perspectiva, a experiência intersubjetiva que define o encontro com o amigo se difere da relação intimista (definida pelos moldes da familiaridade ou fraternidade) que caracterizou a intensa privatização do espaço público na Idade Moderna. Para construção desta pesquisa, a metodologia utilizada é de caráter bibliográfico-qualitativo, empregando um modelo de investigação hermenêutico por compreender um procedimento que reconhece a pertença da humanidade à história como herança que se propaga na formação das subjetividades (e que permite compreender o sentido da amizade em seu vínculo com a tradição por remeter ao clássico conceito de *Philía*). Este trabalho se baseia na teoria filosófica e política de Hannah Arendt e na literatura especializada nos estudos sobre amizade, com destaque para Francisco Ortega e Livia Godinho Nery Gomes. Com Arendt, a amizade se apresenta sob a denominação de *Philía Politique*, e em seu sentido embrionário contempla a relação dialógica com o outro e a pertença da humanidade ao mundo que se interpõe *entre* os homens.

Palavras-chave: *Philía*. Subjetividade. Prática Política. Intersubjetividade. Mundo Comum.

ABSTRACT

This master's thesis analyzes the intersubjective friendship phenomenon as an experience with a political potential, once free talk and sharing opinions enable a communication between different discourses. It is a kind of practice where the world represents a privileged locus in human relationships, with subjectivities production and, consequently, the way of being oneself and other (s). According to Hannah Arendt, in political quality of friendship, it lies responsibility with a common world. However, in this perspective, the intersubjective experience in friends encounter, it is different from the kind of intimate relationships (defined by the molds of familiarity or fraternity), that characterized the intense privatization of public space in Modern Age. For this research construct, methodological character used is the bibliographic-qualitative method, employing a hermeneutic research model by understanding a procedure that recognizes human belonging to History as an inheritance that propagates subjectivities formation (and that allows to understand the meaning of friendship in its connection with tradition, by referring to the classic concept of *Philía*). On the other hand, it is also a phenomenological model when is conceiving friendship as a phenomenon, as it presents itself to the Conscience. This thesis is based on the philosophical and political theory of Hannah Arendt and on the specialized literature in friendship studies, with emphasis on Francisco Ortega and Livia Godinho Nery Gomes. With Arendt, friendship is presented under the name of *Philía Politique*, and in its embryonic sense, it contemplates the dialogical relationship with the other and the belonging of humanity to the world that stands between men.

Keywords: *Philía*. Subjectivity. Political Practices. Intersubjectivity. Common World.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 ITNERÁRIOS METODOLÓGICO, EPISTEMOLÓGICO, PESSOAL E BIBLIOGRÁFICO	13
3 O ADVENTO DA SUBJETIVIDADE MODERNA E A DESERTIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS: A <i>PHILÍA</i> COMO UM LEGADO PARA O SENTIDO POLÍTICO DO HOMEM.....	23
3.1 O advento da subjetividade e a alienação moderna do homem em relação ao mundo ..	26
3.2 A <i>Vita Activa</i> e o triunfo do <i>animal laborans</i> : a sociedade de consumo, a desertificação das relações intersubjetivas e o isolamento dos sujeitos.....	29
3.3 Do amor como conceito à <i>Philía</i> como fim: a polissemia na semântica da amizade	35
3.3.1 Alteridade e familiaridade nos discursos tradicionais da amizade.....	37
3.3.2 Do amor como <i>Charitas</i> à <i>Philia Politique</i>	42
4 FRATERNIDADE EM TEMPOS SOMBRIOS: TOTALITARISMO, IDEOLOGIA E A REDUÇÃO DE SUBJETIVIDADES À CATEGORIA DE INIMIGO OBJETIVO....	48
4.1 Fraternidade e esfera social: a fusão das esferas privada e pública	51
4.2 As sociedades de massa e a emergência do Totalitarismo.....	57
4.3 Os campos de concentração e a redução de subjetividades à categoria de inimigo objetivo	62
5 COMPREENSÃO, PSICOLOGIA SOCIAL E A EDIFICAÇÃO DO MUNDO COMO MORADA: O SOCIAL E A FORMAÇÃO DE SUBJETIVIDADES ÉTICAS	72
5.1 O <i>sensus communis</i> na contemporaneidade: compreensão e diálogo com a tradição	74
5.2 A Vida do Espírito (o pensar, o querer e o julgar) e a Psicologia Social: desafios na formação de sujeitos na era publicitária	78
5.3 A Psicologia Social e a Edificação do Mundo como Morada: Caminhos para Interpretação da Amizade como <i>Amor Mundi</i>	85
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS.....	99

1 INTRODUÇÃO

Um dos fenômenos primários a marcar a ascensão da Idade Moderna corresponde ao advento do sujeito individual enquanto sujeito do conhecimento. A dúvida metódica de René Descartes (o *de omnibus dubitandum est*) inaugurou um novo momento para a cientificidade, colocando o sujeito pensante (racional e consciente) no centro do conhecimento. Conforme destacado por Hannah Arendt (2010, p. 354) “[...] trata-se do jogo da mente consigo mesma, jogo esse que ocorre quando a mente se fecha contra toda a realidade e ‘sente’ somente a si própria”. A subjetividade surge, portanto, e se coloca como objeto do saber, transformando o homem em base epistemológica a edificar um novo mundo. A emergência dessa noção do sujeito racional (*o cogito ergo sum*) ocorreu paralelamente a outros eventos que transformaram a modernidade em um período que rompe com modos tradicionais da ordem social, edificando um mundo regido pela técnica e pela cientificidade.

Na perspectiva arendthiana de entender a Idade Moderna, o advento da dúvida cartesiana culminou na inversão entre *Vita Contemplativa* e *Vita Activa*, inaugurando, com isso, um novo percurso no qual a humanidade conduziria a sua história. O homem passou a confiar de modo mais significativo no engenho de suas próprias mãos, tornando o *agir* (e não o *contemplar*, isto é, a experiência do eterno) o fator necessário para o alcance do conhecimento e da verdade. A *Vita Activa*, concebida pela filósofa a partir de três atividades fundamentais (a *ação*, a *obra* e o *trabalho*), provocou a emergência de um novo movimento no mundo. Por meio da *obra* o homem fez surgir novos instrumentos, dando possibilidades à instrumentalização do mundo e à Revolução Industrial. A atividade do *trabalho* tivera, a partir de então, as condições propícias para ocupar a posição mais alta na hierarquia das atividades da *Vita Activa*, quando a mecanização e a otimização da produtividade transformaram os modos de trabalho e o consumo no mundo moderno.

As novas exigências na manutenção e organização do sistema de produção e consumo foram somadas à insurgência de mudanças políticas, sociais e econômicas, que nos levam a entender como a Idade Moderna conduziu a humanidade a um “[...] processo de crescente decomposição do espaço público, de privatização e des-politização” (ORTEGA, 2002, p. 103). Nesse período da história os Estados Modernos surgiram passando a interferir de modo mais direto na vida dos indivíduos, a família se tornou lugar de refúgio e proteção, espaço da afetividade e sinônimo de felicidade. A vida (*zoé*) passou a ser encarada como o *Bem Supremo* a ser conservado, resultando assim num desinteresse pela política. Como

consequência disso, a *amizade* passou a ser encarada como *fraternidade*, unindo os sujeitos sob a perspectiva de uma igualdade familiarista¹ sem abertura para o diferente. A subjetividade, nesse sentido, se contrapôs ao social, passando a encarar a atividade laboral, a vida em seu processo biológico (*zoé*) e o espaço da privacidade como modos de sua afirmação.

A inversão entre *Vita Contemplativa* e *Vita Activa* não transformou os seres humanos em habitantes do mundo. Pelo contrário, ao se tornarem habitantes do universo os homens se deslocaram para o interior do próprio *self*, perdendo o vínculo com o *mundo comum* como também com a própria Terra. Assim, o isolamento dos sujeitos no espaço privado e a perda da capacidade para o diálogo com o outro conduziram a nova configuração do Ocidente à sua consequência mais expressiva: a emergência dos regimes totalitários, tal como o nazismo na Alemanha e o stalinismo na União Soviética. Para Arendt (1989), o totalitarismo representa um novo tipo de formação política, a qual não possui antecessores históricos e se distingue também das tiranias. Uma das principais características desses regimes é a promoção de uma ideologia e a justificação de suas ações em função dela. No caso do nazismo, a ideologia propagava a supremacia da raça ariana, a repressão e eliminação de outras formas de vida, outras expressões de subjetividade. A ideologia no totalitarismo divide o mundo em duas forças hostis, que se colidem em função da dominação global. Com isso, o uso da violência e do terror passam a ser justificados como modos de combater as forças que se opõem ao regime político. O terror se transforma em estratégia para promover a lealdade ao governo, sufocando a discussão das ideias ao gerar uma paranoia de medo e, igualmente, fortalecer o isolamento dos sujeitos.

Com a finalidade de salvar a si mesmos, os indivíduos tornaram-se capazes de transformar seus amigos em inimigos, sustentando a atmosfera da desconfiança, do medo e do esvaziamento do espaço público. Nesse contexto, *de que modo poderíamos conceber a amizade enquanto proposta política que vincula os sujeitos ao mundo comum, resgatando o senso de comunidade no processo de subjetivação dos indivíduos? Que contribuições a concepção da amizade como prática política pode trazer para o desafio de ressignificação do espaço público? Em que medida a amizade se constitui uma experiência intersubjetiva que privilegia o outro em sua própria condição de alteridade na esfera pública? E de que modo o conceito de amizade pode nos levar a uma articulação da Psicologia para a Política na perspectiva de*

¹ O termo “familiarista” é uma expressão utilizada por Francisco Ortega e atualizada por pesquisadores como Lúvia Godinho Nery Gomes. Nas palavras do primeiro, “nossa sociedade possui um caráter familiar, nossas instituições estão permeadas, saturadas, da ideologia familiarista”. Cf. ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002, p. 159.

pensar o universo das relações intersubjetivas na contemporaneidade? Na tarefa de problematizar as consequências da configuração contemporânea de mundo, por vezes somos remanejados às memórias e experiências do passado na intenção de iluminar a possibilidade de um novo início.

O caminho para tanto inevitavelmente parte do elo perdido entre tradição e contemporaneidade, cujas origens nos remetem às mudanças que caracterizaram a Idade Moderna. Conforme observado por Ortega (2000, p. 25), “para Arendt, o fio de Ariadne que nos unia à tradição foi cortado definitivamente, não existindo a possibilidade de reconciliação”. Entretanto, suas palavras, longe de apontar um desprestígio da filósofa frente ao passado, evidenciam o diagnóstico da sociedade contemporânea, que se percebe desorientada e não mais encontra bases sustentáveis para fundamentar seus juízos. No âmbito político, a moderna “ciência política” inspirada em Max Weber fora criticada por seu caráter de “avaliabilidade”², desprovida, portanto, da função orientadora em relação à *práxis* humana. Surgira, portanto, uma espécie de renascimento da antiga “filosofia prática” nas décadas de 1960 e 1970, cujos pensadores se inspiravam na filosofia política de Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.) pela relação estreita que mantinham entre a filosofia e a prática. Situada entre esses pensadores, Hannah Arendt identificou na *ação* (uma das atividades pelas quais concebeu a *Vita Activa*) a condição por excelência da vida política, entendendo-a como *bios praktikós* ou *bios politikós*, meio no qual os homens revelam sua verdadeira identidade aos outros.

A exemplo da antiga *pólis* grega (em que a revelação dos sujeitos ocorria pela ação e pelo discurso) e em oposição ao mundo totalitário, nosso *mundo comum* deve ser compreendido como o espaço da pluralidade humana. Isso pressupõe a compreensão de que somos na condição de que somos *ser-com-outros*. Resgatar o sentido da política nos leva ao compromisso de entender o *mundo comum* como “a nossa morada”, e a liberdade como o fenômeno que ocorre na convivência humana. Assim, ao assumirmos a responsabilidade por essa “morada” somos conduzidos ao cuidado com o outro em virtude de um cuidado maior, o *Amor ao Mundo*. Esse senso de responsabilidade anunciado pela filósofa, ao repercutir no âmbito das ciências enquanto modo de direcionamento dos saberes produzidos, nos instiga a pensar em como atribuir aos modos de subjetivação contemporâneos o cuidado com o *mundo comum*. Nesse propósito a Psicologia (por se ocupar fundamentalmente do sujeito: sua *psyché*, seu comportamento e sua cognição) se insere neste trabalho enquanto ciência capaz de suscitar modos de *ser-no-mundo* e *com-os-outros* definidos pela relação entre pensamento, ação e

² Cf. BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 229.

hospitalidade. Trata-se, por sua vez, de atravessar o fenômeno da amizade com uma perspectiva diferente de como a Psicologia em geral aborda a temática, porém não menos importante quando consideramos que o exercício ético dos sujeitos se constitui como problema diretamente relacionado ao domínio da Psicologia Social.

Situada entre os fenomenólogos, Arendt acumulou influência de grandes nomes da fenomenologia, como Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1883-1969). A originalidade de seu pensamento em relação aos seus mestres está na compreensão que fizera da relação entre teoria filosófica e prática política, tomando como ponto de partida a experiência vivida com os fenômenos políticos contemporâneos. Para a Psicologia, a Política pode ser entendida como forma de controle ou resistência das subjetividades, o que parece inevitável situar as práticas do cientista de um lado (do controle) ou de outro (da resistência). No século XX, de acordo com Barros e Josephson (2007, p. 460) “os saberes ‘psi’, [...] encarnados na figura dos médicos psiquiatras, tornaram-se aliados em torno das estratégias para controlar e chamar à ordem a massa pobre e miscigenada”. Em favor de ideais eugênicos e higienistas, a pluralidade passou a ser interpretada como sinônimo de ameaça, característica humana que deveria ser aniquilada do mundo compartilhado. Como modo de combater medidas que aniquilam formas-de-vida, e igualmente pensar a superação das hostilidades que atravessam a relação entre as ciências e o homem comum, este trabalho enfatiza a relevância da compreensão para a construção de um novo modo de *ser-no-mundo*, que priorize o diálogo e o esclarecimento.

Com base nesse propósito pretende-se no decorrer desta pesquisa articular Psicologia (Social) e Política, apontando que a produção de subjetividades éticas se desdobra na edificação de um mundo como “morada”, onde a liberdade se traduz na intersubjetividade que vincula os sujeitos ao *mundo comum* em um sentimento de amor e responsabilidade pelo mesmo. Com isso, intenciona-se apresentar a Psicologia como ciência cuja relação com a Política se desdobra em ações provocadoras de modos de subjetivação contemporâneos, por sua vez distintos da subjetividade do homem moderno: interiorizado e recluso à esfera privada. Nesse sentido, pensar o fenômeno da *amizade* enquanto experiência intersubjetiva baseada na teoria política de Hannah Arendt, apresenta à Psicologia um modo de interpretar o humano em sua relação de construção da esfera social enquanto espaço da *pluralidade*, e que a subjetividade se faz e se refaz pela característica de *ser-junto* na existência.

2 ITNERÁRIOS METODOLÓGICO, EPISTEMOLÓGICO, PESSOAL E BIBLIOGRÁFICO

Os caminhos adotados para investigação da temática proposta possibilitaram responder aos problemas levantados, e, igualmente, cumprir os objetivos que se relacionam a esse propósito. Para tanto, este trabalho teve acesso a uma vasta produção acadêmica, tanto no tocante ao modo como o objeto de pesquisa se constrói no pensamento de Hannah Arendt, como também a partir das informações coletadas de publicações científicas pesquisadas e selecionadas. Com base nestas últimas fora possível identificar categorias comuns ao modo de conceber o fenômeno da amizade, as quais possibilitaram a elaboração de um quadro conceitual para compreender como o fenômeno tem sido discutido no âmbito das ciências.

Assim, seguindo os parâmetros de uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, este trabalho considera as observações de Lima e Miotto (2007), cujos critérios estabelecidos, conforme apontados a seguir, possibilitaram selecionar as principais obras utilizadas e demais produções teóricas investigadas:

- a) **Parâmetro temático:** A proposta norteadora desta pesquisa buscou analisar o fenômeno intersubjetivo da amizade como prática política de ressignificação do espaço público no mundo contemporâneo e manifestação do *Amor Mundi*.
- b) **Parâmetro linguístico:** Obras publicadas em português, inglês e, no caso dos trabalhos acadêmicos selecionados a partir do estado da arte realizado, também em espanhol.
- c) **Principais fontes:** nosso objeto de estudo é abordado com base em fontes teóricas selecionadas (principais livros, capítulos de livros, artigos, dissertações e teses).
- d) **Parâmetro cronológico:** Obras de Hannah Arendt publicadas a partir de 1989, publicações de seus comentadores a partir de 2001, trabalhos acadêmicos (artigos, dissertações e teses) dos últimos dez anos (2009-2019) em nível internacional e dos últimos 4 anos (2005-2008) em nível nacional.

A pesquisa bibliográfica, de acordo com Lima e Miotto (2007, p. 38), representa uma prática que “[...] implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório”. Em sincronia ainda com as considerações elencadas por Gil (2002, p. 44) entendemos que ela “[...] é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”.

Trata-se de um procedimento de análise dos dados teoricamente expostos, que para interpretar o fenômeno da amizade se faz auxiliado pelo método hermenêutico-filosófico, por este nos conduzir a estabelecer um diálogo com a tradição, indispensável à compreensão do significado da amizade, estando ele radicado ao antigo conceito de *Philía*. De acordo com Hans-Georg Gadamer (1998, p. 58) a “[...] estrutura da compreensão que se encontra na base da hermenêutica “[...] possui [...] as características de algo como um ‘pertencimento’ à tradição”. Seu significado semântico nos liga a dois conceitos principais: *Tradition* (entrega, transmissão) e *Überlieferung* (*überliefern*: transmissão e *liefern*: prover, entregar). Enquanto intérpretes construímos um diálogo, uma ponte de transmissão da mensagem legada por consciências históricas, e a partir dela encontramos a base de sustentação na qual se assentam novos inícios capazes de edificar o mundo fenomênico³.

Inaugurar novos inícios interfere no modo como nos relacionamos e nos reconciliamos com o *mundo comum*. Considerando que para Arendt (1993) a compreensão consiste no modo por meio do qual aprendemos a lidar com a realidade em permanente mudança e variação, compreender significa “reconciliar-se”: é por meio da compreensão que aprendemos a nos reconciliar com o mundo (o qual nascemos como estrangeiros) e aprendemos a nos sentir em “casa” no mesmo. O compreender tem para a filósofa a qualidade de representar um “modo de ser”, de se projetar na existência: “é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho [...]” (ARENDT, 1993, p. 39). Nesse processo de reconciliação somos direcionados a acolher a mensagem que a experiência transmite, e voltar o “olhar” da consciência “às coisas elas mesmas”. Como intérpretes, traduzimos e transportamos o que é comunicado pela experiência, compreendendo em uma relação dialógica com as consciências históricas o que se propaga como um legado e se realiza na experiência humana.

No âmbito das nossas relações intersubjetivas, cada vez mais interconectadas, a cisão entre tradição e contemporaneidade tem se tornado cada vez mais expressiva transformando o *mundo comum* num espaço de hostilidades e agressividades frente à alteridade que se apresenta atualmente na forma de conservadores e progressistas. Em geral, a acolhida da diferença costuma ser encarada como uma tarefa difícil, indiscutivelmente perpassada por rivalidades, o que torna sempre a questão da alteridade uma problemática a ser revisitada em uma constante busca pelo “saber conviver” com o diferente. Enquanto estudante de Filosofia e

³ Nesta pesquisa toda hermenêutica acompanha as considerações fenomenológicas que a teórica política apresentou (e daquilo que se relaciona ao tema abordado), não havendo, necessariamente, anulação entre hermenêutica e fenomenologia.

sua relação com as Ciências Humanas, formada pela Universidade Federal do Maranhão no curso de Licenciatura em Ciências Humanas com habilitação em Filosofia sempre acreditei no potencial da área de humanidades para promover transformações significativas no âmbito de nossas relações humanas. Lembro com uma certa nostalgia dos meus primeiros anos universitários, período em que a novidade do ensino superior fez nascer dentro de mim um otimismo meio utópico, me fazendo acreditar que de uma forma meio “mágica” poderíamos mudar o mundo.

Por traz desse posicionamento utópico havia na verdade o sentimento de quem acompanhava com confiança os desdobramentos políticos de uma época marcada pela expansão das universidades públicas no Brasil. Era o sentimento de quem viu chegar às regiões mais longínquas o ensino superior público, e, nesse contexto, sentiu em “si mesma” (como também assistiu de perto no relato de seus colegas) as mudanças positivas que a universidade trouxe para nossas vidas, e para o modo como nós nos projetamos na existência, em nossa relação de *ser-com-os-outros*. A universidade se transformou aos poucos em um lugar *comum*, espaço de aprendizados, do compartilhamento de novas experiências e igualmente um lugar onde muitos sentiam atenuar os desamparos existenciais de vidas condicionadas pelo trabalho exaustivo. Participar desse mundo de significados fez se desenvolver dentro de mim, entre outras problematizações o questionamento quanto ao desenvolvimento da subjetividade e a influência que as ideias, as emoções e as relações sociais apresentam nesse processo de constituição de nosso *vir a ser*, e igualmente para o desenvolvimento ético do sujeito.

Assim, meu ingresso no mestrado em Psicologia se fez motivado pela possibilidade de pensar a questão da subjetividade a partir de uma interface entre a Filosofia e a Psicologia. Todavia, minha proposta inicial consistia em responder inquietações particulares: uma forma de comprovar uma possível maior eficácia de uma teoria mais moderna (a ética de Baruch de Spinoza) frente as heranças consagradas pela ética clássica, de modo mais específico a ética de Aristóteles (filósofo com quem trabalhei na monografia), no tocante ao modo como conduzimos nossas ações. Porém, quando na vida em particular experimentamos a legitimidade do novo e queremos, por isso, externar ao mundo suas benfeitorias, assim pensamos muitas das vezes de maneira individual, sem, contudo, nos darmos conta que na cisão entre tradição e contemporaneidade, nossa pequenez se torna desnuda frente às dimensões que toma a proporcionalidade de seus efeitos. Feliz é aquele que não tarda em perceber que a vida interior tem mais vitalidade quando transcendemos as imersões particulares que nos tornam tão cheios de nós mesmos, e nos dirigimos ao mundo com o propósito de fazer da pequenez de nossa existência uma relação de responsabilidade e compromisso com o Mundo-da-Vida.

Experimentei situações na vida, e igualmente acompanhei na mesma época, na relação com outras pessoas, circunstâncias que me instigaram a refletir sobre as consequências advindas da ruptura entre o velho e o novo. Nessa época, as hostilidades em nosso país cresciam no horizonte das relações intersubjetivas, e igualmente as estranhezas de assistir emergir uma onda reacionária, condenando as ciências, defendendo costumes tradicionais na perspectiva de conter avanços científicos e a promoção de políticas públicas. De repente vi aquele mundo de aprendizados, o qual acompanhei se expandir, enfrentar as ameaças que as ciências em geral têm enfrentado com os “tempos sombrios” atuais. A vontade de retomar uma deficiência conceitual deixada em meu trabalho monográfico (o conceito de amizade) se ascendeu nos encontros de orientação acadêmica juntamente às conversas com meu estimado orientador. Qual função exerce a amizade no desafio de orientar a humanidade em direção ao *Bem Viver*? E de que modo a amizade pode influenciar a constituição da subjetividade contemporânea no processo de pensarmos a sua formação a partir de uma relação de responsabilidade e compromisso com o mundo compartilhado?

Entre discursos “terraplanistas” e “anti-vacinas” uma mensagem em específica, proferida no meio das massas reativas, me chamou atenção em determinado momento e tem acompanhado o desenvolvimento deste trabalho até então: “A mulher sábia, edifica sua casa”... Sim, isso é verdade! Mas a sua casa é o “mundo”, esse mundo de herança simbólica, espaço da pluralidade no qual projetamos a nossa existência e nos constituímos enquanto *ser-com-os-outros*. Longe então de fazer menção a dogmas ou doutrinas religiosas, faço referência ao legado deixado por Hannah Arendt, que entre outros saberes nos ensinou que devemos transformar o mundo em uma espécie de “casa”, um “abrigo”, e que o cuidado com essa “casa”, que é comum a toda forma-de-vida, atravessa inevitavelmente o cuidado com o outro. Todavia, no que tange ao tratamento estabelecido com a alteridade, é importante pensarmos as nossas relações a partir de uma perspectiva de alcance que ultrapasse os limites da familiaridade do *oikos*. Sendo assim, de que modo, então, pensar o *mundo comum* (enquanto espaço da diferença) considerando a alusão ao significado do termo “morada”? Quando consideramos que a etimologia do termo *Ethos*, do qual deriva a palavra Ética, nos remete ao significado da “casa” (*oikos*) enquanto símbolo da cultura⁴, que abriga a *Vida do Espírito*, é possível perceber a amplitude que o significado do termo apresenta. Assim, se por um lado o *oikos* nos conduz à ideia de familiaridade, proximidade e espaço de proteção, por outro também pode nos trazer a lembrança da pluralidade cultural que define o nosso Mundo-da-Vida.

⁴ Cf. LIMA VAZ, H. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 39-40.

Em meio a esse paradoxo que permeia o universo do conceito “casa” (*oikos*), qual outra experiência senão a amizade pode ilustrar em si as qualidades distintas da proteção e da agonística? Por carregar consigo essa dualidade, a experiência da amizade é discutida neste trabalho buscando desvelar os vínculos que estabelecemos com a alteridade. Nesse desafio, intenciono orientar o restabelecimento de nossos elos com o *mundo comum* (perdido na Era Moderna), e para tanto considero a perspectiva de abordagem fenomenológica e existencial, a partir da filosofia da existência de Hannah Arendt. A questão da subjetividade se apresenta, nesse contexto, a partir de uma relação devidamente fundamentada entre a Psicologia e a Filosofia Política. Espero, entre outros propósitos, buscar iluminar caminhos para pensarmos a constituição de uma intersubjetividade menos agressiva, mais dialógica e hospitaleira, e, com isso, contribuir para que futuramente possamos ver reascender a esperança que tomou forma há dez anos atrás no âmbito das ciências, ao se expandir e fazer parte da vida de tantos brasileiros.

Nessas circunstâncias, tomando por base os métodos bibliográfico e hermenêutico-filosófico, o desenvolvimento desta pesquisa prosseguiu obedecendo três etapas distintas, a saber: a) *levantamento e seleção de bibliografia*; b) *compreensão dos textos*; e, por fim, c) *resultados e síntese hermenêutica*.

Durante a fase de *levantamento e seleção de bibliografia* fora possível identificar as obras de Hannah Arendt, e de seus comentadores, que melhor contribuíram para as reflexões acerca da temática em questão, como também realizar o estado da arte para selecionar artigos, dissertações e teses. Todas as obras utilizadas foram identificadas a partir de leitura rápida para reconhecimento do material bibliográfico, seguida de uma leitura exploratória para seleção da bibliografia utilizada. Nesse sentido, o referencial teórico contou com a obra “A Condição Humana” de Hannah Arendt enquanto principal obra utilizada, tendo por base ainda as obras “O que é a Política”, “Origens do Totalitarismo”, “Homens em Tempos Sombrios” e “A Dignidade da Política” da filósofa. Além das referidas obras, a bibliografia contou também com a literatura especializada nos estudos arendthianos, e de maneira mais específica, faço referência à Elisabeth Young-Bruehl, Sylvie Courtine-Denamy, Jon Nixon, Francisco Ortega, Adriano Correia, Odílio Alves Aguiar e Fábio de Abreu Passos. Além disso, fora realizado o estado da arte nas bases de dados eletrônicos do Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), para identificação de trabalhos acadêmicos (levantamento bibliográfico por meio de leitura rápida) sobre a temática, e posterior seleção (leitura exploratória de sumários, resumos, introduções e conclusões) de artigos, dissertações e teses.

De modo mais detalhado, o processo de levantamento bibliográfico das publicações acadêmicas se realizou em março de 2018, sendo atualizada em agosto de 2019, janeiro e agosto de 2020. Durante a realização do estado da arte foram selecionados 17 artigos nas plataformas “pepsic”, “indexpsi” e “scielo” e um total de 4 dissertações e 5 teses selecionadas do “catálogo de teses e dissertações (CAPES)”, da “biblioteca digital da USP” e da “boise state university theses and dissertations”. O período utilizado compreendeu um intervalo de tempo de 10 anos (2009-2019) e os descritores utilizados para refinar a pesquisa corresponderam aos termos “amizade”, “subjetividade” e “política” e, posteriormente, na pesquisa mais recente (agosto de 2020), “amizade” e “psicologia da amizade”. Como critérios de inclusão foram selecionadas as produções que apresentavam a palavra “amizade” no título e nas palavras-chave.

Tabela 1: Distribuição da produção segundo critérios linguísticos

Periódicos Capes (2009- 2019)	Português	Inglês	Espanhol	Total
Artigos	16	0	1	17
Dissertações	4	0	0	4
Teses	3	2	0	5

Dos artigos selecionados em português, 3 deles foram produções da pesquisadora Livia Godinho Nery Gomes em parceria com Nelson da Silva Júnior. Percebendo que a referente pesquisadora publica artigos acerca da amizade desde 2005, período de publicação da sua dissertação de mestrado, foi elaborada mais uma pesquisa bibliográfica com o propósito de rastrear as produções acadêmicas brasileiras sobre a temática nesse período. Dessa vez o intervalo de tempo compreendeu os anos de 2005 a 2008 e, assim, foram encontrados mais 7 artigos em português nas bases de dados da “pepsic” e do “scielo”, 5 dissertações e 3 teses encontradas no “repositório institucional da UFSC”, no “repositório institucional da UFRN”, na “biblioteca digital da PUC do Rio de Janeiro” e na “biblioteca de teses e dissertações da PUC de São Paulo”. Com base nos dados de ambas as pesquisas, é possível verificar uma redução na produção brasileira de dissertações e teses sobre a temática, mantendo-se constante apenas a publicação de artigos, se comparadas as produções dos 4 anos correspondentes ao período de 2005 a 2008, e os 10 anos (de 2009 a 2019) da pesquisa anterior.

Tabela 2: Distribuição da produção conforme critério linguístico

Periódicos Capes (2005-2008)	Português
Artigos	7
Dissertações	5
Teses	3

A etapa de *compreensão dos textos* iniciou-se com uma pergunta prévia: “o que é a amizade?” Na procura pelas respostas adotei uma postura crítico-reflexiva ao me aproximar das obras e demais trabalhos selecionados, obedecendo um procedimento hermenêutico, de modo que o exercício do compreender se movesse como possibilidade autêntica de atualização pelo que fosse transmitido em minha tarefa de intérprete. Sob a forma de linguagem, a tradição comunicada coexistia entre o passado e o presente, possibilitando à interpretação ultrapassar os limites da descrição literal de uma experiência passada, ao transformar novamente o texto comunicado. Nessas circunstâncias, observei atravessar no horizonte das minhas interpretações uma diversidade conceitual que abrigava várias construções normativas, identificando como um legado na história uma herança aristotélica-ciceroniana, cuja relação com a contemporaneidade poderia ser anunciada sob a forma do sentido expresso no conceito de *Amor Mundi*, tal como pensado por Hannah Arendt.

Ainda na tarefa de intérprete percebi os preconceitos originários das primeiras leituras cederem espaço à autenticidade de novas percepções, legitimadas pela leitura crítico-reflexiva. Era o resultado de uma disposição de abertura à alteridade presente nos textos, sem caracterizar, contudo, uma entrega que anulasse o meu horizonte de percepção e recepção. Na tarefa de interpretar estava a possibilidade de reconciliação com o desconhecido presente sob a forma de linguagem escrita, capaz de tornar ambígua a relação (de familiaridade e estranheza) entre o intérprete e o texto. A reconciliação ocorre quando o próprio exercício do compreender conduz à superação dessa ambiguidade, dando início à atualização de sentido ao que fora legado pela tradição. Na expectativa de trazer à luz essa atualização, a etapa seguinte, de *resultados e síntese hermenêutica*, buscou elencar as descobertas conceituais da análise, assim como redigir um novo texto capaz de desvelar o sentido que advém dessa “fusão de horizontes” entre os textos analisados e a minha própria condição de intérprete.

A análise dos dados permitiu observar o tema da amizade ser abordado em diferentes perspectivas, atravessando as construções normativas quando consideramos a presença de produções acadêmicas que abordam o fenômeno a partir da tradição, como também de novos discursos que teorizam o fenômeno a partir de problemas ético/políticos contemporâneos. Na tabela seguinte estão destacadas algumas categorias recorrentes nos

trabalhos analisados, sendo possível identificar maior ênfase para a amizade como relação agonística (envolvendo o deslocamento do familiar em um movimento de abertura para a diferença), como fenômeno que envolve produções de subjetividades, hospitalidade, comprometimento com o outro, solidariedade, respeito, diálogo e interesse pela opinião do outro. Além dessas ideias, apareceram em número significativo a compreensão da amizade como forma de resistência aos modos de exclusão favorecidos pelo capitalismo, assim como ao poder político.

Tabela 3: Categorias identificadas nos trabalhos selecionados

Categorias	Nº de trabalhos
O outro como “outro eu” (reprodução da tradição) e/ou intimidade (afinidade)	8
Relação agonística: deslocamento do familiar	25
Prática política distinta da fraternidade (críticas à tradição)	8
Prática que se distingue do amor romântico	11
Semântica polissêmica	20
Experiência intersubjetiva (produção de subjetividades no contato com o outro)	25
hospitalidade, comprometimento com o outro e solidariedade	24
Relação da “boa distância” (respeito, diálogo e interesse pela opinião do outro)	25
Formas de resistência aos modos de exclusão do capitalismo e ao poder político	19
Experiência que nos retira do isolamento e da solidão	18

No que tange aos trabalhos da Psicologia, é comum o fenômeno da amizade aparecer como um relacionamento significativo para o desenvolvimento social, emocional e cognitivo dos sujeitos⁵, assim como para melhorias na qualidade de vida, saúde e desenvolvimento de habilidades sociais⁶, sendo enfatizada a importância da amizade para desenvolver o autocontrole, a confiança, o companheirismo, a segurança emocional, entre outras características. No que tange à dimensão política da amizade para a Psicologia Social, sua discussão aparece em alguns trabalhos (entre eles, dos já destacados pesquisadores Livia Godinho Nery Gomes e Nelson da Silva Júnior) enfatizando haver nos discursos tradicionais da amizade uma forte inclinação para práticas homogêneas, e consequentemente propõem os autores uma desarticulação do fenômeno com as concepções clássicas de fraternidade, intimidade e da percepção do amigo como “outro eu”. Em relação aos autores mencionados, direta ou indiretamente, apresentam o contínuo da cisão entre perspectivas progressistas e conservadoras que atravessam a nossa contemporaneidade. Essa cisão se torna ainda mais

⁵ Cf. SOUZA, L. K.; HUTZ, C. S. Relacionamentos pessoais e sociais: amizade em adultos. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 2, p. 257-265, 2008.

⁶ Cf. SOUSA, D. A.; SANTOS, E. C. Redes sociais e relacionamentos de amizade ao longo do ciclo vital. **Rev. Psicopedagogia**, Aracaju, v. 28, n. 85, p. 53-66.

evidente quando consideramos que na tabela 3 é possível observar uma quantidade de trabalhos equivalente entre aqueles que discutem a temática por meio de referências da tradição (ou que enfatizam as afinidades, a experiência de intimidade e de bem-estar sem necessariamente fazer menção às suas origens clássicas), e os trabalhos que apresentam críticas ao entendimento da amizade como fraternidade, intimidade e que priorizam a semelhança na presença do amigo (o que segundo os discursos contemporâneos estaria diretamente associado à tradição aristotélica-ciceroniana).

Apontar caminhos para superar as barreiras impostas por essa cisão entre tradição e contemporaneidade, a qual repercute nas hostilidades entre conservadores e progressistas, me conduziu a adotar como problema central de pesquisa a seguinte questão: *Como entender o fenômeno intersubjetivo da amizade como prática política de ressignificação do espaço público e manifestação do Amor Mundi no mundo contemporâneo?* A resposta para essa pergunta nasce como resultado do percurso realizado no decorrer dos capítulos, e, por isso, o objetivo geral consiste em analisar o fenômeno intersubjetivo da amizade como prática política de ressignificação do espaço público no mundo contemporâneo e manifestação do *Amor Mundi*, para entendermos a perspectiva contemporânea de conceber a *amizade*.

O primeiro capítulo tem por objetivo identificar a polissemia do termo *amizade*, relacionando-a com o conceito *Philía*, o qual carrega o sentido de relação interpessoal vinculada às heranças tradicionais das contribuições de Aristóteles (384-347 a.C.), filósofo cujo pensamento atribui à *bios politikós* (o *ser-com-os-outros*) o sentido da felicidade, ao mesmo tempo em que mantém a *familiaridade* (e a figura do outro como “outro eu”) enquanto prática/discurso que se mantém na semântica da amizade. O capítulo segundo, por sua vez, objetiva problematizar o processo de despolitização do espaço público na Idade Moderna, evidenciando a fraternidade (*Phrater*) como manifestação intersubjetiva baseada no ideal de igualdade-intimidade que floresceu com o surgimento da sociedade intimista, passando a caracterizar a amizade como experiência cujos vínculos com a alteridade se tornam minimizados. Por fim, o terceiro capítulo apresenta como objetivo articular a relação entre Psicologia Social e Política, considerando uma reflexão sobre a amizade como experiência intersubjetiva e prática política capaz de reestruturar os laços com a esfera pública em nosso processo de subjetivação.

Pensar o fenômeno da amizade a partir da filosofia da existência de Hannah Arendt nos conduz a conceber a experiência da intersubjetividade no horizonte da pluralidade do mundo público como *bios praktikós* ou *bios politikós*, fazendo florescer no *espaço-entre* os homens a *Philía Politique* tal como denominou a filósofa. Inspirada na tradição ética

aristotélica, soube encontrar no passado o fundamento de um novo *télos* para a *práxis* humana, empregando-o na orientação de um novo início ao mesmo tempo em que se opôs ao sentido familialista que a tradição por séculos carregou na semântica da amizade. Assim, a partir das reflexões de Arendt (2010), nasce uma ética *da distância* ou um *ethos hospitaleiro* que conserva o mundo compartilhado (a esfera em que circula os assuntos humanos) como representação da liberdade. Nesse mundo compartilhado, a amizade aparece baseada no *respeito* e na *faculdade de julgar*, unindo os sujeitos por vínculos que se distinguem de uma intersubjetividade intimista e da apropriação narcísica do outro, que ocorre quando o concebemos tão somente como um “outro eu”.

3 O ADVENTO DA SUBJETIVIDADE MODERNA E A DESERTIFICAÇÃO DAS RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS: A *PHILÍA* COMO UM LEGADO PARA O SENTIDO POLÍTICO DO HOMEM

“O que é, de fato, a amizade senão uma proximidade tal que dela não é possível fazer nem uma representação nem um conceito? Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como ‘algo’. Não se pode dizer ‘amigo’ como se diz ‘branco’, ‘italiano’ ou ‘quente’ – a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito”. Giorgio Agamben. *O amigo*.

O advento da subjetividade na Era Moderna está associado a eventos que definiram um período de ruptura com a tradição. A emergência desse período no século XVII testemunha o desenvolvimento autônomo da ciência enquanto constituição singular de um saber aperfeiçoado progressivamente pela técnica. Nesse contexto, a subjetividade ganhou status de paradigma, transformando-se na fonte da verdade e no ponto de referência a levantar um novo mundo. Para Hannah Arendt (2010), dentre as descontinuidades do mundo moderno (e a única que não poderia ser evitada) está a inversão das posições entre a *Vita Contemplativa* e a *Vita Activa*: “a inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar que, daí por diante, passou a ser a serva do agir como havia sido a *ancilla theologiae* a serva da contemplação da verdade divina na filosofia medieval e a serva da contemplação da verdade do Ser na filosofia antiga” (ARENDT, 2010, p. 364). Por *Vita Contemplativa*, a pensadora da política se referiu à experiência do eterno, almejada pelo filósofo, cuja realização se relaciona aos problemas de ordem metafísica e se contrapõe às demais atividades humanas, que no máximo poderiam se relacionar com a imortalidade.

A imortalidade, diferente da eternidade, significa a experiência de continuidade no tempo; uma espécie de experiência que busca superar a morte “nesta Terra” e “neste mundo” com realizações que perpetuam na memória da humanidade o nome daqueles que as efetivaram. A eternidade, ao contrário, “[...] só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens” (ARENDT, 2010, p. 24). A inversão de posições entre a *Vita Contemplativa* e a *Vita Activa* conduziu, segundo a filósofa, ao primado da *Vita Activa* que, uma vez correspondendo à soma das atividades e capacidades com que o homem se move no mundo, acompanhou o advento da subjetividade e as consequências desse fenômeno para a humanidade. A subjetividade se configura como processo decorrente da introspecção, fenômeno caracterizado pelo interesse cognitivo da consciência em relação a si mesma: “agora, o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa perecibilidade para outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo” (ARENDT, 2010, p. 366).

Na concepção de Arendt (2010) o homem moderno permanece no mundo, mas não se sente habitante dele. Suas reflexões quanto a esse fenômeno, segundo Almeida (2009), estão relacionadas à apropriação que a filósofa fizera das contribuições de Agostinho de Hipona (354-430 d. C.), filósofo medieval cujo pensamento a teórica da política associou à negação cristã do mundo. Para os cristãos, a vida humana é considerada imortal e se contrapõe ao mundo, entendido como passageiro. Porém, se uma das características da Era Moderna é sua ruptura com a tradição, de que maneira a perspectiva cristã de conceber a mundanidade inspirou o abandono do mundo pelo homem no período moderno? Para o cristianismo os assuntos humanos e o corpo político perdem sua relevância frente ao significado da vida, e, com isso, homens e mulheres, uma vez habitando o mundo, não sentem que suas vidas pertencem ao mesmo, mas sim à eternidade. Arendt observa, com isso ser possível estar no mundo e não se sentir “em casa” nele, o que o transforma em deserto para quem escolhe a eternidade como morada. Nesse sentido, para a filósofa, a razão pela qual a vida se afirmou como *Bem Supremo* na modernidade está no fato de que a inversão de posições entre *Vita Contemplativa* e *Vita Activa* aconteceu no contexto de uma sociedade cristã, precedendo as mudanças que caracterizaram a Era Moderna. Assim, a principal característica do novo período da história da humanidade é “[...] a alienação em relação ao mundo” (ARENDT, 2010, p. 316).

Esse fenômeno (a alienação moderna do homem em relação ao mundo) é explicado por Arendt (2010) a partir de três eventos principais: a descoberta da América pelos navegadores, a Reforma Protestante por Martinho Lutero e a invenção do telescópio por Galileu Galilei. Na concepção da filósofa é da congruência desses três eventos que surge o pensamento subjetivo da modernidade, cujo advento remete à dúvida metódica de René Descartes (1596-1650) como sua maior representação. Dito de outro modo, o *cogito ergo sum* representou o ápice para o surgimento da introspecção, fazendo o homem se preocupar apenas consigo mesmo, tendo no “Existo” a expressão da certeza situada no seu próprio interior. Em outras palavras, uma vez que a existência humana se transformou na única certeza tangível aos homens, então o desinteresse pelo espaço público e pelos feitos humanos passou a ser a característica singular do novo contexto histórico⁷. O pensamento de Arendt visa, então,

⁷ É importante observar que para muitos filósofos, como Kant, Diderot e Voltaire (representantes do Iluminismo), por exemplo, a modernidade é marcada por uma compreensão de mundo que aposta no triunfo da razão, prometendo entre outras realizações o esclarecimento, o aperfeiçoamento moral e a emancipação política. O desencantamento moderno estaria direcionado, portanto, em relação ao mundo “imóvel” e dominado pela supremacia da Igreja na Idade Média. Cf. SILVA, Elivanda de Oliveira. Alienação e subjetivismo: a renúncia do amor renascentista pelo mundo. In: MORAES, Dax (ed.). **Princípios**: revista de filosofia. Natal: EDUFRN, 2018, p. 219. Entretanto, para a filósofa judia, essa realidade não atende à expectativa de uma sociedade de massas. Para Hannah Arendt um dos principais fatores a caracterizar o fenômeno das massas é a alienação do homem em relação ao mundo, o que a impulsionou rastrear as origens desse processo. Em virtude desse propósito apontou no prólogo

reconstruir a pertença da humanidade ao lugar das suas histórias e realizações, o que direcionou as reflexões da filósofa ao que denominou de *Amor Mundi*.

Embora Hannah Arendt não tenha feito maiores explanações quanto a sua compreensão acerca desse conceito, para muitos estudiosos o *Amor Mundi* constitui um dos conceitos fundamentais a sintetizar seu pensamento, e enfatizam se tratar do sentimento de pertença e responsabilidade dos homens pelo mundo. De acordo com Jorge Grespan (2006)⁸ é por seu caráter “fugidio” e “relutante” que poucos filósofos se dispõem a problematizar o tema do *amor*, acrescentando, contudo, que há filosofias direcionadas “para ele” ou “por ele” sendo esse o caso de Hannah Arendt. Para compreensão da subjetividade do homem contemporâneo, pensar a sua constituição no horizonte de nosso exercício ético-político implica considerar as projeções relacionais que estabelecemos junto ao outro, assim como a primazia de nossa relação de amor ao mundo, nosso habitat artificial.

Se por um lado a subjetividade se constitui a partir de uma interioridade particular, por outro sua formação também atravessa os laços que construímos por nossa radicalidade de *ser* indissociável do Mundo-da-Vida. Diante disso, a reflexão que se desdobra nestas linhas enfatiza o tema do amor sob uma perspectiva baseada em nossa mundanidade (realidade de ser *no* e *do* mundo), e, por isso, revestida pelo significado que a amizade apresenta em nosso processo de subjetivação. No pensamento de Arendt a amizade aparece como fenômeno público, capaz de nos fazer estabelecer laços movidos por um sentimento de responsabilidade pelo *mundo comum*, cuja interpretação corresponde ao sentido do *Amor Mundi*. Trata-se de uma reflexão que apresenta o amor pelo mundo como algo radicalmente diferente do amor em sua acepção romântica; esta última, por sua vez, indicada pela filósofa como sentimento anti-político ou anti-mundo. Considerando o exposto, quais implicações a perspectiva arendthiana sobre a mundanidade apresenta para problematizarmos a subjetividade do homem moderno e para pensarmos os seus desdobramentos na contemporaneidade? De que modo o *Amor Mundi* se inscreve em nosso processo de subjetivação e no tratamento que estabelecemos com o Mundo-da-Vida?

Responder essas questões direciona nossas reflexões às influências que a filósofa tivera em relação ao mundo velho. Isso nos permite associar o *Amor Mundi* ao sentido político

da sua obra “A Condição Humana” que o objetivo do livro é “[...] rastrear até a sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para si mesmo”. Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 7.

⁸ A referência feita à Jorge Grespan faz menção ao prefácio que o autor escreveu ao livro “Hannah Arendt: ética e política”, tese de doutorado de Eugênia Sales Wagner. Cf. WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

de um antigo conceito grego: o conceito de *Philía*, embrionário da denominação contemporânea de amizade. Neste capítulo, objetiva-se identificar a *Philía* como conceito polissêmico, que carrega em sua semântica o sentido da relação interpessoal baseada na igualdade e na diferença. Com isso, pretende-se observar que com Arendt, sob a denominação de *Philía Politique*, a ideia de intersubjetividade se apresenta inspirada no sentido da *bios praktikós* ou *bios politikós*, tradicionalmente entendida como vida política compartilhada no *mundo comum*. A partir de então, busca-se ressaltar como as raízes do passado pressupõem a visão antropológica do homem como *ser-com-os-outros*, distinta da noção de subjetividade do homem contemporâneo, mas capaz de auxiliá-lo no desafio de descobrir nas ideias do passado a iluminação e abertura de um novo início.

3. 1 O advento da subjetividade e a alienação moderna do homem em relação ao mundo

Os eventos que determinaram a ruptura da Idade Moderna com a tradição desencadearam consequências distintas para a humanidade, as quais tomadas em conjunto conduziram à alienação do homem em relação ao mundo, *lócus* construído e edificado pelas realizações humanas (fatos, eventos e ideias) que ao se transformarem em elementos tangíveis, na forma de registros históricos, livros, leis e expressões artísticas, se torna condicionante da existência humana⁹. A chegada à América por meio de mapas, cartas de navegações e outros instrumentos (como o uso de símbolos) promoveu “[...] o apequenamento do globo e o distanciamento da relação das pessoas entre si e também entre o homem e seu ambiente”

⁹ “A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. [...] O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”. Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, 2010, p. 10-11. Arendt foi devedora das reflexões heideggerianas sobre “mundo”, e assim também do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, para formular o significado de “pluralidade”, isto é, a condição fundamental para exercer a vida política. Segundo as contribuições de Heidegger o mundo corresponde ao horizonte no qual se constitui a finitude humana, uma espécie de *lócus* onde o *Dasein* vive e se realiza enquanto um ser lançado. A compreensão do mundo em Heidegger se distingue, portanto, de uma tradição filosófica a qual interpretava o mundo como uma substância, de modo mais específico a tradição cartesiana (a *res extensa*). Para ele, o mundo enquanto *res extensa* corresponde apenas a um modo de ser determinado, o qual ignora a noção de *Dasein*, o homem enquanto um projeto lançado no mundo. Para Heidegger, o *Dasein* “[...] não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ele se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo estar em jogo seu próprio ser”. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 11 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 38. Nessa perspectiva, tanto o mundo sem o homem perde o significado de mundo e o homem sem mundo não há como ser entendido enquanto homem. Dessa forma, entende-se de que modo o conceito fenomenológico de mundo em Heidegger influenciou a compreensão de Arendt, ao conceber o mundo como espaço da artificialidade humana, condicionada pelo homem, ao mesmo tempo em que é condicionante de sua própria existência.

(SILVA, 2018, p. 220). A Reforma Protestante, por sua vez, provocou a desapropriação de propriedades que pertenciam à Igreja Católica como também à migração de pessoas do campesinato para as regiões urbanas, expondo-as às situações de pobreza e exclusão. Por fim, a invenção do telescópio promoveu descobertas em relação ao universo que fizeram o homem moderno desacreditar da capacidade dos sentidos humanos em conhecer e compreender a realidade. Conforme destacado por Silva (2018, p. 220), “[...] todos esses eventos, à sua maneira, resultaram na criação de um mundo alheio às experiências e sentimentos humanos, o que resultou na perda de um lar, uma morada, que garantisse aos homens certa estabilidade em um mundo em constante transformação”.

A perda de confiança na capacidade dos sentidos conhecerem a realidade conduziu aos poucos a humanidade à introspecção. Esse fenômeno, descrito no capítulo VI da obra *A Condição Humana*¹⁰ de Hannah Arendt, fora radicalizado por Descartes, cujas contribuições conceberam o sujeito como um Eu pensante, no qual o *cogito* lhe concede a credibilidade de ser concebido como o sujeito do conhecimento, tornando a sua existência a base epistemológica do saber¹¹. Esse Eu pensante se separa, portanto, das experiências amparadas pelos sentidos (de suas paixões, cultura e mundo) e se refugia “[...] no *lócus* que, diante de tantas incertezas constituía-se como o único refúgio, cujos processos eram dignos de crédito. Esse *lócus* é o interior do homem” (PASSOS, 2008, p. 71). No que tange ao pensamento de Arendt, Maurizio Passerin d’Entrèves (2001, p. 24) citado por Silva (2018, p. 221) assegura que

[...] o aumento da dúvida Cartesiana levou a uma condição que ela chama de “alienação do mundo”, a perda de uma experiência comum e de um mundo compartilhado por ação e palavra em benefício do mundo privado da introspecção. Ao dar primazia às experiências de um sujeito isolado, a idade moderna dotou a subjetividade com o poder de determinar a realidade, ao custo, no entanto, de tornar esta realidade um assunto puramente privado. Além disso, rejeitando o pressuposto de que a realidade pode ser apreendida verdadeiramente através dos sentidos, a idade moderna perdeu a confiança na aparência, pois para Arendt, assim como para Hegel,

¹⁰ Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

¹¹ Com Descartes a interioridade se torna a única certeza que possuímos, transformando o “eu” como substância pensante e a subjetividade como a fonte da verdade. Para fundamentar o novo saber o filósofo procedeu colocando em dúvida o conhecimento advindo dos sentidos. “Passemos então aos atributos da alma, e vejamos se há alguns que estejam em mim. Os primeiros são alimentar-me e andar; mas, se é verdade que não tenho corpo, é verdade também que não posso andar nem me alimentar. Um outro é sentir; mas também não se pode sentir sem corpo: além do quê, pensei sentir outrora várias coisas durante o sono, que reconheci ao despertar não ter de fato sentido. Um outro é pensar; e noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele é despreendido de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir. [...] Ora, eu sou uma coisa verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa. [...] O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. Cf. DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução Maria Emantina de Almeida de Almeida Prado Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 46-48.

a realidade se manifesta em aparências, o que significa que a idade moderna perdeu a confiança na realidade (ENTRÈVES, 2001, p. 24 *apud* SILVA, 2018, p. 221).

Se a alienação moderna do mundo conduziu o sujeito à desvalorização das experiências sensitivas e se o resultado desse processo fora a emergência da subjetividade com seu poder de transformar a realidade em sua volta num assunto essencialmente privado, então a Era Moderna acompanhou o surgimento de um modo de *ser-sozinho* ou *ser-isolado-em-si-mesmo*. Nesse processo, a preocupação com a vida individual passou a ganhar relevância até então desconhecida, vindo a ser tomada como *Bem Supremo*. Segundo Arendt (2010, p. 392),

o motivo pelo qual a vida se afirmou como ponto último de referência na era moderna e permaneceu como bem supremo para a sociedade moderna foi que a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacralidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la.

Na compreensão de Arendt (2010), por considerar imortal a vida humana o cristianismo inverteu a relação que o homem estabelecia com o mundo¹². Enquanto a antiguidade greco-romana buscava no mundo (considerado imortal e imperecível) a superação do processo cíclico da vida, os cristãos a conceberam como um princípio imortal, contrastando com o mundo o qual concebiam como passageiro e efêmero. Nesse sentido, se para os cristãos é a vida humana que carrega o sentido da imortalidade, e se nessa visão o mundo é desvalorizado em função da dignificação da vida, então, estar na Terra e no mundo representa para o cristianismo somente o princípio e a condição para adquirir a eternidade. A consequência da herança cristã na moderna afirmação da sacralidade da vida somada à fuga do homem da convivência com seus pares conduziu ao que nossa autora denominou de perda do amor Renascentista pelo mundo. Para Silva (2018), esse amor se refere à preocupação com a vida dos homens e sua relação com a atividade que desenvolvem no mundo, preocupação essa que havia ressurgido com a “cultura humanística” dos séculos XIV e XV nas cidades italianas¹³. Dito de outro modo “esse amor não é cristão e não tem uma conotação de romance, ao contrário, é público e é também o que os faz [...] sacrificar seus interesses particulares em prol da felicidade pública compartilhada pelos membros do corpo político” (SILVA, 2018, p. 225).

¹² Vanessa Silvers de Almeida observa que para Arendt o enaltecimento da atividade do trabalho na era moderna não advém do cristianismo, visto que na Idade Média havia o primado da *vita contemplativa*. Cf. ALMEIDA, Vanessa Silvers. **Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt**. 2009. Tese (doutorado da faculdade de educação da Universidade de São Paulo). Universidade de São Paulo: USP, 2009, p. 58.

¹³ Cf. GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Tradução Cecília Prada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996, p. 10.

3.2 A *Vita Activa* e o triunfo do *animal laborans*: a sociedade de consumo, a desertificação das relações intersubjetivas e o isolamento dos sujeitos

Mediante o exposto, a Era Moderna acompanhou a inversão na ordem hierárquica entre *Vita Contemplativa* e *Vita Activa*, conduzindo à perda da fé. De acordo com a filósofa política, “[...] a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre contemplação e ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos” (ARENDT, 2010, p. 362). Entender como esse processo culminou na inauguração de um novo contexto social e na desertificação das relações intersubjetivas conduz à compreensão de como a *Vita Activa* se desdobrou na Era Moderna. Para tanto, considera-se que por *Vita Activa* Arendt (2010) denominou três atividades fundamentais: o trabalho, a obra e a ação, atividades que se relacionam com o que a filósofa denominou por *Condição Humana*.

Para Arendt (2010), cada uma das atividades da *Vita Activa* representa uma das condições básicas pela qual a vida humana foi entregue ao homem na Terra. O *trabalho* representa a atividade que compreende ao processo biológico do corpo humano, envolvendo seu crescimento espontâneo, seu metabolismo e a garantia das demais necessidades vitais que visam manter a subsistência e a reprodução humana. A *obra* corresponde à atividade que resulta do artifício das mãos humanas e produz um ambiente artificial, totalmente diferente de qualquer ambiente da natureza. Por fim, a *ação* representa a atividade exercida diretamente *entre* os homens, cuja mediação ocorre pela linguagem, a qual cria as condições para a história, para a cultura e organização de ideias. A *ação* corresponde assim “[...] à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010, p. 8).

De acordo com Passos (2008), ao estabelecer a distinção entre as três atividades citadas, nossa autora identificou três condições humanas que lhes são correspondentes (a vida, a mundanidade e a pluralidade), compreendendo que na Idade Moderna a hierarquia entre as atividades da *Vita Activa* e suas respectivas condições humanas foram invertidas em relação ao modo como se faziam dispostas na Antiguidade. Assim, a atividade do trabalho para os antigos correspondia à esfera privada, sendo por natureza anti-política, “[...] onde o homem, na solidão da relação restrita com seu corpo, estava em contínuo processo para a manutenção de si mesmo como da sua espécie” (PASSOS, 2008, p. 75). A atividade da obra, embora efetuada pelos artesãos no isolamento conservava a aproximação com o mundo dos homens por fabricar um mundo artificial, e por isso, seria uma atividade apolítica. Já a atividade da ação seria a mais

digna de ser considerada política, por se realizar *entre* os homens livres no espaço público da *Ágora*.

Com a ascensão da Idade Moderna a atividade do trabalho se elevou ao nível mais alto na hierarquia das atividades da *Vita Activa*, o que teria sido precedido por uma breve estima do fazer e fabricar do *homo faber*. Segundo Arendt (2010), fora com a atividade da obra (característica distintiva do *homo faber*) que o homem viabilizou a revolução industrial, fabricando máquinas e instrumentos que fizeram do desenvolvimento tecnológico um paralelo auxiliador do progresso científico. Um novo sistema econômico, político e cultural ganhou desfecho nesse período, rompendo com as antigas formas de produção e modos de garantir a sobrevivência, e com isso, se estabeleceram as bases para o triunfo da atividade do *trabalho*¹⁴, sujeitando os homens a viverem em função das necessidades de sua sobrevivência. A partir de então o homem passou a ser compreendido como *animal laborans*, que nas palavras de Arendt (2010, p. 104), “[...] é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”. O seu deslocamento no mundo público passou a ser caracterizado e definido pelas relações de consumo, que passaram a ser estabelecidas pela nova ordem social. De acordo com Anthony Giddens (1991, p. 16),

a ordem social emergente da modernidade é capitalista tanto em seu sistema econômico como em suas outras instituições. O caráter móvel, inquieto da modernidade é explicado como um resultado do ciclo investimento-lucro-investimento que, combinado com a tendência geral da taxa de lucro a declinar, ocasiona uma disposição constante para o sistema se expandir.

Giddens (1991) também enfatiza que a rápida transformação social da modernidade não decorre essencialmente do capitalismo, mas sim do “impulso energizante” da nova e complexa divisão do trabalho. Como consequência dessa nova realidade os sujeitos são enquadrados em um sistema de produção mecanicista, na qual observamos as subjetividades, os corpos e as cidades sob controle, reproduzindo a condição de uma sociedade normalizada por tecnologias e pelo consumo desenfreado. Em outras palavras, os sujeitos foram incorporados a um novo sistema de produção de bens e consumo e a emergência desse sistema acompanhou o processo de alienação do homem no mundo, provocando a desvalorização da esfera pública. Segundo Arendt (2010, p. 49), “ao invés de ação, a sociedade espera de cada um

¹⁴ Nas palavras de Arendt “talvez nada indique mais claramente o irrevogável fracasso do *homo faber* em afirmar-se na era moderna que a rapidez com que o princípio da utilidade, a própria quintessência de sua concepção do mundo, foi declarado inadequado e substituído pelo princípio ‘da maior felicidade do maior número’”. Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, 2010, p. 320-321.

dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se [...]”.

De maneira semelhante ao modo como Arendt (2010) compreendeu a alienação do homem em relação ao mundo, para Stuart Hall (2006, p. 24-25, grifo do autor) “[...] a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de *individualismo*, no centro do qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade”. As mudanças ocorridas na modernidade libertaram o indivíduo de bases estáveis da tradição, porém o desafio de levantar um novo apoio ocorreu de forma paralela ao fenômeno da fluidez introduzida por uma sociedade de consumo¹⁵. Os homens passaram a buscar uma felicidade que se resume em consumir, “[...] o que ameaça a permanência do que quer que seja, inclusive o mundo” (PASSOS, 2013, p. 104). A concepção individualista do sujeito lhe retirou da ideia de *status*, classificação e posição determinadas por uma ordem divina do *ser*; por outro lado, viabilizou o surgimento do “[...] indivíduo isolado, exilado ou alienado, colocado contra o pano-de-fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal” (HALL, 2006, p. 32). A atividade do *trabalho* e o *animal laborans* passaram, portanto, a representar os valores individualistas e o esvaziamento das relações intersubjetivas dessa nova ordem social, desprovida do sentido político da atividade da *ação*.

Compreender a diferença entre as atividades do trabalho e da ação no pensamento de nossa autora conduz a observar a distinção que os gregos fizeram entre dois sentidos do termo vida, *zoé* e *bios*. Agambem (2007, p. 9) observa que a vida entendida como *zoé* correspondia à vida nua, “[...] exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios* [...] indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. Em outras palavras, a vida como *zoé*, não apresenta uma finalidade fora de si mesma, consistindo, portanto, num processo cíclico, cujo único objetivo é a sua

¹⁵ Zygmunt Bauman interpretou esse fenômeno a partir do conceito de “liquidez”. Para ele uma característica decisiva da modernidade é a sua capacidade de “derreter” sólidos (as antigas estruturas sociais, políticas e econômicas) com o propósito de construir novas estruturas sólidas (Estado, economia e sociedade). Entretanto, para o sociólogo em determinado momento da modernidade as estruturas sólidas da nova era, em função de novas transformações sociais (como a globalização e a individualização), intensificou o fenômeno de “derreter os sólidos”, dando origem à modernidade líquida. Assim, em suas palavras temos: “a tarefa de construir uma ordem nova e melhor para substituir a velha ordem defeituosa não está hoje na agenda — pelo menos não na agenda daquele domínio em que se supõe que a ação política resida. O ‘derretimento dos sólidos’, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas — os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro”. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 7.

preservação e a de sua espécie. Sua definição, nesse sentido, representa o *animal laborans*, cuja preocupação se resume em garantir suas necessidades e a fecundidade, se associando, por isso, ao consumo de materiais externos. Por outro lado, a vida compreendida como *bios* se constitui como a “vida de um alguém”, cuja característica é a sua capacidade de se singularizar, constituindo assim uma “vida qualificada”, isto é uma “forma-de-vida”.

Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma [...]. Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente *potência*. Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o próprio viver. Por isso – isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontrar-se -, o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediavelmente e dolorosamente destinada à felicidade. Porém isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (AGAMBEN, 2017, p. 13-14, grifo do autor).

Eis por que a vida como *bios* se constitui como um tipo de *práxis*, na medida em que a forma-de-vida se inscreve dentro de uma teia de relações intersubjetivas e na medida em que a promove. Nesta agir e falar qualificam a vida, a inscrevendo para além do ciclo vital. Com o fenômeno da introspecção e o triunfo da atividade do trabalho em relação às demais atividades da *Vita Activa*, observou-se emergir na Era Moderna uma supervalorização da vida concebida enquanto *zoé*. Para Agamben (2017), a oposição entre *zoé* e *bios* nas línguas modernas desapareceu gradualmente do léxico, restando um único termo (vida), sem apresentar mais nenhuma diferença substancial, para designar a *vida nua*. Como consequência desse fenômeno a política moderna (o poder estatal) se fundamentou tomando como referência a vida, vindo, por isso, a se desdobrar em “biopolítica”, na qual o sujeito último a ser executado e incluso na cidade é sempre a *vida nua*¹⁶.

¹⁶ Em sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, Giorgio Agamben retoma a discussão sobre o biopoder, já levantada por Michel Foucault (1926-1984), com o propósito de, a partir de então, apresentar novas reflexões. Para Agamben uma das principais descobertas de Foucault (registradas nos cursos do *Collège de France*) é a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população”, tendo como consequência um aumento acentuado na importância da vida biológica e seu potencial para produzir novas vidas, aumentando quantitativamente a força de trabalho e consequentemente a produção de riquezas. “Em particular, o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os ‘corpos dóceis’ de que necessitava”. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 11. O crescimento vertiginoso da importância apresentada pela vida biológica resultou na transformação da saúde em um problema do poder soberano, aumentando, com isso, a relevância da área médica. Todavia, Agamben observa, corrigindo ou integrando a tese foucaultiana, que a política moderna não se caracteriza pela simples inclusão da *zoé* na *pólis* e

Surgiu a partir de então a esfera social, onde “[...] interesses privados adquirem relevância pública, ou, mais propriamente, o privado e o público dissolvem-se no coletivo” (CORREIA, 2013, p. 211). Acompanhou-se ainda a emergência dos Estados Modernos, a sua intervenção cada vez mais frequente no meio social (antes reservado às comunidades), a politização do biológico e o surgimento da família como lugar de refúgio e proteção. Para Ortega (2002, p. 106), antes da Idade Moderna as famílias se comunicavam com o espaço público, o que possibilitava aos indivíduos viverem inter-relacionados “[...] numa rede de solidariedades coletivas, feudais e comunitárias [...]”. Aos poucos as mudanças da Era Moderna foram provocando a desertificação das relações intersubjetivas, esvaziando o tecido relacional do espaço público em função da supervalorização da vida privada (a qual passou a reger todas as formas de relacionamento humano), dando origem à sociedade intimista, caracterizada “[...] pela procura de intimidade, pela psicologização das relações e pela decomposição das formas de sociabilidade e convivialidade [...]” (ORTEGA, 2002, p. 104).

A psicologização das relações pode ser entendida como uma tendência a caracterizar as relações humanas desse período, as quais reproduziam um modo de viver que priorizava a proteção e o aconchego, experiências que atenuam as situações de desamparo existencial (tão frequentes no cotidiano da humanidade após as mudanças que acompanharam o advento da modernidade). Essa tendência também repercutiu no desenvolvimento da psicologia moderna, cujo surgimento se realizou ancorado a um contexto social, cuja palavra de ordem era adaptar-se ao “deserto”, definido por uma vida afastada do mundo público e “ameaçador”.

Na pretensão de nos ‘ajudar’, a psicologia nos ajuda a nos ‘adaptarmos’ a essas condições, tirando a nossa única esperança, a saber: que nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano” (ARENDT, 2008, p. 266).

Ainda que o cuidado com os sofrimentos humanos não tenha se edificado em função de ampliar as experiências de isolamento e solidão (ou seja, de uma vida deserta), o social construído a partir das situações de desamparo influenciou o desenvolvimento da psicologia

nem por ter se tornado a vida humana um objeto das previsões do poder estatal. Ele retoma um personagem do antigo Direito romano, o *homo sacer*, para se referir à situação de inclusão e exclusão simultânea. O *homo sacer* resultava de um ritual efetuado pela plebe romana, que ao tomar o responsável por um crime bárbaro, consagrava o mesmo aos deuses, impedindo-o de ser morto pelo direito ou sacrificado. Porém, uma vez sendo morto por qualquer cidadão, este último não poderia ser criminalizado. Nisso consistia a sacralidade do *homo sacer*, incluído às leis da cidade e ao mesmo tempo excluído do exercício da cidadania, sendo reduzido a uma condição de vida sacrificável. Na modernidade o adjetivo *sacer* se refere à vida humana, conservada e protegida apenas na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei), o qual torna a *vida nua* em fundamento último do seu poder. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua, 2002, p. 9-20.

moderna. Conforme observado por Sennett (2014), tanto o capitalismo como a secularização contribuíram para o surgimento da sociedade intimista, conduzindo as pessoas a procurarem um sentido pessoal em situações impessoais, cujas condições objetivas ofereciam e demandavam outras formas de significações¹⁷. Isso conduziu os sujeitos a “[...] fugir e encontrar nos domínios privados da vida, principalmente na família, algum princípio de ordem na percepção da personalidade” (SENNETT, 2014, p. 186), dando origem a uma sociedade definida por vidas pessoais muitas vezes desequilibradas e uma vida pública esvaziada.

Em outras palavras, a Idade Moderna, adotou um modelo familiar para conceber a esfera política, conduzindo a humanidade ao fortalecimento de um imaginário familialista nas relações intersubjetivas. A amizade, com isso, passou a ser entendida como uma fraternidade, onde a figura do amigo-irmão se faz acompanhada pelo conforto da semelhança, pelo compartilhamento de um *oikeiôtes*. Essa forma de conceber o amigo, somado a um processo de isolamento dos sujeitos, precedeu à emergência de regimes políticos totalitários no mundo Ocidental. Daí por que para Arendt (1989), a solidão representa o “fundamento para o terror” e a “essência do governo totalitário”, que por sua vez destrói o mundo *entre* os homens e a capacidade para o agir, condição humana da pluralidade. Entretanto, sendo distintos o isolamento e a solidão, para nossa autora

o que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída (ARENDT, 1989, p. 527).

Sendo assim, a solidão (experiência humana de abandono) e o isolamento (modo de experimentar a extinção da capacidade de agir) representam as condições propícias para o domínio de regimes políticos totalitários. Perpassar pelas consequências dessas formas de governo para a humanidade transborda o propósito deste capítulo, sendo pertinente apenas apontar como as experiências de *ser-sozinho* ou *ser-isolado-em-si-mesmo* se contrapõe à noção

¹⁷ “Essa ideologia da intimidade define o espírito humanitário de uma sociedade sem deuses: o calor humano é nosso deus. A história do surgimento e do declínio da cultura pública faz com que, no mínimo, esse espírito humanitário seja posto em questão. A crença na aproximação entre as pessoas como um bem moral é, em verdade, o produto de um profundo deslocamento que o capitalismo e a credibilidade secular produziram no século passado. Por causa desse deslocamento, as pessoas procuraram encontrar significações pessoais em situações impessoais, em objetos e nas próprias condições objetivas da sociedade. Não podiam encontrar tais significações; à medida que o mundo se tornou psicomórfico, tornou-se também mistificador”. Cf. SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**. Tradução Lygia Araujo Watanabe. Rio de Janeiro: Record, 2014, p. 186.

de amizade (*ser-junto na existência*). Para Arendt (1989), o homem isolado ao perder o seu lugar no território político da ação pode também sentir o abandono do mundo dos artefatos e não mais ser conhecido como *homo faber*, mas tão somente como *animal laborans*, cuja relação particular com o necessário “metabolismo com a natureza” não interessa a mais ninguém. Com isso, o isolamento se transforma em solidão. De acordo com Aguiar (2011, p. 134), “a laborização e a constituição das modernas sociedades de consumo são o pano de fundo da reflexão sobre a amizade em Arendt. Para ela, a solidão e o desamparo passaram a ser, a partir do século XX, as experiências diárias de massas cada vez maiores”. Além de distinguir a solidão do isolamento, Arendt (1989) também definiu o *estar só*, sendo esta a experiência pela qual os homens se colocam na companhia “de si mesmos”. Nesse sentido, “[...] quando estou só, estou ‘comigo mesmo’, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros” (ARENDT, 1989, p. 528). A experiência do pensamento ocorre quando se está a sós, e por constituir um diálogo (o dois-em-um) não perde o contato com o mundo, estando o mundo e os outros representados no “eu” quando pensamos.

Entretanto, embora correspondam a experiências diferentes, o *estar a sós* pode conduzir à *solidão*. Isso ocorre quando há o abandono do próprio “eu”, que uma vez vivendo sozinho indis põe “[...] de uma companhia que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida” (ARENDT, 1989, p. 529). O “eu” pode se realizar quando está a sós, mas sua identidade necessita da companhia dos outros, da construção de experiências intersubjetivas. Nesse contexto, se com a experiência moderna da introspecção os homens perderam seus vínculos com o mundo, transformando-o em um objeto manipulável, de que maneira poderíamos promover a reabilitação da pertença dos homens ao mundo? Quais contribuições a amizade concebida enquanto prática política oferece aos homens no desafio de ressignificar o espaço público? De que maneira a experiência intersubjetiva da amizade contempla o outro no processo de subjetivação dos indivíduos e, assim, conduz à superação das experiências de isolamento e solidão?

3.3 Do amor como conceito à *Phília* como fim: a polissemia na semântica da amizade

Pensar as questões elencadas acima conduz à compreensão de como se configurou a amizade no transcorrer da história antes da Idade Moderna. O exercício da amizade, de acordo com Vincent-Buffault (1996, p. 9) “[...] forma e transforma: praticando-o, elaboram-se tanto o si mesmo quanto o entre-si. Indo ao encontro dos outros, é ao encontro de si mesma que a

pessoa se lança”. Nesse desafio de formação e transformação das subjetividades, do encontro com os outros e consigo mesmo, a amizade fornece uma dupla relação, com a igualdade e com a diferença, o que delineia a distinção intrínseca entre a perspectiva amizade-fraternidade e a perspectiva amizade-política.

Conforme destacado por Ivan Gobry (2007), o termo *Philía*, embrionário do conceito amizade, deriva sua etimologia do verbo *philô*, cuja significação nos remete ao sentido de *eu amo*. De forma abstrata *eu amo* não nos conduz à referência de um discurso, mas às práticas possíveis de relação com o outro, favorecendo o surgimento de semânticas diversas. Desde a Grécia Antiga (séc. VIII a. C.) coexistiam vários conceitos (como *xênia*, *philotés*, *philein* e *philói*) em referência às relações interpessoais dos indivíduos. O conceito de *xênia* incluía um conjunto de obrigações e benefícios mútuos e, por isso, seria semelhante ao *philotés*, que de acordo com Ortega (2002) estabelecia vínculos entre indivíduos com “compromissos”, “juramentos” e “sacrifícios” recíprocos; o termo *philein* apresentava o sentido de exprimir hospitalidade e receber o estrangeiro em sua própria casa, tratando-o conforme costumes específicos; já o conceito de *philói* representava um conceito que nomeava as relações parentais. Nesse período, de acordo com Ortega (2002, p. 18),

a reflexão sobre o estrangeiro, bem como sobre a hospitalidade, está sempre submetida a uma codificação: as leis da hospitalidade impõem restrições à própria hospitalidade; sempre é o direito e as leis que constituem, impõem, determinam, condicionam e delimitam as relações com o estrangeiro. Trata-se de um modelo conjugal, paternal e falocêntrico. É o déspota familiar, o pai, o esposo, o patrão, o dono da casa, que faz as leis da hospitalidade. Ele as representa e se subordina para subordinar os outros [...] nessa violência do poder da hospitalidade, nesse poder da egologia.

Considerando os conceitos destacados, observa-se com maior ênfase os conceitos *Philói* e *Philía*, tendo este último surgido séculos mais tarde (séc. V a.C.) com Heródoto, transformando-se em instituição independente. O primeiro (*Philói*) era mais restrito, pois “[...] nomeava parentes e descendentes” (PRIMO, 2015, p. 71), ao passo que o segundo (*Philía*) era mais abrangente, uma vez que além de fazer referência às relações de parentesco compreendia também o tratamento com os estrangeiros, designando segundo Primo (2015) as relações de “lealdade” e “confiança”. Nesse período surgiram os tratados filosóficos com a intenção de definir a natureza da amizade, dentre os quais se mantém como tradição no mundo ocidental o tratado filosófico de Aristóteles.

As interpretações das contribuições aristotélicas sobre a amizade são bem controversas, pois muitos teóricos interpretam o filósofo como o responsável pela politização

da amizade (ou da *Philía*), concebendo-a como uma prática que unia os cidadãos da *pólis* e as *poléis* entre si, pressupondo uma relação interpessoal com os diferentes. Na perspectiva de Arendt (2008), com Aristóteles (a exemplo dos gregos de modo geral) a essência da amizade se encontra no discurso compartilhado no *mundo comum*. Por outro lado, teóricos como Ortega (2002) e Gomes (2005) apontam que as contribuições do filósofo suprimem a alteridade por nos fazer enxergar o outro como um “outro eu”, um outro semelhante. Amparada por teóricos como Ortega (2002), Jacques Derrida (1997) e outros, Gomes (2005) aponta que a concepção contemporânea da amizade, associada aos ideais de intimidade e fraternidade, fora herdada dos discursos tradicionais da amizade. Em suas palavras, “[...] é a supremacia da lógica do si mesmo e não da diferença, presente na semântica familiar da amizade que associa o amigo ao irmão compreendendo o vínculo de amizade como uma relação de simbiose” (GOMES, 2005, p. 23).

3.3.1 Alteridade e familiaridade nos discursos tradicionais da amizade

Conforme pontuado nestas linhas, com a chegada do período clássico da filosofia surgira a denominação *Philía*, e, juntamente com ela, os tratados filosóficos, problematizando seu significado com a intenção de definir sua natureza. Nesse contexto, “as relações de parentesco se enfraquecem nas relações de amizade, definidas pelo seu caráter de livre escolha e afeição pessoal” (ORTEGA, 2002, p. 24). A livre escolha e a afeição pessoal representam, portanto, a abertura para hospitalidade e para acolhida do outro em sua diferença. Inicia-se, com isso, em detrimento do surgimento da *pólis*, a compreensão da amizade em seu aspecto político, por sua vez se distinguindo das relações parentais. De acordo com Arendt (1993, p. 98) “Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas, e esse foi realmente um objetivo muito compreensivo em uma *pólis* cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos [...]”. Para nossa autora, Sócrates (470-399 a.C.) em seu propósito buscava fazer os cidadãos compreenderem como e de que maneira o *mundo comum* se abre para o outro, viabilizando a criação de um espaço de compreensão entre aqueles que convivem nesse mundo, mesmo que cada um observasse o mundo a partir de uma perspectiva diferente.

Nesse processo, ao afirmar “sei que nada sei”, o filósofo observava não possuir uma verdade que fosse comum a todos, e ao estimular os cidadãos a exporem suas opiniões poderia, com isso, conhecer a verdade inerente ao pensamento de cada um. Sendo assim, na perspectiva arendthiana, a amizade aparece representada na figura de Sócrates muito mais como uma prática, do que necessariamente como reprodução de um discurso hegemônico. Entretanto, no que tange ao fenômeno da amizade,

há, [...] um duplo movimento a ser considerado, a saber, por um lado as relações estão baseadas em representações hegemônicas e, por isso, cada uma pode ser considerada como uma forma particular do universal; por outro lado, existe sempre nas relações um espaço que excede as determinações, isto é, um espaço que possibilita a criação (PRIMO, 2015, p. 68).

A criação de um mundo compartilhado fora o propósito de Sócrates, tendo o mesmo vivido em um período cuja representação hegemônica da amizade “[...] encontra-se dentro de um contexto político específico e de relação de poder: a polis grega, - que reserva espaço público e político para homem, espaço doméstico e privado para mulher” (GOMES, 2005, p. 18). Assim, a relação dialógica e o compartilhamento de opiniões na praça pública representavam uma atividade realizada pelos homens livres, da qual mulheres e escravos eram excluídos. Observa-se que mesmo sendo característica da amizade a “escolha” e a “livre afeição pessoal”, sua realização se inscreve nos modos possíveis ditados por um contexto histórico.

Com a morte de Sócrates, seus discípulos abandonaram a vida política, optando pela vida contemplativa, sendo esse fato para Arendt o marco de separação entre o filósofo e a *pólis*. Nesse contexto, é “[...] em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikós*” (ARENDT, 2010, p. 24). A filósofa política identificou dois verbos gregos assim como dois verbos latinos para se referir à atividade da ação (a *bios politikós* ou *bios praktikós*). Assim, em grego *arkheni* tem por significação os verbos “começar”, “conduzir” e “governar”, ao passo que *práttein* tem por significado “levar a cabo alguma coisa”. De modo semelhante os verbos latinos *agere* e *gerere* significam, respectivamente, “pôr algo em movimento” e “continuação”¹⁸. Na intenção de ordenar o mundo comum e extinguir o caráter imprevisível da ação humana, Platão separou o ato de iniciar algo novo do ato de continuar.

Para Arendt (2010) de todas as atividades humanas a ação representa a única que não poderia ser pensada sem a sociedade dos homens. A vida como *bios* ou vida de um alguém se constitui quando consideramos a ação e o discurso, o que viabiliza a relação que estabelecemos com os outros na esfera público-política. Arendt (2010) atribui às contribuições de Aristóteles o sentido da *bios praktikós*, identificando no filósofo, sobretudo quando se coloca em oposição à Platão, um retorno a Sócrates. Em suas palavras

[...] Aristóteles explica que a comunidade não é feita de iguais, mas, ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais. É através do igualar-se, *isasthénai*, que nasce a comunidade. [...]. A igualação política, não econômica, é a amizade, *philia*. O fato

¹⁸ Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, 2010, p. 291.

de que Aristóteles ponha a amizade em analogia com a necessidade e a troca relaciona-se com o materialismo inerente à sua filosofia política, isto é, à sua convicção de que, em última análise, a política é necessária pelas necessidades da vida, das quais os homens esforçam-se por libertar. Assim como comer não é a vida mas a condição para viver, viver em conjunto na *pólis* não é a boa vida, mas a sua condição material. Desse modo, Aristóteles vê a amizade essencialmente do ponto de vista do cidadão individual, e não do cidadão da *pólis*: a justificativa suprema da amizade é que ‘ninguém escolheria viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens’. A igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade. O que a amizade alcança é justamente a comunidade, e é óbvio que essa igualação traz em si, como ponto polêmico, a diferenciação sempre crescente dos cidadãos, inerente a uma vida agonística (ARENDT, 1993, p. 99, grifo da autora).

Apesar de Aristóteles conceber a amizade a partir do cidadão individual, é importante enfatizar que sua noção de cidadão individual se distingue da noção de subjetividade, tal como introduzida pela modernidade. Segundo Vernant (2009), para os gregos, o conhecimento e a experiência não são dados na interioridade de uma consciência subjetiva, ou seja, “para conhecer o mundo, o homem não pode situar em si mesmo o ponto de partida de sua abordagem como se, para chegar às coisas, fosse preciso passar pela consciência que temos delas” (VERNANT, 2009, p. 179). A famosa máxima do oráculo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo” apenas conduz o homem a conhecer seus próprios limites de ente mortal, não devendo, portanto, pretender se igualar aos deuses. O que conduzia o conhecimento de “si” para os gregos eram os outros, e, por isso, seu modo de representação não consistia em tornar o mundo presente no interior de seu pensamento. É o pensamento (e a linguagem) do homem que pertence ao mundo, e o mundo, nessas circunstâncias, não representa um objeto exterior, apartado do homem pela fronteira que separa a alma e a matéria (o psíquico e o físico). Nesse sentido, o indivíduo se faz definido, “[...] pelo desejo de se ilustrar, de adquirir, aos olhos de seus pares, por seu estilo de vida, seus méritos, sua generosidade, suas proezas, renome suficiente para fazer de sua existência singular o bem comum de toda a cidade, e até mesmo da Grécia inteira” (VERNANT, 2009, p. 186).

A noção de indivíduo presente na concepção antiga e clássica não era reflexiva, individualizada ou ancorada em um eu. Assim, conforme ainda observado por Ortega (2002, p. 42),

[...] para os gregos, o eu não era nem delimitado nem unificado, constituindo “um campo aberto de forças”. O indivíduo projeta-se e objetiva-se nas atividades e obras que realiza e que lhe permitem apreender-se; trata-se de uma experiência voltada para fora, o indivíduo se encontra e se apreende nos outros. Os gregos não conheciam a introspecção. O sujeito é extrovertido; a consciência de si não é ‘reflexiva’ mas ‘existencial’. [...] A consciência está voltada para fora; a autoconsciência, no sentido moderno do termo, não existe, ou somente sob a forma de um “ele” e não de um “eu”.

Entendida como uma experiência inerente a esse modo existencial de pertencimento ao mundo, a amizade se configurou como uma prática, mas também como um discurso (conceito) que se perpetua no transcorrer do tempo. Nesse sentido, em virtude do emprego mais amplo que apresentava a *Philía*, de acordo com Ursula Wolf (2013, p. 224) “Aristóteles considera que também a relação dos pais com os filhos ou a relação entre os cônjuges representa um caso de amizade”. Apesar de Arendt se inspirar no sentido aristotélico da amizade política, suas preocupações não se voltaram para o interesse de distinguir a amizade de outros modos de relacionamento humanos, ou em fazer ponderações acerca dos diferentes tipos de amizade (consagrados pela tradição aristotélica). Para Nixon (2015), Arendt apresentava pouco interesse em se referir a amizade como uma “categoria distinta”, se atentando apenas a seguir a clássica distinção entre *Philía* e *Eros*, assim como a diferença entre um relacionamento escolhido daqueles que se definem pelo parentesco, cuja linhagem não escolhemos¹⁹. Entretanto, para melhor realização da tarefa hermenêutica de compreender o significado daquilo que nos é transmitido, é importante destacar as considerações legadas pela tradição.

Ao tentar definir o que seria a amizade, Aristóteles se propôs a uma fenomenologia da *Philía*, assegurando no Capítulo 1 do Livro VIII da Ética Nicomachea “que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo além disso, sumamente necessária à vida” (ARISTÓTELES, 1984, p. 179). Na sua concepção, um dos elementos que caracteriza a amizade é a demonstração de bem-querer ao amigo e o ato de o desejarmos bem. O estagirita, segundo Wolf (2013, p. 227) “[...] procura esclarecer o fato de a amizade só existir onde realmente se deseja o bem ao outro, e não em última instância onde se deseja o bem a ele tendo em vista algo pelo qual firmamos amizade”. Entender como o filósofo chega a essa compreensão, conduz a observar que Aristóteles discrimina três tipos de amizade: a amizade baseada no agradável, a amizade baseada na utilidade e a amizade com base no *bem*. Para o filósofo, os dois primeiros tipos se definem pelo ganho (vantagem) que as pessoas podem conseguir com os outros, sendo, por isso, definidas como “acidentais”. Assim, “[...] os que amam por causa da utilidade, amam pelo que é bom *para eles mesmos*, e os que amam por causa do prazer, amam em virtude do que é

¹⁹ Conforme observou Jon Nixon, “é certo que ela se baseia na distinção clássica entre *philia* e *eros*, com a última associada em sua mente a um elemento de auto-rendição, que é antitético à mutualidade e reciprocidade implícitas na amizade. Ela também distingue a amizade como uma forma de relacionamento escolhido e o parentesco, dado sem escolha: não escolhemos nossos pais ou nossa linhagem. Mas além dessas distinções razoavelmente rotineiras, há pouca tentativa de definir a amizade como uma categoria distinta. Arendt também não está particularmente interessada em distinguir entre diferentes formas de amizade, como as tradicionalmente caracterizadas como amizades de prazer, utilidade e virtude. Ela parece disposta a aceitar a amizade pelo valor de face”. Cf. NIXON, Jon. **Hannah Arendt and the Politics of Friendship**. London: Bloomsbury Academic, 2015. Disponível em: <<https://www.bloomsburycollections.com/book/hannah-arendt-and-the-politics-of-friendship/>>. Acesso em: 17 fev. 2020, p. 160.

agradável *a eles*, e não na medida em que o outro é a pessoa amada” (ARISTÓTELES, 1984, p. 181, grifo do autor). Por outro lado, a amizade segundo o *bem* ocorre entre pessoas boas, que se igualam por possuírem a virtude ética. Desse modo, “[...] a amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam o igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 181).

Com isso, entende-se de que modo a amizade segundo a óptica aristotélica implica a virtude, sendo a excelência ética (o *kalón* e o *agáthon*) a condição para que a amizade perfeita se realize. Nesse caso, o bem desejado aos amigos ocorre por causa deles mesmos, sendo o amigo uma espécie de reflexo do ser ético almejado. Em outras palavras, as contribuições aristotélicas culminam num amor ao amigo em decorrência do amor a si mesmo. A igualdade na *areté* ética representa, nesse caso, a condição para a amizade, e por sua vez, se distingue, de acordo com Wolf (2013), da amizade política definida pelo filósofo. A amizade política aristotélica, tomada por Arendt como referência, “[...] parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade” (ARISTÓTELES, 1984, p. 179). Na compreensão de Wolf (2013, p. 231) “[...] a amizade política deve dar-se entre todos os cidadãos”, reunindo-os em uma comunidade. A comunidade política, por sua vez, compreende outras formas de comunidades, das quais se destacam a família, os companheiros de guerra, as comunidades culturais, entre outras. A pluralidade, portanto, passa a ser entendida como a característica distintiva da política e a *Phília Politique* (amizade civil) seria o vínculo responsável por manter unidos os cidadãos da *pólis*.

Entretanto, ligada à sua noção de amizade civil opera uma outra relação que vincula a amizade à família, retirando desta última a especificidade de ser a esfera pré-política, antecedendo, assim, a vida no espaço do *mundo comum*. Para Aristóteles (2015, p. 281) “[...] é na comunidade doméstica que temos primeiramente as origens e fontes da amizade, das formas de governo político e da justiça”. Assim, segundo o seu modelo, é a família que fornece a origem e o formato das relações políticas e de amizade civil, o que o fez associar modos de governo às formas de relacionamentos presente no espaço privado da família (*oikos*). Dessa maneira, o governo que se realiza tomando como referência o governo do pai sobre os filhos seria a monarquia; a aristocracia, por sua vez, seria baseada no governo do marido sobre a mulher; o governo baseado na relação entre irmãos daria origem à timocracia; e, por fim, a democracia seria a forma de governo a apresentar uma liderança fraca, permitindo a todos

agirem como lhes convém²⁰. Nesse sentido, “o mesmo movimento que politiza a amizade, ao liga-la à justiça e à política, a despolitiza, ao vinculá-la às estruturas pré-políticas da família” (ORTEGA, 2002, p. 44), cujas características lhe definem como espaço regido pela necessidade e pela violência de um chefe de família que exercia despoticamente o seu poder sobre seus subordinados (mulher, filhos e escravos).

Baseadas nas contribuições aristotélicas da amizade, se mantém como tradição no Ocidente as contribuições de Marco Túlio Cícero (107-43 a.C.). De acordo com Cícero (2013, p. 16) “[...] o verdadeiro amigo vê o outro como a uma imagem de si mesmo”, ou seja, o amigo é interpretado como um *alter ego*, um “outro eu”. Para ele a *amicitia vera* ou *amicitia perfecta* só ocorre entre homens bons e iguais na virtude, entendendo por virtude a harmonia e a concórdia com o Estado e os “homens bons” aqueles que apresentam uma sabedoria político-prática que se vincula à responsabilidade para com o Estado. Segundo a noção ciceroniana de amizade “[...] é uma desculpa indigna de ser admitida em qualquer pecado, e principalmente naqueles contra o Estado, confessar que se agiu por um amigo” (CÍCERO, 2013, p. 24). Com Cícero os deveres para com o Estado (ou pátria) são considerados superiores àqueles deveres devotados aos amigos, sendo mesmo imoral ou desonroso apoiar um amigo quando isso implica agir contra a pátria.

3.3.2 Do amor como *Charitas* à *Philia Politique*

Segundo Aguiar (2011) a compreensão arendthiana da amizade conduz a análise de passagens e articulações em sua obra que trazem à tona um modo inovador de entender a temática. Não se trata de uma abordagem sistemática do conceito, mas de uma visão contemporânea, na qual “o resultado dessa leitura é a emergência da noção de amizade como *amor mundi*” (AGUIAR, 2011, p. 132). No desafio de entender como a amizade pode ser compreendida nessa perspectiva, considera-se que as reflexões da filósofa acerca do conceito de amor relacionam suas interpretações às contribuições de Agostinho. De acordo com Elisabeth Young-Bruehl (1997, p. 82),

²⁰ “Podem ser encontradas analogias das constituições e, por assim dizer, modelos delas nas próprias famílias. Com efeito, a associação de um pai com seus filhos tem a forma da monarquia, visto que o pai zela pelos filhos. [...] A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que pertencem a uma mulher. Se o homem governa em tudo, a relação degenera em oligarquia, pois ao proceder assim ele não age de acordo com o valor respectivo de cada sexo, nem governa em virtude da sua superioridade. [...] A associação de irmãos assemelha-se à timocracia, porquanto eles são iguais. [...] A democracia é encontrada sobretudo nas famílias acéfalas (onde, por conseguinte, todos se encontram num nível de igualdade), e naquelas em que o chefe é fraco e todos têm licença de agir como entenderem. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 189-190.

A dissertação de Hannah Arendt ocupava-se do conceito de amor nos escritos de Santo Agostinho – ou melhor, dos conceitos de amor. Cada uma das três seções da tese focalizava um conceito de amor: o amor como anseio (*appetitus*), o amor como uma relação entre o homem e Deus, o Criador, e o amor ao próximo. Mas o conceito de amor ao próximo é apresentado como o mais fundamental, aquele na direção do qual os dois primeiros são orientados.

Para Sanches (2016), o objetivo principal da filósofa em sua tese de doutorado, intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, consiste em interpretar a relevância do outro na ética agostiniana. Em *O que é a política?* Arendt observa a diferença entre Sócrates e Jesus de Nazaré, apontando que “[...] no sermão de Jesus o ideal da bondade desempenha o mesmo papel que o ideal da sabedoria nas doutrinas de Sócrates: Jesus recusava-se a ser chamado de bom pelos discípulos, no mesmo sentido que Sócrates recusa ser apresentado como sábio pelos alunos”. Para nossa autora, a bondade necessita ser escondida, e não pode se revelar como o que de fato é, pois do contrário se revelaria como hipocrisia. Para Wagner (2006), Arendt estava preocupada com a avaliação pública que o praticante das boas obras estaria sujeito e não com a avaliação que o mesmo faria de si. Sendo assim, por não poder circular na esfera público-política, a atuação de Jesus acontecia num espaço obscuro, não sendo definido nem como público e nem como privado, mas como “âmbito intermediário entre homem e homem” (ARENDT 2006, p. 69). Em suas palavras, trata-se de

uma comunidade de homens, cuja opinião seja que com toda seriedade todos os assuntos humanos devem ser regulamentados no sentido da bondade; que, por conseguinte, não tem medo de pelo menos tentar amar seus inimigos e de pagar o mal com o bem; que em outras palavras acha decisivo o ideal da santidade – não apenas para a salvação da própria alma no afastamento dos homens, mas para a própria regulamentação dos assuntos humanos –, não pode fazer outra coisa que se manter afastada do público e de sua luz (ARENDT, 2006, p. 69).

Na compreensão de Almeida (2009, p. 57), Arendt identificou no cristianismo uma cultura apolítica, anti-política ou até mesmo anti-mundo²¹, pois ao se retirar do espaço visível da esfera pública para espaços invisíveis de uma esfera intermediária, corrompe o esforço humano de criar um mundo comum. Ao assim procederem, o que os cristãos compartilham conjuntamente é a preocupação com a salvação de sua alma. Na concepção arenthiana, se a condenação de Sócrates provocou uma cisão entre filosofia e política, o mesmo não se pode afirmar com relação à condenação de Jesus. Passados anos de sua condenação, os cristãos

²¹ Conforme destacou Vanessa Silvers de Almeida, “neste ponto caberia, contudo, esclarecer que, embora evidentemente haja tradições cristãs anti-mundo, essa característica não dá conta de toda a diversidade de correntes e tradições cristãs”. Cf. ALMEIDA, Vanessa Silvers. **Amor mundi e educação**: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt, 2009, p. 58. Sua crítica ao um cristianismo que nega o mundo e, por sua vez dignifica a vida tem como maior referência o legado de Agostinho de Hipona.

deixaram seu âmbito de origem, e já na Idade Média, passaram a ocupar o espaço da esfera público-política. Arendt identifica Agostinho como o pensador que favoreceu a Igreja ocultar as contradições inerentes à sua nova função e a função exercida pelos primeiros cristãos. Nesse contexto,

Agostinho exige expressamente que a vida dos santos também se passe numa “sociedade” e supõe com o cunho de uma *Civitas Dei*, um *Estado de Deus*, que a vida dos homens também é determinada politicamente em condições não-terrenas – deixando em aberto se a coisa política também é um fardo no Além. Em todo caso, o motivo para assumir nos próprios ombros o peso da coisa política terrena é o amor ao próximo e não o medo dele (ARENDT, 2006, p. 70, grifo da autora).

Para Arendt (2006), com Agostinho o cristianismo estabeleceu um espaço público totalmente novo no mundo, mas um espaço que embora público não é considerado político. “Arendt encontrou em Agostinho um amor orientado para o mundo (*appetitus*), um amor existencial (amor ao próximo), e um amor transcendente (amor ao Criador)” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 82). O amor como *appetitus* no pensamento arendthiano significa “desejo”, mas não um desejo de aspiração comum, que expressa querer algo. De origem latina, *appetitus* significa “[...] um anseio, indicando o movimento do amor em direção a algo a ser amado (*amandum*) portanto, desejado” (SANCHES, 2016, p. 63, grifo da autora). O *appetitus* estabelece um vínculo com o objeto ao qual se direciona, tendo Agostinho o denominado de *charitas* quando é o objeto certo do desejo, e *cupiditas* quando o objeto do desejo é errado. Para Agostinho o objeto da *charitas* é a eternidade, concebida como um presente sem um futuro ameaçador (uma vida sem o medo da morte). “*Charitas*, porém, é problemático porque torna a Terra e as coisas terrenas um deserto para os homens, eles devem sacrificar o ‘estar à vontade no mundo’ por seu desejo certo, por sua liberdade” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 428).

A concepção de liberdade como advinda da *Charitas* carrega a noção de que o homem não atinge sua autossuficiência no mundo. Nessas circunstâncias, ao se retirar do mundo para o seu próprio interior, se transforma em uma pergunta para si mesmo (O que sou?), cuja resposta só pode ser concedida por Deus. Assim, o autoquestionamento e o amor a si mesmo conduzem o homem para perto de Deus e, nesse processo, o amor ao “eu” se transforma em *Charitas*, almejando um “eu eterno”, em desvalorização ao “eu efêmero” do mundo. Com isso, Arendt observa que para adquirir a vida eterna o cristão passou a viver isoladamente sem, contudo, se retirar do mundo. A interioridade agostiniana, por sua vez, precede o fenômeno moderno da introspecção e “[...] torna-se a partir de Descartes, um tema dominante da filosofia moderna, como filosofia da subjetividade e da autodeterminação do espírito” (LIMA VAZ, 1998, p. 204).

O amor ao próximo agostiniano não é efetivado em função da singularidade do outro, mas por causa da graça divina almejada. O mundo, nesse sentido, se reduz ao lugar onde se deveria efetuar as “boas obras”. A bondade, nesse sentido, “[...] por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos” (ARENDT, 2010, p. 94-95). Em outras palavras, por ser da natureza da bondade ter que se esconder da publicidade (para não correr o risco de se tornar hipocrisia), não apresenta a possibilidade de fundar um mundo comum. Na concepção de Arendt (2010), a bondade do cristianismo se distingue da *areté* greco-romana, devido ao caráter antagonista entre os cristãos e a *res publica*. A bondade, por sua vez, relaciona-se à interioridade de cada indivíduo face a Deus, e o “outro” contemplado nas boas obras não é amado por si mesmo (por sua singularidade), mas em função da vida eterna²². Nesse contexto, se “o amor ao próximo” não considera o outro em sua singularidade, e se a interioridade do cristão tem na eternidade a referência para atingir a sua autossuficiência, então não é no “amor ao próximo” e pela *Charitas* (desejo pelo eterno) que se funda a proximidade dos homens e um mundo comum.

Conforme observado por Wagner (2006), Arendt identifica no mandamento “ama o próximo como a ti mesmo”, uma referência à passagem em que Jesus aconselha “o que vocês desejam que os outros lhes façam, também vocês devem fazer a eles” (Lucas 6, 31). Já Ortega (2002)²³, em sua obra intitulada *Genealogias da amizade*, observa que a referência à amizade no cristianismo recebe como influência a herança aristotélico-ciceroniana. “Durante toda a Idade Média foram lidos os textos de Cícero e, a partir do século XII, a tradução da *Ética a Nicômaco*, que foram decisivos para a formação da noção de amizade cristã” (ORTEGA, 2002, p. 57). Para ele, Agostinho não só reproduziu a noção da amizade enquanto *charitas christiana* como adotou na primeira fase de suas contribuições sobre a amizade o modelo greco-romano²⁴. Nesse sentido, entender o “próximo” como a “si mesmo” reproduziu também na história a

²² Vanessa Silvers de Almeida aponta que a discussão sobre a bondade para Arendt talvez seja uma das mais complexas. Apesar de ser da natureza da bondade ter que se esconder, isso não nega a relevância que os evangelhos identificam na visibilidade. Além disso, em citação à Canovan, aponta ainda a autora que, para Arendt, apesar da natureza anti-política da bondade, não se nega a sua importância. Cf. ALMEIDA, Vanessa Silvers. **Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt**, 2009, p. 59.

²³ Conforme pontuado por Odílio Alves Aguiar, “Ortega tem, [...] o mérito de inaugurar a discussão sobre a dimensão política da amizade entre nós”. Cf. AGUIAR, Odílio Alvez. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, 28, p. 132. Para o cumprimento de seu objetivo Francisco Ortega se apropria de Arendt, Derrida e Foucault. O propósito deste trabalho se limita às reflexões de Hannah Arendt, visando compreender como a partir da filósofa é possível construir uma noção de amizade que conduza a humanidade a transformar o mundo em uma “morada”.

²⁴ Francisco Ortega identificou no pensamento de Agostinho três fases no desenvolvimento da amizade: “a) amizade segundo o modelo greco-romano; b) amizade de tipo neoplatônico; c) amizade baseada na *caritas christiana*”. Cf. ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**, 2002, p. 66.

noção de que o outro representa um “outro eu” (um *alter ego*), concepção presente na amizade aristotélica da virtude, baseada nos bons hábitos. Para Ortega (2002), agregada à herança aristotélica-ciceroniana que conserva a imagem do amigo como um semelhante, se encontra também a noção familialista da amizade, em que o parentesco (o *oikeiotes*) se torna sua característica. Trata-se de “[...] uma tradição que se origina na Antiguidade, se estende ao Cristianismo e chega até a atualidade. O amigo é irmão (e nunca irmã) [...]. É essa a dinâmica específica da amizade política e apolítica simultaneamente” (ORTEGA, 2002, p. 100-101).

Ao resgatar a compreensão aristotélica da amizade, Arendt, por sua vez, não retoma a semântica familialista da tradição. Pelo contrário, na visão de nossa autora,

a subjetividade da privatividade pode prolongar-se e multiplicar-se na família e até tornar-se tão forte que o seu peso se faça sentir no domínio público; mas esse “mundo” familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente (ARENDT, 2010, p. 70).

Para Arendt, conforme observado por Correia (2015, p. 85), “[...] a constituição da subjetividade de um indivíduo está estreitamente relacionada à ação, assim como às suas infortunas”. Vinculada à condição humana da pluralidade, a revelação dos sujeitos ocorre por meio da ação e do discurso, a exemplo de como ocorria com os gregos. “Ao agir e ao falar, os homens mostram *quem* são, revelam suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano” (ARENDT, 2010, p. 224, grifo nosso). Arendt resgata da tradição aristotélica não a teoria das virtudes ou a distinção da amizade perfeita em relação aos modos acidentais de amizade, mas o senso de comunidade, a compreensão da amizade enquanto prática política, que se estabelece numa relação agonística, que une e distancia os indivíduos. Para a filósofa, na esfera público-política a amizade floresce na forma do respeito.

Como a *philia politique* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta (ARENDT, 2010, p. 303, grifo da autora).

Nessa perspectiva, a amizade é entendida enquanto prática política e experiência intersubjetiva, que se realiza no diálogo que compartilha o mundo comum. Nesse diálogo, diferentemente da conversa íntima em que os sujeitos falam de si mesmos, “humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos [...], e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (ARENDT, 2008, p. 34). Essa relação contempla o contato com a alteridade, de modo que o

“eu” não incorpora o outro à sua própria realidade, mas nutre a experimentação política do contato com a subjetividade do outro, numa relação caracterizada pela criação de pensamentos, pela solidariedade e pela formação de um mundo comum, que viabiliza a revelação dos sujeitos. Para tanto, entende-se que a amizade na perspectiva de Arendt se traduz como *Amor Mundi*, que diferente do amor como *Charitas*, que escolhe a eternidade como fundamento de sua autossuficiência, escolhe o mundo como morada e assume a responsabilidade por ele, no compromisso com a humanidade.

A responsabilidade pelo mundo, traduzida sob a forma de um sentimento que atravessa as relações humanas, e o modo como projetamos nossa existência, confere às nossas ações o atributo do cuidado. Cuidar do mundo implica cuidar do outro, de “si mesmo” e pensar na perpetuação de realizações que transformam o *mundo comum* em um lugar de “abrigo” a toda forma-de-vida. Para tanto, é imprescindível pensarmos a subjetividade como uma construção que se processa a partir do diálogo, experiência de dirigir-se ao outro, na qual o mundo se transforma em objeto de nossas discussões e se interpõe *entre* os sujeitos que o habitam. Essa experiência se distingue efetivamente das relações que caracterizaram a sociedade intimista (e o “psicologismo” das relações intersubjetivas), concentrando em si a abertura para um novo modo de *ser-no-mundo*. A repercussão dessas mudanças para o nosso processo de subjetivação atravessa nossa contemporaneidade e nos coloca no exercício ético de construir os alicerces de novas construções normativas, privilegiando o contato com a diferença na produção de nossa subjetividade, e a edificação de um mundo como “morada”.

4 FRATERNIDADE EM TEMPOS SOMBRIOS: TOTALITARISMO, IDEOLOGIA E A REDUÇÃO DE SUBJETIVIDADES À CATEGORIA DE INIMIGO OBJETIVO

“Somos cinco amigos, certa vez saímos um atrás do outro de uma casa, logo de início saiu o primeiro e se pôs ao lado do portão da rua, depois saiu o segundo, ou melhor: deslizou leve como uma bolinha de mercúrio, pela porta, e se colocou não muito distante do primeiro, depois o terceiro, em seguida o quarto, depois o quinto. No fim estávamos todos formando uma fila, em pé. As pessoas voltaram a atenção para nós, apontaram-nos e disseram: “Os cinco acabam de sair daquela casa”. Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuísse sempre. Ele não nos faz nada, mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos acolhê-lo. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é possível e tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que esse estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma nova união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar tudo isso claro ao sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre”. Franz Kafka. *Comunidade*.

A sociedade intimista que caracterizou à Idade Moderna dispôs a humanidade a ser entendida como uma grande família, cujo aspecto monolítico inviabilizava a expectativa da fundação de uma liberdade política (o compartilhamento do mundo e a conquista da imortalidade – capacidade de ser lembrado por seus feitos para além do breve intervalo da vida). No capítulo anterior, dentre outras reflexões, destacou-se o advento do conceito de subjetividade e o modo como a Era Moderna influenciou o desdobramento existencial da humanidade. A busca pela semelhança na figura do amigo-irmão passou a externar os valores de uma sociedade esvaziada, onde as relações intersubjetivas se definem por “[...] um apego fraternal a outros seres humanos que brota do ódio ao mundo onde os homens são tratados ‘inumanamente’” (ARENDT, 2008, p. 20).

Arendt (2008) se propôs a entender por que a fraternidade, tal como anunciada pela Revolução Francesa, se caracteriza pelo afastamento do mundo, precedendo período de “tempos sombrios”, e seguindo seus passos este capítulo se propõe a identificar como a sociedade intimista favoreceu o surgimento do ódio ao diferente. Tal propósito é relevante por auxiliar na compreensão de como um discurso sobre a amizade pode lançar luz sobre os modos de se afirmar as diferenças sociais e sobre a possibilidade de uma reconciliação da humanidade com o horror vivido pelo ódio no século das duas Guerras Mundiais²⁵. Nesse sentido, quais

²⁵ A reconciliação da humanidade com as atrocidades vividas no século XX não implica em perdão. O perdão para Arendt tem sua representatividade política por estar associado à esfera dos assuntos humanos. Segundo Arendt, “[...] a ofensa, [...], é uma ocorrência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa

foram os atos cometidos no período moderno que definiram esse horror? Como a fraternidade se insere nesse contexto? É possível afirmar que a amizade enquanto fraternidade (entendida como relação íntima, e, por isso, pouco aberta à alteridade) conserva alguma dimensão política? Que tipo de dimensão política conserva ou assegura a amizade como fraternidade?

Todos os eventos que marcaram o surgimento da Idade Moderna (a alienação do homem em relação ao mundo, o isolamento dos sujeitos e o triunfo do *animal laborans*) contribuíram para emergência de regimes totalitários no século XX, tais como o nazismo na Alemanha (liderado por Adolf Hitler), o fascismo na Itália (por Benito Mussolini) e o stalinismo na União Soviética (liderado por Josef Stálin). O domínio total desses regimes se legitimou pelo uso de recursos como a propaganda, a ideologia e o terrorismo, os quais deram origem a um tipo de regime político que na compreensão de Arendt (1989, p. 343) “[...] é diferente das tiranias e das ditaduras”, se constituindo como único modelo de governo com o qual “não é possível coexistir” (ARENDT, 1989, p. 343).

Na interpretação da filósofa judia o totalitarismo representa um fenômeno contemporâneo, expressão da crise iniciada na Era Moderna a partir da perda de vínculos com a tradição. Essa crise reuniu um conjunto de mudanças, como a perda do *sensus communis* e a destituição de antigos paradigmas políticos e morais, responsáveis por manter a estrutura de nossas leis e instituições. Conforme destacado por Porcel (2017, p. 72), o totalitarismo apresenta duas crises diretamente relacionadas à crise geral da modernidade, a saber “a da

continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber. [...] Sob esse aspecto, o perdão é o exato oposto à vingança, que atua como re-ação [*re-ating*] a uma ofensa inicial, com a qual, longe de porem fim às consequências da primeira falta, todos permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação siga livremente seu curso. Ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que, devido à irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação”. Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, 2010, p. 300. Poder-se-ia, com isso, alegar que no processo de reconciliação da humanidade com o terror praticado nos campos de concentração o perdão representa um elemento indispensável. Entretanto, atenta nossa filósofa que “a alternativa do perdão, mas de modo algum o seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável”. Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, 2010, p. 300-301. É por isso, que para Arendt o horror cometido pelos regimes totalitários não é mensurável como aquilo que pode ser perdoado. Assim, “ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impossível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar” Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 510. Com isso, se por um lado o perdão nos livra da reação natural da vingança, por outro, o fato de não podermos punir as imensuráveis atrocidades dos campos de concentração, nos inviabiliza de tratar com perdão os eventos deflagrados no século passado. Assim, em termos de reconciliação da humanidade com o horror apontado nestas linhas, temos o desafio de trazer à lembrança o que aconteceu, não com o propósito de suscitar a vingança, mas sim com o desafio de descobrir novos meios de restabelecer a mundanidade dos homens. Nesse processo, a amizade (realizada *entre* os homens) repercute como essa forma de restabelecimento, alimentando a proximidade dos diferentes e a concepção do mundo como morada.

capacidade de compreender o mundo que contém a todos nós e a da faculdade de julgar”. Fora com a intenção de “[...] compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes” (ARENDT, 1989, p. 21) que Hannah Arendt escreveu *As Origens do Totalitarismo*, obra que lhe conferiu o título de estudiosa internacional. Embora não tenha sido a primeira a empregar o termo “totalitarismo”, com ela o termo ganha maior amplitude²⁶. Seu propósito nessa obra buscou entender “o que” havia acontecido, “por quais razões” e “como” havia acontecido os eventos deflagrados no século XX.

As reflexões de Arendt apontam que o totalitarismo está radicado na experiência de solidão (ou desamparo) dos sujeitos, e se difere das tiranias políticas por características que tornam o regime totalitário um novo tipo de formação política. Sua distinção frente aos regimes tirânicos está no fato de que nas tiranias os governantes expandem seu domínio em função do auto interesse (prestígio pessoal e vontade de acumular poder) ou do grupo que representam; já no totalitarismo as ações do governo ocorrem com o propósito de promover a ideologia defendida pelo regime político, e não necessariamente o ganho particular do líder. As tiranias são utilitaristas, e seus propósitos se alinham em prover poder ao governante; o totalitarismo apresenta objetivos que se relacionam diretamente à ideologia (tomada como mais importante que tudo), e para cumpri-los sacrifica recursos materiais e humanos, ainda que para tanto tenha que suprimir os recursos financeiros da nação. O terror (também presente nas tiranias), deixa de ser apenas um meio para alcançar um fim e se transforma, com o totalitarismo, em instrumento para aniquilar a experiência livre do diálogo, disseminando uma paranoia de medo capaz de forçar a lealdade dos sujeitos.

Nesse processo, surgiram os campos de concentração como forma institucionalizada de destruição da pluralidade, por meio dos quais o sistema totalitário conduziu suas vítimas a um enquadramento sincrônico nas posições de carrasco e vítima, e, para tanto, fez uso não só do terror, mas também da ideologia. Com ela o totalitarismo legitimou o seu propósito de reduzir determinados grupos de sujeitos à categoria de “inimigo objetivo”, transformando-os em seres supérfluos ao aniquilar a subjetividade de cada um e a sua capacidade de livre iniciativa, retirando dos sujeitos a liberdade de pensar por si mesmo e

²⁶ Adalgisa Leão Ferreira destaca que o conceito de totalitarismo se amplia com as contribuições de Hannah Arendt por ela estudar com maior profundidade o que considerava ser uma novidade na história de regimes políticos: o nazismo. Cf. FERREIRA, Adalgisa Leão. O deserto como metáfora para pensar a relação entre educação e totalitarismo. In: CARVALHO, J. S. F.; OLIVEIRA, C. C. (Org.). **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017, p. 45. Conforme observado por Karin A. Fry, o fato de Hannah Arendt fazer uma cobertura mais ampla ao nazismo do que ao stalinismo representou motivo de críticas à sua obra, contudo não anulou a importância que tivera para compreensão dos regimes totalitários. Cf. FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 22.

compartilhar ideias. O propósito deste capítulo se alinha à procura de entender como a experiência intersubjetiva da amizade no período moderno, radicada nos valores de uma sociedade de consumo e nas atividades de subsistência, pré-dispôs a emergência de regimes políticos totalitários e como essa reflexão impacta até hoje nossas relações contemporâneas.

4.1 Fraternidade e esfera social: a fusão das esferas privada e pública

Conforme observado por Arendt (2008), com a Revolução Francesa fora acrescentada a fraternidade aos princípios de liberdade e igualdade, que, por sua vez, sempre representaram princípios da esfera política do homem. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos é possível identificar a repercussão que sua influência representou para a humanidade. No artigo 1º, encontramos que “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade” (SILVA, 2013, p. 24). A fraternidade promulgada pela Revolução Francesa carrega em sua significação os valores que a experiência intersubjetiva da *Phrater* representou na era moderna. Em comparação com a Revolução Americana, Arendt (1988) observou que a Revolução Francesa resultou em desastre, degenerando em terror, ao passo que a Revolução Americana havia sido bem-sucedida. Em suas palavras afirmou que

foi a Revolução Francesa, e não a Americana, que ateou fogo ao mundo, e foi, conseqüentemente, do curso da Revolução Francesa, e não do desenrolar dos acontecimentos na América, ou dos atos dos “Pais Fundadores” que o atual uso da palavra *revolução* recebeu suas conotações e matizes em todos os lugares (ARENDT, 1988, p. 44).

De acordo com Fry (2010), a Revolução Francesa para Arendt é “social”, ou seja, seu fracasso se deve ao fato de não ter conservado a separação entre o público e o privado, ao passo que a Revolução Americana obteve sucesso por conservar essa diferença. Além disso, a Revolução Francesa teria culminado em violência extrema, tal como relatou Georg Forster, uma testemunha da Revolução citada por Arendt (1988). Conforme relatado, os acontecimentos de 1793 terminou com “a revolução devorando seus próprios filhos” (ARENDT, 1988, p. 39). Na perspectiva arendthiana, a partir do momento em que a necessidade ocupou o lugar da liberdade como modo de justificar a Revolução, a questão social (a fome e a pobreza) se tornou urgente, transformando a liberdade em algo irrelevante. De acordo com Aguiar (2004), entender a “questão social” para a filósofa da política permite identificar sua relação com a “esfera social”, sendo esta “[...] o resultado de um certo hibridismo entre as esferas privada e pública [...]. O

social retirou da esfera política a dimensão de publicidade e da esfera privada a ocupação com a esfera das necessidades” (AGUIAR, 2004, p. 10).

Entender como esse processo se realizou nos conduz a identificar a antiga diferença entre “político” e “social”. Para Arendt (2010), ao ser traduzido para o latim, o conceito aristotélico de “política” sofreu a substituição por “social”, podendo ser observado pela tradução de “*home est naturaliter politicus, id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’)” (ARENDT, 2010, p. 27). Na compreensão de Coelho Vaz (2016), embora Platão e Aristóteles tenham entendido que a ação (política) dependia da vida em sua realização social, isso não significava que ambas tivessem o mesmo sentido. A vida social se relacionava com a vida familiar, as relações de parentesco, ao passo que a ação se relacionava com a esfera pública (as relações que os homens estabelecem entre si na teia das relações), e, portanto, se associava aos interesses que transcendiam o *oikos*. Ambas as formas de vida necessitavam da presença dos outros, mas enquanto a vida social está mais próxima da *zoé*, a ação corresponde à *bios politikós* por definição.

Com a emergência do social na modernidade, as atividades realizadas na esfera privada passaram a apresentar relevância pública, desfavorecendo politicamente o que seria típico do público. Para Agamben (2017) o fato de a política atualmente se encontrar em posição subalterna em relação à religião, à economia e ao direito deve ser explicado pela perda de consciência de seu estatuto ontológico, resultado de um esvaziamento progressivo no interior de suas categorias e conceitos. A necessidade de gerar condições de abundância para a sociedade, e efetivamente suprir o necessário para subsistência da vida reduziu a função política à elaboração e administração de estratégias para o efetivo desenvolvimento do progresso. Assim,

o trabalho como capacidade de oferecer objetos e artefatos que tornassem o mundo um abrigo em relação à natureza transformou-se em mera função; mesmo a arte, de atividade encarregada de provocar a reconciliação crítica com o mundo e de embelezá-lo, transformou-se em instância apaziguadora e de entretenimento (AGUIAR, 2004, p. 11).

O trabalho e a obra por serem realizados na solidão só se relacionam com a mundanidade quando humanizados, ou seja, quando a atividade da ação os interliga na *teia de relações humanas*. Segundo Arendt (2010, p. 230), essa teia de relações “[...] existe onde quer que os homens vivam juntos”, e se vincula ao mundo dos artefatos assim como o discurso se vincula a um corpo vivo. Porém, se a esfera social faz com que os homens se ocupem com as atividades que melhor o relacionam a sua vida como *zoé*, então a política passou a ser reduzida

à tarefa administrativa de garantir o progresso da humanidade. Nesse contexto, o Estado-nação, edificado a partir do século XV como uma espécie de administração doméstica de proporção gigante, passou a representar a fusão entre as esferas privada e política (a esfera social). A função que passara a exercer se define por uma gestão baseada no planejamento, no conhecimento especializado e numa administração burocrática da esfera pública. Com isso, as atividades econômicas, que antes correspondiam ao domínio do privado (por serem exercidas para manter homens e mulheres vivos e garantir a reprodução da espécie humana) se transformaram em assuntos públicos, expressos sob os termos de economia nacional ou economia social.

Nessa nova configuração de mundo, os homens e mulheres a comporem o corpo político “[...] não passam de meros meios, funções, para realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares, se tornam supérfluos” (AGUIAR, 2004, p. 13). A fraternidade, enquanto experimentação de vínculo com os outros, se insere nesse contexto por ser compreendida a partir da noção familialista da amizade, cuja perspectiva pode ser explicada também pelo intenso apelo à interioridade, próprio da Era Moderna. Para Ortega (2002), além da progressiva interferência do Estado na vida dos indivíduos outros dois fatores foram fundamentais no processo de privatização e esvaziamento das relações estabelecidas no espaço público, a saber a alfabetização e o surgimento de novas formas de religião. Assim, com o desenvolvimento da alfabetização e a consequente difusão da leitura por intermédio da imprensa surgiu a reflexão individual, assim como “[...] as novas formas de religião permitiram o desenvolvimento de maneiras de devoção privadas e de meditação solitária” (ORTEGA, 2002, p. 107).

Nesse sentido a partir da Era Moderna, a perspectiva de entender o outro como um “outro eu” ou “outro si mesmo” estreitou a relevância da companhia de “sujeitos iguais”, limitando a semântica da amizade aos vínculos pautados na prerrogativa da igualdade, igualdade que se tornou sinônimo de homogeneização e repressão das diferenças. Para efeito de ilustração e, conforme observa Buffault (1996, p. 38),

o que impressiona nas cartas amistosas que se trocam no início do século XIX nos círculos predispostos ao escrito literário é a oposição, romântica, entre um mundo hostil, ao mesmo tempo desolado e populoso demais, e a esfera prazerosa das afinidades eletivas. [...] Estabelecer amizade com o outro não é apenas se proteger do exterior, mas se exercitar em lançar um olhar sobre o mundo e em se compor mutuamente para a ele resistir.

A partir desse contexto é possível identificar de que maneira se configurou a retirada da *Philía* do cenário político em função da preferência pela *Phrater* como relação a ser estabelecida com o público. Para Primo (2015, p. 379),

a associação entre a amizade e a fraternidade, apesar de corrente atualmente, não é evidente: a primeira provém do termo *philía*, enquanto a fraternidade provém do termo *phrater*. Mesmo tendo diferentes origens etimológicas, ambas se relacionavam diretamente com a manutenção dos vínculos na Grécia Antiga: *philos*, anterior ao termo *philía*, era uma relação institucionalizada de proteção e deveres para com aqueles comprometidos num pacto de acolhimento, especialmente, em terras estrangeiras; já *phrater* era o termo que identificava os irmãos, não os de sangue, mas todos aqueles que se sentiam unidos por uma origem em comum.

Falar de “origem em comum” na Era moderna, no período em que a humanidade reduziu as suas atividades à manutenção da vida, nos conduz a observar o sentido intersubjetivo da fraternidade carregado pelo *sensus privatus*. Assim, associado à fraternidade se encontra um aglomerado de valores que se distinguem pelo consumo desenfreado e pelos sentimentos de insegurança e medo. Bauman (2009) observa que a insegurança moderna aparece em suas várias manifestações como medo (medo dos crimes, medo de criminosos), trazendo a ideia de que o perigo se encontra em toda parte. Para o sociólogo, as “classes perigosas” eram definidas por excesso de pessoas, excluídas de seus lugares de origem e não reintegradas, de modo que até mesmo o progresso econômico não lhes atribuíra alguma utilidade funcional. As novas classes perigosas são, ao contrário, aquelas consideradas incapacitadas para a reintegração e classificadas como *não-assimiláveis*, porque não saberiam se tornar úteis nem depois de uma “reabilitação” (BAUMAN, 2009, p. 22).

O problema da reintegração pode ser melhor compreendido quando se considera os fatores que conduziram a humanidade a viver situações de desamparo existencial. De acordo com Arendt (1989), com o fim da Primeira Guerra Mundial, a humanidade se percebeu imersa em um estado de calamidade total, caracterizada pela inflação, pela crise financeira, por guerras civis e por uma taxa de desemprego exorbitante provocando a migração de grupos de indivíduos para diversas partes do mundo. “A inflação destruiu toda a classe de pequenos proprietários [...]. O desemprego, quando veio, atingiu proporções fabulosas, sem se limitar às classes trabalhadoras, mas alcançando nações inteiras” (ARENDT, 1989, p. 300). Com isso, segundo destacado por Passos (2016, p. 229),

a multiplicação de minorias de diversas etnias deslocadas, [...] suscitou a crise política do Estado-Nação, na qual o vínculo entre homem e cidadão foi rompido. Esse rompimento revelou-se não somente com a incapacidade dos modernos Estados-Nações de proteger indivíduos de diversas etnias, mas, também com a explicitação da precariedade e da abstração da noção de direitos humanos que não conseguia assegurar os direitos do homem, independente de sua cidadania.

Com a ruína do Estado-Nação ocorreu a ruptura da divisão da sociedade em classes, e com isso os sujeitos não mais poderiam ser reconhecidos como pertencentes a uma camada específica. As diversas etnias deslocadas eram consideradas indesejáveis pelos Estados e “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas” (ARENDT, 1989, p. 300). Desapareceram, portanto, as lutas por interesses que associavam as pessoas a uma classe determinada, o que somado aos valores de uma sociedade consumista provocou o desinteresse da população pelos assuntos públicos. Acentuou-se, então, a preocupação com a sobrevivência particular e a procura desmedida pelo consumo do maior número de bens. Além disso, o problema de assimilação dos *apátridas* resultou ainda no problema da diferenciação dos povos *párias* dos *parvenus*. De acordo com Courtine-Denamy (2004), a situação do *pária* e a do *parvenu* pode ser entendida quando se considera como exemplo o problema da identidade judaica no período de integração dos judeus na sociedade europeia ocidental.

Embora ambos (o *pária* e o *parvenu*) retratem a situação de “judeus excluídos do mundo” ou de “foras da lei”, o *pária* retrata a imagem daquele que se aliena do mundo, ao passo que o *parvenu* representa aquele que para ser assimilado torna-se “judeu de exceção”. Assim, em termos de assimilação e alienação o “judeu de exceção” busca ser assimilado (e, por isso, não honra a herança cultural de sua tradição, como também não expressa qualquer traço relacionado ao estereótipo dos judeus) ao passo que o *pária* se caracteriza por uma radical ausência de mundanidade. De acordo com Arendt (2008), é típico de povos *párias* (podendo ser este o exemplo de povos perseguidos ou escravizados) expressar a sua humanidade na forma de fraternidade, que “[...] é como se, sob a pressão da perseguição, os perseguidos tivessem se aproximado tanto entre si que o espaço intermediário que chamamos mundo [...] simplesmente desapareceu” (ARENDT, 2008, p. 21).

Assim, a fraternidade se caracteriza por uma relação que aniquila a distância que define o *espaço-entre* os homens. Nesse caso, tanto os povos perseguidos quanto a sociedade intimista podem ser entendidos a partir da intersubjetividade que define os laços fraternos, os quais embora possam apresentar, segundo Arendt (2008), a “generosidade” e uma “fonte de vitalidade e alegria” pelo compartilhamento da vida, falta-lhes a preocupação e a responsabilidade com o mundo²⁷. É nesse sentido que para Ortega (2000, p. 31), “a fraternidade

²⁷ Há uma distinção entre a concepção de *pária* e *pária consciente* no pensamento de Hannah Arendt. Para ela os povos *párias* ou perseguidos são caracterizados por uma intensa proximidade, de modo que a ameaça de sua sobrevivência transforma o compartilhamento da vida na sua principal característica. Assim, “nessa humanidade por assim dizer organicamente evoluída, é como se, sob a pressão da perseguição, os perseguidos tivessem se aproximado tanto entre si que o espaço intermediário que chamamos mundo (e que, evidentemente, *existia*, antes

é, no fundo, uma forma de comunidade identificatória, na qual, na condição de irmãos, somos todos iguais”. Trata-se de uma forma específica de relacionamento em que a semelhança se constitui como confirmação narcísica do “eu”.

Apresentando a mesma perspectiva, Arendt (2006, p. 22) assegura que

a ruína da política [...] surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família. Aqui já está indicado o que se torna simbólico na imagem da Sagrada Família: Deus não criou tanto o homem como o fez com a família. Quando se vê na família mais do que a participação, ou seja, a participação ativa na pluralidade, começa-se a bancar Deus, ou seja, a agir como se pudesse sair, de modo natural, do princípio da diversidade. Ao invés de se gerar um homem, tenta-se criar o homem na imagem de si mesmo²⁸.

É nesse sentido que a esfera pública na modernidade se tornou despolitizada, e a experiência intersubjetiva fundada em valores que devido ao ideal de fraternidade se processa em práticas de homogeneização e harmonização do tecido social. Com isso, “o ideal de pureza surge [...] como preservação, como uma assepsia ou planejamento para algo que se deseja impedir. Pureza contra sujeira, contra desordem, contra os ‘impuros’, contra a diversidade” (GOMES; SILVA JUNIOR, 2005, p. 122). Nesse contexto, no “solo” esvaziado da configuração política moderna se viu emergir as sociedades de massa e os governos totalitários, com o interesse pautado na anulação da pluralidade e da distinção dos seres humanos. Para Duarte (2000), as massas representam a categoria central nas análises de Arendt sobre o

da perseguição, mantendo uma distância entre eles) simplesmente desapareceu. [...] Não podemos esquecer que o encanto e a intensidade da atmosfera que se desenvolvem devem-se também ao fato de que os párias deste mundo desfrutam do grande privilégio de não arcarem com a preocupação pelo mundo”. Cf. ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denis Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 21-22. Sobre a distinção entre o *pária* e o *pária consciente*, veja também a nota de rodapé número 43.

²⁸ É importante enfatizar nestas linhas que Arendt não nega a relevância atribuída à função desempenhada pela família. Para “os pais humanos, contudo, não apenas trouxeram seus filhos à vida mediante a concepção e o nascimento, mas simultaneamente os introduziram em um mundo. Eles assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo, pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo. [...]”. Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 139. Com isso, Arendt assegura a importância da família (da esfera privada) enquanto espaço de proteção e segurança para o bom desenvolvimento da vida, em detrimento de um mundo que é por natureza ameaçador. Porém, para a nossa filósofa, em detrimento da diferença das atividades que definem a *Vita Actica*, a esfera pública, por sua vez, não deve ser concebida como extensão da esfera privada, mas como algo radicalmente diferente, pois o espaço público corresponde à esfera da pluralidade, espaço que nos coloca em contato com a diferença. Por isso, assegurou a filósofa: “[...] o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração.”. Cf. ARENDT, Hannah. A crise na educação. H. Arendt. **Entre o passado e o futuro**, Perspectiva, 2016, p. 139. Sendo assim, no tocante à crítica de Arendt ao corpo político edificado a partir da estrutura da família cabe como conclusões nestas linhas a colocação de Francisco Ortega: “não se trata de mudar a família, mas de mudar a sociedade que dela necessita. [...] Talvez seja o momento de apostar em outras formas de sociabilidade, tal 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”. Cf. ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. 2002, p. 160-161.

totalitarismo, se distinguindo das multidões dos séculos anteriores por não terem mais interesses comuns, ou qualquer modo de consentimento, a interligá-las.

4.2 As sociedades de massa e a emergência do Totalitarismo

A ausência do princípio de individuação social definido pela divisão da sociedade em camadas representou para a humanidade a “perda de um lugar próprio” (*homelessness*), e conforme enfatizado no capítulo anterior, a experiência da perda de um “lar” ou de um “lugar próprio” constitui o princípio de “desenraizamento” (*rootlessness*) dos homens. As sociedades de massa surgiram relacionadas a esse contexto, compostas por um número exacerbado de sujeitos isolados e solitários, cuja experiência em comum a compartilhar era o desamparo existencial. Por massas, o pensamento arendthiano definiu as pessoas que pelo número ou indiferença (ou mesmo por uma combinação de ambos) são incapazes de se integrarem em organizações baseadas no interesse comum (organizações como partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores). Falta-lhes, nesse caso, a capacidade específica de articulação com um interesse comum, e representam “[...] a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDT, 1989, p. 361).

Assim, para nossa autora “os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política” (ARENDT, 1989, p. 361). De acordo com Ferreira (2017), o fato de Arendt analisar o fenômeno do totalitarismo a partir do que ela chamou de “movimento” nos conduz a identificar a diferença entre regime e movimento totalitários. Por “movimento” a filósofa da política concebeu ser um princípio inato a cada forma de governo (tal como pensou Montesquieu) capaz de colocá-lo em movimentação e guiar os seus atos. Sendo assim, os movimentos totalitários consistiam nas organizações maciças de indivíduos atomizados, aparentemente indiferentes e demasiadamente apáticos para merecer maior atenção dos partidos em geral. Arendt (1989) ainda observou que as massas não surgiram da igualdade de condições financeiras e da expansão educacional (que acompanhou uma consequente perda de qualidade e popularização dos conteúdos), “[...] pois até os indivíduos altamente cultos se sentiam particularmente atraídos pelos movimentos de massa” (ARENDT, 1989, p. 366).

Sendo assim, observa-se que as massas não constituem a exclusividade de homens e mulheres caracterizados pela brutalidade ou pela rudeza, mas de sujeitos oriundos de uma sociedade “[...] cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram

controladas apenas quando se pertencia a uma classe” (ARENDT, 1989, p. 367). Foram esses sujeitos que, a partir da década de 1930, os movimentos totalitários, em suas versões nazista²⁹ e comunista³⁰, recrutaram, mas, em que se fundamentavam esses movimentos? Quais ideias difundiam? O que define um governo totalitário? Conforme enfatizado por Nascimento (2016), o totalitarismo surgiu no mundo contemporâneo em um período de crise do sistema capitalista em determinadas regiões da Europa, e, uma vez sendo definido por Arendt (1989) como “conquista global” e “domínio total”, pode ser entendido como toda forma de governo na qual um único indivíduo ou partido assume o controle do Estado em suas diversas modalidades. “Ao mesmo tempo, esse tipo de regime define um tipo de relação onde o governo tem grande poder de intervenção na vida de seus cidadãos” (NASCIMENTO, 2016, p. 32).

O totalitarismo apresenta, com isso, o propósito de aniquilar as ações humanas (a sua possibilidade de iniciar algo novo no mundo) em função da finalidade de promover a liberação das forças da Natureza ou da História. Segundo Arendt (1989, p. 513-514),

[...] o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo. É verdade que desafia todas as leis positivas, mesmo ao ponto de desafiar aquelas que ele próprio estabeleceu [...]. Mas não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis. [...] A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiam a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança – que está por trás da pretensão de governo global – é acalentada por todos os governos totalitários.

²⁹ Forma totalitária de governo (e, portanto, definida pelo anseio de dominação total e expansão global) fundada e liderada por Adolf Hitler na Alemanha. A denominação “nazismo” constitui a forma diminutiva de se referir ao Partido Nacional Socialista Alemão dos Trabalhadores, cujas iniciais em alemão deram origem ao termo “nazi”. Cf. BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Tradução João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 807. Para Norberto Bobbio o nazismo representa a consequência de dois principais fenômenos: a reação à derrota alemã na Primeira Guerra Mundial e o resultado de ideias e tendências antigas que dizem respeito à unificação política e à modernização social. “Na medida em que progredia o complexo processo de unificação política e da modernização, a ideia nacionalista alemã experimentou um desenvolvimento todo especial chegando a se sobrepor aos ideais liberais e constitucionais”. Cf. BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**, 1998, p. 807. O nacionalismo deu origem a um significado maior à nação alemã, agregando ideias expansionistas, nas quais a Alemanha seria tomada como potência-guia mundial, e valores de superioridade da raça germânica e também da sua cultura.

³⁰ Conjunto de ideias e tendências políticas e socioeconômicas que defendem o princípio de igualdade entre os homens e o estabelecimento de uma sociedade mais igualitária, suprimindo a divisão em classes sociais de modo a não haver conflitos entre interesses privados e a dedicação para o bem público. Nesse formato de sociedade a propriedade e os meios de produção seriam de pertencimento comum. Na sua forma totalitária defendida pelo stalinismo “[...] a ideologia preocupa-se com a necessidade de erradicar o capitalismo e a burguesia”. Cf. FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**, 2010, p. 31.

Sendo assim, na pretensão de propagar as leis da Natureza ou da História os regimes totalitários utilizaram a ideologia para doutrinar os indivíduos e o terror para aniquilar suas ações livres e autônomas. No caso do nazismo na Alemanha, a ideologia apresentada buscava legitimar um ideal de pureza atribuído à “raça ariana” e para tanto “[...] se apropriou da arquitetura, das artes, da medicina, do cinema etc. e os fez contribuir para a propagação dos ideais e práticas anti-semitas” (GOMES; SILVA JUNIOR, 2005, p. 121). Já o totalitarismo em sua versão comunista tinha como ideologia a defesa das leis da História, que culminaria na vitória de uma classe social. Em ambas as situações, o processo só seria possível de ser realizado quando o mundo se livrasse dos sujeitos considerados (pelos regimes totalitários) indignos de viver. Com esse propósito, o totalitarismo buscou levantar um novo modelo de humanidade, onde os homens comporiam um aglomerado uniforme e teriam como produto final a criação de “Um único Homem”. Em outras palavras, a intenção dos regimes totalitários fora eliminar todos os espaços que unem e separam os homens, transformando-os em seres de reações previsíveis. Para tanto, não bastava apenas esvaziar a vida pública, mas deveria também eliminar as possibilidades de refúgio na vida privada, o espaço de proteção e aconchego dos homens. Sendo assim, “na medida em que o totalitarismo estende o seu império até à esfera privada, o isolamento se transforma em desolação (*loneliness*)” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 108).

De acordo com Fry (2010, p. 34),

a extrema lealdade que é exigida dos membros, ao preço do sacrifício pessoal, torna-se possível devido ao sentimento de isolamento que o totalitarismo promove. O terror é usado como tática para reforçar a lealdade porque as pessoas estão dispostas a transformar amigos em inimigos a fim de salvar a si mesmas. Isto isola os indivíduos, uma vez que ninguém sabe quem é confiável e a livre discussão de ideias é sufocada.

O terror transforma, assim, as relações humanas num estado de constante desconfiança, chegando a atingir algumas das mais íntimas relações familiares³¹. Sua finalidade consistiu, portanto, em transformar homens e mulheres em “peças de uma engrenagem” ou “soldados políticos”, onde aqueles que não se enquadram aos propósitos dos regimes totalitários se tornam supérfluos. A ideologia se apresenta, com isso, como “lógica de uma ideia” por fornecer a concepção de um mundo sem contradições ou opiniões diferentes. Entretanto, vale ressaltar que, para Arendt (1989), a “lógica de uma ideia” não corresponde à essência eterna do pensamento de Platão e nem mesmo ao princípio regulador da razão segundo Kant, mas

³¹ Segundo Arendt “a suspeita mútua, portanto, impregna todas as relações sociais nos países totalitários e cria uma atmosfera geral mesmo fora do campo de ação especial da polícia secreta”. Cf. ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**, 1989, p. 481.

corresponde a uma forma de tratar o curso dos acontecimentos como se estivesse seguindo uma lei, a lei de um processo histórico apresentada na forma de exposição lógica.

De acordo com Passos (2013, p. 134), “o que a autora pretende demonstrar é que a ideologia terá como objetivo tornar possível o rompimento das relações intersubjetivas, a partir da visão de mundo fornecida pela mesma”. Essa visão de mundo deveria ser compreendida a partir de uma estrutura silogística criada sem uma efetiva correspondência com a realidade factual, cuja ideia ao ser aplicada na história revelaria uma coesão a qual não necessitaria ser confirmada pela vida real. Nesse sentido, a realidade passaria a apresentar uma harmonia que na verdade não existe na esfera da pluralidade, sendo a conclusão do silogismo criado a única expressão de realidade a ser aceita. O pensamento ideológico se edifica nesse contexto, e por meio dele a ideia se desenvolve em forma de premissa axiomática, na qual a experiência humana não se faz presente. Sendo assim, o projeto de domínio total se realiza com a submissão da mente humana à sua “dedução lógica”, mobilizando a massa da população a renunciar sua liberdade interior, a qual tem na atividade do pensamento a sua maior expressão.

As ideologias oficiais, nesse sentido, se apresentam como formas de explicar de modo total a história, e nesse propósito é possível se identificar três elementos eminentemente totalitários, que para Arendt (1989), constituem todo pensamento ideológico³². Para nossa autora, em primeiro lugar, é característico da ideologia “analisar não o que é, mas o que vem a ser” (ARENDT, 1989, p. 522), isto é, as ideologias se orientam em direção à história mesmo quando partem de premissas da natureza, como no caso do racismo nazista. Nesse caso, a natureza é tomada como modo de explicação de questões históricas, as quais são reduzidas a elementos da natureza. “A pretensão de explicação total promete esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro” (ARENDT, 1989, p. 523).

Em segundo lugar, por se basear na exposição lógica de uma ideia e, nesse processo, desconsiderar a experiência humana apreendida por nossos sentidos, a ideologia reivindica para si uma realidade “mais verdadeira”, escondida por trás de tudo que é perceptível. Por fim, em terceiro lugar, por não transformar a realidade sozinha, se baseia em certos métodos de demonstração para poder, então, libertar o pensamento de cada indivíduo da experiência

³² Na concepção de nossa autora não somente o racismo e o comunismo apresentam caráter totalitário, mas toda ideologia. Para Arendt, “[...] todas as ideologias contêm elementos totalitários, mas estes só se manifestam inteiramente através de movimentos totalitários – o que dá a falsa impressão de que somente o racismo e o comunismo são de caráter totalitário. Mas no fundo, é a verdadeira natureza de todas as ideologias que se revelou no papel que a ideologia desempenhou no mecanismo do domínio totalitário”. Cf. ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**, 1989, p. 522.

particular e subordinar a mente humana a uma visão única e totalizante. Com isso, os regimes totalitários do século XX encontraram formas de legitimar suas atrocidades, e para disseminar suas ideologias e feitos se apropriaram não só da propaganda como também dos demais segmentos da existência humana, “[...] subordinando a si não só a imprensa, o rádio e o cinema, mas também atividades aparentemente ‘apolíticas’, como os esportes e a literatura” (NASCIMENTO, 2016, p. 40). Nesse sentido, os regimes totalitários produziram a aparência de um mundo protegido, na qual a figura do líder, associada às funções burocráticas e administrativas, passou a representar o único meio pelo qual os homens estabeleciam uma relação com o mundo externo.

Atualmente as forças políticas totalitárias continuam a se desenvolver na forma de movimentos, dividindo o mundo em duas principais potências que disputam o poder por intermédio de partidos políticos. Seu reflexo no Brasil tem provocado ondas de manifestações desde o ano de 2013³³, cujo início reivindicava a diminuição do preço das passagens de ônibus, vindo a se desdobrar em diversas reivindicações, como o fim da impunidade para políticos, assim como a reivindicação de direitos e visibilidade por parte de grupos minoritários (negros, LGBTIs, quilombolas, MSTs e favelados). Ao atingir uma escala nacional as reivindicações deixaram evidente a divisão brasileira em dois principais grupos: os “coxinhas” (aqueles que seguem um paradigma conservador em costumes, agregado a um posicionamento político-econômico liberal ou neoliberal) e os “petralhas” (aqueles que se mobilizam em defesa da classe trabalhadora e seguem um paradigma progressista). Embora as reivindicações sejam diversas e com múltiplas pautas, apresentam em comum “[...] a crítica a um saber geral ou um padrão global de subjetividade, que se impõe a todos como forma do humano, e a crítica a poderes locais que, em nome dessa noção universal de humanidade, coagem e reprimem concretamente vários modos de vida [...]” (COSTA; GUERINI, 2019, p. 56). Com isso, observa-se que o totalitarismo contemporâneo se propaga por meio do conflito de paradigmas que ao atribuir modelos para a realização humana se anulam mutuamente formando uma dicotomia no espaço público. Para entendermos melhor as consequências do totalitarismo para a constituição de nossa subjetividade, e de que modo a amizade pode se afirmar como força anti-totalitária, é importante compreendermos como o totalitarismo resultou no século passado em período de “tempos sombrios”, anulando a liberdade ao transformar seres humanos em soldados políticos.

³³ COSTA, M. J. A.; GUERINI, L. R. O Povo e povo brasileiro: maioria, minorias e as transformações do desejo na atualidade. **Mnemosine**. v. 15, n. 2, 2019, p. 54. Disponível em: < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/view/48315/32243>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

4.3 Os campos de concentração e a redução de subjetividades à categoria de inimigo objetivo

O projeto de domínio total de regimes totalitários se move suscitando o ódio, a violência e desfigurando as expressões de subjetividades de povos, classes sociais, grupos e etnias, tendo sido essa a realidade dos “tempos sombrios” do século passado. Para a pensadora da política “os tempos sombrios [...] não são novos, como não constituem uma raridade na história” (ARENDT, 2008, p. 9), mas se apresentaram na contemporaneidade sob uma forma totalmente nova de destruição. Além de disseminar o terror no mundo, provocando um ambiente de desconfiança e medo, o totalitarismo não só aniquilou o diálogo entre os sujeitos como também destituiu a humanidade de uma das principais formas com que tradicionalmente se definiu o humano: a faculdade do pensamento. Se ao definir a condição humana, Arendt (2010) distinguiu as três atividades humanas fundamentais destacadas no capítulo anterior (o trabalho, a obra e a ação), que papel apresenta o pensamento na compreensão da nossa condição humana? De acordo com Piza (2017, p. 53, grifo da autora) “[...] *com* Arendt, quando o humano pensa é humano *como* subjetividade ética e, portanto, capacidade de ser-com-o-outro, de responder pelo mundo e amá-lo [...]”. De acordo com Ortega (2000, p. 27),

A subjetividade é para Arendt um fenômeno do mundo, uma questão de estilo e caráter. [...] Hannah Arendt distancia-se de toda visão essencialista do sujeito, de toda tentativa de psicologização da subjetividade. Somente voltados para o mundo é que atingimos nossa identidade, no espaço público revelamos “quem” somos e não “o que” somos.

A revelação de “quem” somos, para a filósofa, se distingue de “o que” somos por se tratar este último de características as quais dispomos (dons, qualidades, talentos e defeitos), e que, por isso, podemos expor ou ocultar. No contexto moderno, sob as condições de uma “psicologização” das relações intersubjetivas, a revelação do sujeito individual se reduziu às experiências de atenuar situações de desamparo existencial, buscando o conforto da semelhança entre aqueles que compartilhavam a mesma rotina de laborar e consumir, aumentando, com isso, o deserto do mundo público. O sujeito introspectivo moderno é, para Arendt (2010), o ícone de representatividade da perda do senso comum, isto é, do sentido compartilhado do mundo a interligar a humanidade, assim como o modelo de subjetividade a guiar as adaptações da psicologia moderna. O desenvolvimento científico e tecnológico, regidos pelo paradigma do conforto, do entretenimento e do bem-estar, contribuiu para que se alastrasse silenciosamente na existência cotidiana a condição de uma vida desértica, caracterizada pelo vazio de

sentimentos e sentidos, pela liquidez da sociedade de consumo e muitas das vezes pelo mais alto padrão de vida.

Coutrine-Denamy (2004) atenta para o perigo de nos sentirmos tão à vontade na condição de uma vida desértica, resultado dos infinitos meios de adaptação, que percamos a iniciativa de restabelecer mais uma vez o mundo *entre* os homens. Considerar a produção de subjetividades como fio norteador do restabelecimento dos homens ao mundo e da reconstituição da vida pública nos leva a pensar a relação entre ser sujeito e revelar-se ao mundo, espaço de nossas memórias e discussões. Conforme sublinhado por Correia (2015), no que tange à fenomenologia da *Vita Activa*, existe uma relação estreita entre os conceitos de ação, revelação e pluralidade. Segundo Arendt (2010, p. 219) “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção”. É por sermos iguais que podemos nos compreender (a nós e a nossos antepassados), como também planejar o nosso futuro e identificar as necessidades daqueles que virão. Por outro lado, se não fôssemos também distintos uns dos outros não necessitaríamos do discurso e da ação para sermos compreendidos. “Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências” (ARENDT, 2010, p. 220).

Portanto, é porque homens e mulheres são capazes de comunicar a si próprios e não somente comunicar algo (raiva, medo, fome ou sede) que se tornam capazes de externar a distinção que lhes define e nesse processo distinguir-se. A revelação única de cada sujeito é o que Arendt denominou de “quem” e se manifesta em tudo que alguém diz ou faz, visto estar relacionado às nossas palavras e atos. Sendo assim, há um caráter de unicidade entre discurso e ação, e que torna a revelação de nossa identidade um fenômeno eminentemente público. Por isso, de acordo com Arendt (2010) o “quem” de cada indivíduo possui semelhança com o *daimon* da religião grega, “[...] que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava” (ARENDT, 2010, p. 224-225). Segundo a filósofa judia, se a ação e o discurso se apresentam como vias que se complementam na revelação dos sujeitos, então

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis (ARENDT, 2010, p. 223).

A incompreensível destruição promovida pelo nazismo nos campos de concentração fora resultado de um processo de aniquilamento da possibilidade de revelação do sujeito por atos e palavras. A intenção do regime liderado por Adolf Hitler (1889-1945)

consistiu em transformar os sujeitos nos “robôs executores” apontados pela filósofa, dissociados da atividade do “pensar” e subordinados a enquadrar seu “agir” em um plano de extermínio em massa. Segundo Duarte (2000, p. 70), “a meta dos campos de concentração é justamente quebrar este último resíduo do humano no homem, transformando-o em um mero ‘feixe de reações’ que pode ser aniquilado sem que ofereça resistência”. Para tanto, o processo de degradação da humanidade se realizou em etapas, acrescentando Duarte (2000, p. 68-69) que

o início do processo de desmontagem do humano no homem dá-se com a destruição de sua “pessoa jurídica”, com a perda de todos os direitos civis na sua privação de nacionalidade, bem como com a criação de um sistema de punição no qual esta independe da conduta.

Sendo assim, o contexto desolador dos apátridas após a primeira guerra favoreceu que determinados grupos, longe de sua nação de origem, fossem mais facilmente enquadrados na destruição da pessoa jurídica. Segundo Arendt (1989, p. 301) “eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem”. Nesse sentido, sem propriedades, sem trabalho e ainda sem leis de proteção, os apátridas “[...] foram tratados como fardo, como seres supérfluos. Motivo que explica o fato de não haver leis que os contemple como sujeitos de direitos e deveres” (PASSOS, 2016, p. 230). Juntamente com os apátridas, um conjunto de minorias (judeus, ciganos, homossexuais, deficientes físicos e doentes mentais, por exemplo) foram enquadrados na condição de indivíduos supérfluos, por não atenderem ao ideal de raça humana superior. Paralelamente a eles, homens foram transformados em carrascos, encarregados de executar o plano de extermínio nos campos de concentração.

Nesse sentido, conforme acrescentou ainda Duarte (2000), a degradação do humano não se resumiu à “destruição da pessoa jurídica”, atingindo ainda a “pessoa moral no homem”. Nos campos de concentração, homens, mulheres e crianças foram aprisionados por cercas de arames farpados e reduzidos à condição de “cães de Pavlov”, que apenas obedecem a estímulos. Segundo destacado por Duarte (2000, p. 70) “uma vez destruídas a sua ‘pessoa jurídica’ e sua ‘pessoa moral’, resta apenas ao homem a raiz de sua distinção singular em relação a seus semelhantes, a sua ‘espontaneidade’ [...]”. A raiz da distinção entre os homens, nestas linhas apontadas como fundamento da revelação de “quem” somos, é o que dá suporte à ideia de subjetividade ética, que envolve o pensamento e a disposição para o diálogo na relação com os outros. Com os campos de concentração, o totalitarismo elevou ao grau mais elevado de horror

o seu plano de controlar a mente dos indivíduos, retirando deles o amor pelo pensar e a capacidade de expressar a sua subjetividade ética.

Se o pensar dignifica a nossa condição humana, e se o seu exercício nos capacita a assumir o compromisso ético de *ser-com-os-outros* como forma de responsabilidade com mundo, então a ausência do pensamento representa a impossibilidade de cuidar e dar continuidade ao mundo que habitamos. Isso nos conduz a entender que, com o controle da mente humana pelo totalitarismo, há uma semelhança entre as vítimas dos campos de concentração e os executores de suas mortes. Na medida em que não só as vítimas foram destituídas de seu princípio de distinção, como também os executores por serem enquadrados em um sistema que tinha como propósito implantar no mundo a “lógica de uma ideia”, então ambos (executor e vítima) foram sujeitados a meramente obedecer.

A institucionalização do mal no período contemporâneo é discutida na obra de Arendt sob a denominação de *mal radical* num primeiro momento. Assim, conforme observado por Serra (2014, p. 35) “[...] para Arendt, em sua referência em *Origens do Totalitarismo*, o mal radical tem a ver com a fabricação de seres humanos supérfluos, com a cristalização de males extremos e mesmo impensáveis”. Entretanto, é com a denominação de *banalidade do mal* e com os seus escritos sobre Otto Adolf Eichmann (1906-1962), soldado da SS que nossa autora concedeu maior profundidade ao fenômeno das massas supérfluas. Eichmann “[...] cometera crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra, durante todo o período do regime nazista e principalmente durante o período da Segunda Guerra Mundial” (ARENDT, 1999, p. 32).

Arendt compareceu ao julgamento de Eichmann em Jerusalém com o propósito de compreender a natureza do mal e, com isso, cumprir uma obrigação que sentia dever com o seu passado. Conhecer “em carne e osso” um daqueles que todos entendiam se tratar de monstros, dispôs a filósofa a efetuar uma descrição fenomenológica das impressões do julgamento. Fora em Marburg, nos seus anos universitários, que Arendt havia encontrado “[...] o que desejava em um só lugar: a tendência filosófica ‘mais moderna e interessante’, a fenomenologia de Edmund Husserl, e o professor perfeito, o protegido de Husserl, Martin Heidegger” (BRUEHL, 1997, p. 60). Assim, ao acompanhar o julgamento, atuando como repórter da *New Yorker*³⁴,

³⁴ Segundo observado Young-Bruehl “quando ficou claro que Eichmann seria julgado em Israel, ela decidiu propor-se como repórter a William Shawn, o editor da *New Yorker*. Shawn aceitou a oferta de Hannah Arendt com alegria, satisfeito por ter uma correspondente tão ilustre e bem informada, mais qualificada para a tarefa do que seus profissionais regulares, como John Hersey, cuja série sobre Hiroshima rendera muitos elogios à revista em 1946”. Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 295.

Arendt metodologicamente colocou o “mundo entre parênteses” e se voltou às “coisas mesmas”, percebendo o fenômeno que se apresentava nas intuições. Ao final, concluiu a filósofa que Eichmann não se tratava de um monstro, mas de um homem terrivelmente normal.

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (ARENDT, 1999, p. 299, grifo da autora).

Arendt observou, desse modo, que o mal era banal e pela primeira vez utilizou a expressão “banalidade do mal” para se referir ao fenômeno do mal. Para nossa autora, “a corte não o entendia: ele nunca tinha nutrido ódio aos judeus, e nunca desejou a morte de seres humanos. Sua culpa provinha de sua obediência [...]” (ARENDT, 1999, p. 269). Tratava-se de um homem normal, na condição de burocrata nazista, “[...] um homem comum, sem grandes motivações ideológicas e engajamento político, apenas um homem banal, na expressão da autora” (SERRA, 2014, p. 36). Courtine-Denamy (2004) se refere ao fenômeno Eichmann como a “depravação” da relação que estabelecemos com o mundo, isto porque todos os feitos do soldado da SS se resumem no fato de não ter parado para refletir sobre o que estava fazendo. Acompanhar o julgamento de Eichmann impulsionou a filósofa a questionar: “será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?” (ARENDT, 2000, p. 6).

A pensadora da política enfatizou que a ausência de pensamento (ou irreflexão) com que se defrontou não advinha nem do esquecimento de “boas maneiras” ou “bons hábitos” nem mesmo da estupidez, isto é, da inabilidade para compreender o que certo e o que é errado³⁵. A irreflexão de Eichmann resultava da ausência do hábito de examinar os acontecimentos, um hábito que para Arendt (2000) conduz os homens a se absterem de fazer o mal e mesmo se colocarem contra ele. “A própria palavra ‘consciência’, em todo o caso, aponta nesta direção, uma vez que significa ‘saber comigo e por mim mesmo’, um tipo de conhecimento que é atualizado em todo processo de pensamento” (ARENDT, 2000, p. 7). Todavia, a irreflexão

³⁵ “A ausência de pensamento com que me defrontei não provinha nem do esquecimento de boas maneiras e bons hábitos, nem da estupidez, no sentido de inabilidade para compreender – nem mesmo no sentido de ‘insanidade moral’, pois ela era igualmente notória nos casos que nada tinham a ver com as assim chamadas decisões éticas ou os assuntos de consciência”. Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 6.

enquanto característica de um indivíduo não conduz, necessariamente, ao mal banal. Porém, nos momentos de crise dos antigos padrões culturais e códigos de conduta, os sujeitos que não detêm o hábito de pensar são os primeiros a aderir a novos padrões e novas condutas, uma vez que não sabem conduzir suas vidas sem regras³⁶. Essa conduta do acusado é também a conduta de todo um conjunto de indivíduos normais, cuja irreflexão, tão frequente na vida rotineira, conduz à subordinação de seus feitos às ordens de códigos morais e padrões de comportamento. Cabe ressaltar que há diferença entre aqueles que se caracterizam pela irreflexão e aqueles orientados por uma ideologia. Enquanto a irreflexão conduz os sujeitos a aderirem às novas regras impensadamente, a ideologia enfraquece a faculdade do pensamento, favorecendo a ausência de posicionamentos críticos diante da manipulação ideológica.

A irreflexão, uma vez atingindo a sociedade em massa, não só caracterizou a conduta dos executores. Segundo Duarte (2000, p. 61), “[...] o verdadeiro horror está em que as fronteiras entre culpados e inocentes não se desfizeram apenas entre as vítimas do terror totalitário, mas, também, entre seus executantes”. Em outras palavras, muitos daqueles que, num primeiro momento, executaram a “Solução Final”, em outro se tornaram vítimas também. O sentimento de desolação, sentimento que faz os homens se sentirem completamente supérfluos, e a condução burocrata com que os assuntos humanos passaram a ser tratados, é o que fez homens e mulheres perderem-se de si mesmos, chegando mesmo a se identificar “colaboração” entre criminoso e vítima³⁷. De qualquer maneira, o modo de eleger o “inimigo objetivo” do regime se fez por meio do viés ideológico sustentado pelo líder. Segundo Passos (2013, p. 129) “ao eleger quem são os inimigos do regime, o sistema totalitário proclama quem é ou não merecedor de viver junto aos membros do partido, na tentativa sempre recorrente de exterminar o maior número possível de ‘mundos’, ou seja, da pluralidade humana”.

Segundo Arendt (1989), quem define aqueles que se enquadram na categoria de “inimigo objetivo” é a política do governo. Esta, por sua vez, não o define como alguém que demonstra o interesse de derrubar o sistema. “Nunca é um indivíduo cujos pensamentos perigosos tenham de ser provocados ou cujo passado justifique suspeita, mas é um ‘portador de

³⁶ “[...] somente os hábitos e costumes podem ser ensinados e nós sabemos muito bem com que alarmante rapidez eles podem ser desaprendidos e esquecidos quando as novas circunstâncias exigem uma mudança nos modos e padrões de comportamento”. Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, 2000, p. 6.

³⁷ Norman Podhoretz citado por Elisabeth Young-Bruehl, acrescentou que “no lugar do nazista monstruoso, ela nos dá o nazista ‘banal’; no lugar do judeu como mártir virtuoso, ela nos dá o judeu como um cúmplice do mal; e no lugar do confronto entre culpa e inocência, ela nos dá a ‘colaboração’ entre criminoso e vítima”. Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt**, 1997, p. 310. Young-Bruehl ainda enfatiza que Hannah Arendt não usou a palavra *colaboração* especificamente, mas nunca permitiu que categorias de monstro e mártir ou que teorias de culpa coletiva ou inocência coletiva escondesse o horror de uma coparticipação entre vítima e criminoso. Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt**, 1997, p. 310.

tendências’, como o portador de uma doença” (ARENDT, 1989, p. 474). Para nossa autora, embora sujeita à definição ideológica do totalitarismo, a noção de “inimigo objetivo” se tornou muito mais relevante para o funcionamento dos regimes que a própria determinação ideológica da categoria. De acordo com Arendt (1989, p. 474), “se fosse apenas uma questão de odiar os judeus ou os burgueses, os regimes totalitários poderiam, após cometerem um crime gigantesco, como que retornar às regras normais de vida e de governo”. Entretanto, o que fizeram foi identificar novos “inimigos objetivos” para serem perseguidos.

Hitler chegou a tomar providências preliminares contra o povo polonês e até mesmo contra algumas categorias alemães, já prevendo o final do extermínio dos judeus. No caso da União Soviética, os bolchevistas iniciaram com a eliminação de antigas classes governamentais, seguindo o seu terror contra os *Kulaks*³⁸, posteriormente contra russos de origem polonesa, e em seguida contra outros grupos étnicos e até mesmo antigos prisioneiros de guerra³⁹. A perseguição em massa de povos considerados inimigos do regime, servia também como critério de propaganda do movimento totalitário no exterior. Assim, a escolha de determinados grupos como “inimigos objetivos” deveria parecer plausível aos olhos de outras nações. Para a pensadora, isso explica “[...] o repentino surgimento do anti-semitismo governamental na União Soviética, inteiramente sem precedentes, cuja finalidade pode ter sido a de angariar simpatias para a União Soviética nos países satélites europeus” (ARENDT, 1989, p. 475).

O horror dos campos de concentração e extermínio, o fenômeno Eichmann, a adesão em massa da população às ideologias defendidas pelos regimes totalitários, nos conduz nestas linhas a problematizar em que sentido o agir humano poderia resistir a todo mal que advém quando forças maiores ameaçam sua liberdade. É certo que o transcorrer do tempo nos faz identificar uma distância entre os eventos do século passado e os dias atuais. Porém, é igualmente notável que a contemporaneidade ainda é marcada por discursos de ódio e condutas neonazistas e neofascistas⁴⁰, que, somadas à superfluidez característica de nossas sociedades

³⁸ Os *Kulaks* representavam a base agrária do país. Em entrevista, o sociólogo e professor da Escola de Ciências Sociais e Econômicas de Moscou apontou que “os bolchevistas costumam chamar todos os ‘camponeses da elite’ de ‘kulak’, porque em termos de propaganda política era mais fácil despertar o ódio contra um ‘camponês de elite’, referindo-se a eles como um ‘kulak’”. Cf. ALVES, V. E.L.; LIMA, D. A. Questões rurais e camponato: uma entrevista com Teodor Shanin. **Rev. NERA**, Presidente Prudente, v. 21, n. 44, p. 236-244, 2018, p. 243.

³⁹ Cf. ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**, 1989, p. 475.

⁴⁰ Segundo Norberto Bobbio o fascismo consiste em um termo de difícil descrição, havendo definições diversas e por vezes contraditórias. Entretanto, é possível elencar algumas características, das quais se observa o monopólio da representação política por parte de um determinado partido de manipulação de massa; a defesa de uma ideologia exaltada por meio da liderança de um chefe político; objetivos de expansão imperialista; aniquilamento de opositores políticos por meio do uso da violência e do terror; a tentativa de integrar ao controle do partido ou do Estado as relações humanas como um todo (políticas, econômicas, sociais e culturais), além de outras características. Cf. BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**, 1998, p. 466. Assim, por condutas neofascistas e neonazistas entende-se a perpetuação histórica dessas características.

contemporâneas, nos coloca diante do mal como problema a ser enfrentado. Em uma carta direcionada ao seu amigo G. Scholem (1963), a filósofa judia afirmou

[...] com efeito, minha opinião é de que o mal nunca é “radical”, é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode cobrir e deteriorar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como um fungo na superfície. Ele é “desafiador-do-pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes, e no momento em que se ocupa do mal é frustrado porque não há nada. Essa é a sua ‘banalidade’. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical⁴¹.

De acordo com Young-Bruehl (1991), a aferição da filósofa sobre o bem e o mal está relacionada à doutrina agostiniana (a qual se inspirara em sua tese de doutorado): o mal é apenas privação de bem. Entretanto, sem concordar com Platão de que conhecer o bem é fazer o bem, o que acreditava Arendt é que o pensar tende a nos inclinar contra o mal por viabilizar a capacidade de julgar. O juízo, por sua vez, faz parte da relação que estabelecemos com os outros, e sendo pressuposto das escolhas que fazemos entre o certo e o errado, se faz indispensável para pensarmos a recuperação do *sensus communis* perdido com a emergência da Era Moderna. Segundo destacado por Duarte (2000, p. 60), “[...] o ‘senso comum’ é um sentido cujo próprio modo de operação só faz sentido intersubjetivamente”. É ele, portanto, o *sensus communis*, que gere as informações que captamos com os sentidos e compartilhamos com os outros, e assim o faz porque se tratam das percepções de um mesmo *mundo comum*. Compartilhando a mesma perspectiva, Gomes e Silva Júnior (2007, p. 149), apontam:

a subjetividade nasce nessa dimensão intersubjetiva do encontro do outro que sempre requer esforço e trabalho, produzindo dor e sofrimento num processo de abertura e acolhimento do outro em sua alteridade; essa experiência traumática do outro implica processos de transformações, deslocamento e reconstituição das partes implicadas.

⁴¹ Trecho da carta de Hannah Arendt a G. Scholem extraído da obra de E. Young-Bruehl. Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e obra de Hannah Arendt, 1997, p. 327. A problemática do mal na obra de Arendt deve ser entendida a partir da manifestação do mal no horizonte de desvelamento da vida de indivíduos a comporem as massas supérfluas. A superfluidade se caracteriza pelo “desenraizamento” de homens e mulheres do Mundo-da-Vida, pelo empobrecimento da linguagem e do pensamento, transformando-os em seres “banais”, e por isso, passíveis de se tornarem meros meios para alcance de um fim. Nessa perspectiva o mal realizado por indivíduos supérfluos não é explicado pelo egoísmo, por ganância, pela ira, ressentimento ou inveja. Cabe ainda considerar que ao fazer referência num primeiro momento ao conceito de “mal radical” já empregado por Kant, Arendt não atribuiu ao conceito o mesmo sentido apresentado pelo filósofo. Em seu texto *A religião nos limites da simples razão*, Kant se refere ao mal situando-o como característica inerente à natureza humana, sendo, por isso, “inato” ao homem. Dessa forma, o mal está radicado na liberdade do homem, que se torna mau ao ter consciência da lei moral, e ainda assim se permitir afastar da mesma. De modo contrário ao significado atribuído por Kant, Arendt empregou o termo “mal radical” (em carta endereçada a Jaspers e na obra *As origens do totalitarismo*) já se referindo à superfluidade de seres humanos, não havendo, de fato, contradições entre as noções de “mal radical” e “mal banal”. Cf. SERRA, Maria Olívia. **Dos tempos sombrios ao cuidado com o mundo**. 2014. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 29-44. Nessas circunstâncias, ao afirmar que só o “bem tem raízes”, a filósofa judia seguia a linha de seu raciocínio, assegurando que o hábito de exercer a atividade do pensamento nos inclina contra o mal, sendo, por isso, o princípio que nos enraíza efetivamente no mundo.

A constituição da subjetividade pressupõe a ideia de que a presença do outro se torna imprescindível, se realizando como relação “agonística” quando esse outro se faz concebido em sua radical alteridade. Nessa proposta de intersubjetividade, os assuntos humanos se apresentam, e por isso, se distingue da relação intimista que caracterizou o espaço público da Era Moderna. A fraternidade, pela qual identificamos o apelo à familiaridade ou privatização do público, não sobrevivera ao terror que reduziu adultos e crianças a uma igualdade primitiva (a vida orgânica em si mesma)⁴², como se fossem meros objetos ou um rebanho a ser sacrificado. Sem fraternidade, tampouco a amizade poderia ter florescido naquele período e feito nascer novamente o mundo entre os homens. Atualmente o Mundo Ocidental assiste a eventos que perpetuam a dicotomia política que dividiu o mundo em duas forças hostis, transformando o espaço público em um *locus* de afirmações irascíveis, que tentam legitimar discursos e modos de vida que se anulam reciprocamente por se enquadrarem em lados opostos da divisão política.

A humanidade continua se manifestando através de movimentos, reproduzindo a antiga condição de *párias*⁴³, que para defender pautas de povos tradicionalmente excluídos alimentam ódio a setores privilegiados da sociedade, cuja cultura e paradigmas sustentaram e ainda sustentam a opressão sofrida por grupos minoritários (negros, pobres, índios, LGBTIs). Concomitante a esse fenômeno o *parvenu* aparece como sujeito que busca ser assimilado pelos modos de subjetivação predominantes, negando as formas identitárias que definem seus grupos. Haveria algum modo de superação de ambas as relações interpessoais? Essa questão não deve

⁴² Em citação à obra de Hannah Arendt André Duarte destacou: “É nesta igualdade monstruosa, sem fraternidade ou humanidade (...), que nós vemos, como que refletida, a imagem do inferno. A maldade grotesca daqueles que estabeleceram tal igualdade *está para além das capacidades de compreensão humana*.”. Cf. DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 61.

⁴³ É importante considerar nestas linhas que o conceito de *pária* para a filósofa agrega em si um conjunto de reflexões, as quais se desdobram em significados que atribuem ao modo de ser *pária* tanto a condição de povo oprimido e excluído do mundo quanto a condição de quem se retira momentaneamente do mundo para exercer seu pensamento (isso considerando-se uma definição específica que chamaríamos de *pária consciente*). Para melhor entendimento dessas controvérsias que permeiam o sentido do termo, cabe considerar os esclarecimentos de Odílio Alves Aguiar: “[...] O *pária* rompe totalmente com o mundo, vive numa completa acosmia. O *parvenu* renega o judaísmo e vê na assunção de uma função na sociedade a saída para o judeu. O *parvenu* entende a emancipação judaica em termos de integração social [...]. Já o *pária* consciente é aquele que é excluído pelo mundo e, como tal, se manifesta, mantém algum contato com a tradição, mas caminha paralelo a ela. O *pária* consciente tem a condição de *homelessness*, mas não é um *worldlessness*, isto é, embora não possua um lugar, uma casa, ele permanece em contato com o mundo. O *pária* consciente não é um *insider* como o *parvenu*, mas também não torna absoluta a exclusão, como na posição de *outsider* do *pária*. Cf. AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001, p. 214. Nessas condições, atento que o conceito de *pária*, tal como empregado no decorrer deste trabalho, se refere ao significado de povos excluídos do mundo e que em virtude disso passaram a alimentar ódio ao mundo. Todavia, é importante considerar que em termos de movimentação política é possível encontrar também *párias conscientes*, muitas das vezes representados por intelectuais que acompanham e apoiam determinadas mobilizações.

ser desconsiderada quando lembramos que cada nova geração constitui uma novidade, capaz de irromper o imprevisto em um mundo velho, sujeito a ruínas. Diferente da relação estabelecida pelos *párias* e pelos *parvenus* (conforme reflexões destacadas neste trabalho), o fenômeno da amizade se constitui enquanto prática política e experiência intersubjetiva por permitir ao sujeito o deslocamento do familiar no encontro com outrem, e igualmente ser visitado por outros num contexto de diálogo e aparição. Embora aparentemente simples, é esse intercâmbio constante e cotidiano de conversas que alimenta a “distância” entre os sujeitos e permite ao mundo surgir novamente como objeto, capaz de criar as condições para superação dos conflitos contemporâneos, que sustentam a engrenagem do totalitarismo. Para Arendt (1993, p. 99), “o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro”. Nisso se edifica o fundamento de uma subjetividade ética, trazendo a ideia de que para distinguir-se mulheres e homens necessitam da pluralidade do mundo.

5 COMPREENSÃO, PSICOLOGIA SOCIAL E A EDIFICAÇÃO DO MUNDO COMO MORADA: O SOCIAL E A FORMAÇÃO DE SUBJETIVIDADES ÉTICAS

“O diálogo possui, assim, uma grande proximidade coma amizade. É só o diálogo (e no ‘rir juntos’, que funciona como um entendimento tácito transbordante) que os amigos podem encontrar-se e construir aquela espécie de comunhão onde cada qual continua sendo o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro”.

Hans-Georg Gadamer. *Verdade e Método II*

As reflexões sobre o tema da introspecção na obra de Hannah Arendt atribuíram ao sujeito moderno a perda do *sensus communis* enquanto senso de compartilhamento do Mundo-da-Vida. Com isso, pensar a constituição da subjetividade na atualidade nos conduz a atravessar problemas contemporâneos e refletir sobre o estabelecimento de uma interioridade, cuja autossuficiência não seja reduzida a uma existência *isolada-em-si-mesma* ou restrita ao conforto da companhia de nossos familiares. Nesse percurso, torna-se inevitável que o caminho a se desdobrar direcione a humanidade a construir um novo modo de se relacionar com o *mundo comum*, e sobretudo, com esse aspecto *comum* do mesmo. Isso nos leva a refletir sobre o fenômeno da amizade, desvelando seu aspecto cotidiano e corriqueiro, enquanto fenômeno capaz de nos interligar em uma experiência na qual a presença de um outro se torna indiscutivelmente necessária.

Se em linhas gerais o *sensus communis* nos remete a um modo de viver que privilegia a companhia dos outros em uma relação de compartilhamento do nosso habitat artificial, a realização desse propósito conduz a atravessar problemas há muito tempo consagrados no domínio da *epistême*. O senso comum, tradicionalmente, carrega as marcas de um saber enganoso ou distorcido por se tratar do domínio das opiniões, necessitando sempre ser posto à prova. Para Hannah Arendt (2016) a diferença entre verdade e opinião está no modo como reivindicam validade, sendo próprio da verdade carregar algo inegável, isto é, que não está sujeito à discordância ou discussão; as opiniões, ao contrário, relacionam-se à compreensão de que apesar de experimentarmos o mesmo mundo, esse mundo se abre de modo diferente para os seus habitantes.

De acordo com o pensamento arendthiano, em Platão as *doxai* são reduzidas às opiniões subjetivas, e invalidadas politicamente. De modo contrário à perspectiva platônica, “Arendt afirma que a política deveria envolver as diferentes *doxai* [...], a fim de chegar a uma decisão baseada no que é melhor para a comunidade como um todo, em vez de negar as diversas perspectivas dos cidadãos em favor de uma política universal” (FRY, 2010, p. 61-62). Políticas

que presumem verdades universais afirmam uma verdade definitiva (padronizada) por meio da qual orientam todas as decisões que dizem respeito à esfera dos assuntos humanos. Para Arendt (1993) as opiniões não devem ser entendidas como fantasias subjetivas e nem mesmo como verdades absolutas (válidas para todos), mas corresponde ao que viabiliza a diferença nos sistemas de pensamento, que se origina a partir da diferença com que o mundo se abre para cada um. Nessa perspectiva, a *dóxa* se encontra no *espaço-entre* os homens em um caminho entre o subjetivo e o objetivo, representando a pluralidade na experiência particular com que nos relacionamos no mundo fenomênico.

Essas circunstâncias nos conduzem a questionar de que modo considerar a pluralidade do mundo sem, contudo, conduzir a humanidade a um negacionismo das ciências ou ainda a uma perda na capacidade de orientar as ações humanas frente à ruptura com a tradição. A perda da tradição não só representou o início de um novo movimento no mundo, mas também o risco de se estabelecer um bloqueio no acesso ao “tesouro do passado”, culminando assim na incapacidade de se compreender o presente e construir as possibilidades de realização de um futuro. Para Duarte (2000), esse novo contexto fora o que conduziu ao surgimento do totalitarismo, que nada mais representa que o resultado do processo histórico de perda dos referenciais transcendentais da política, fossem estes de ordem religiosa ou não. “O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade” (ARENDT, 2016, p. 21). Trata-se de uma ruptura do elo hermenêutico que interligava o passado, o presente e o futuro, o que segundo Duarte (2000) só pode ser compreendido em referência ao processo de desgaste da tríade conceitual que agrega a tradição, a autoridade e a religião.

Considerando nossas heranças passadas como aquilo que unifica o passado e o presente, compete observar neste capítulo de que modo a subjetividade enquanto novo paradigma epistemológico se relaciona com a objetividade do mundo e com um espaço público atravessado por tradições cuja manifestação se realiza por intermédio da linguagem. Para tanto desenvolveremos uma interlocução com a Psicologia Social, na tentativa de mostrar a relevância da abordagem política expressa na *Vida do Espírito* (o pensar, o querer e o julgar), enquanto novo paradigma de desdobramento da *Vita Contemplativa* na contemporaneidade. Ao tratar dessas atividades, Arendt tinha entre outros propósitos corrigir a deficiência deixada na sua obra *A Condição Humana*, ao abordar a vida política sem maiores considerações sobre a atividade mental por excelência, que não só analisa a *vida ativa* como influencia o *agir* humano. Por ser o social uma construção que condiciona a Psicologia Social como ciência e não só o “terreno” de atuação dos saberes “psi”, compete discutir ainda como seus saberes se desdobram

em ações discursivas e provocadoras de modos de subjetivação na contemporaneidade, de forma a contribuir para construção de um mundo como “morada”. Com isso, este capítulo contempla também uma reflexão acerca da relação entre a Psicologia Social e a Política, considerando a primazia e relevância do fenômeno da amizade como experiência de ressignificação da nossa relação com o *mundo comum*, ou seja do nosso senso comum de viver.

5.1 O *sensus communis* na contemporaneidade: compreensão e diálogo com a tradição

Estudar a subjetividade na contemporaneidade tem como propósito entender a construção dos modos de ser emergentes, cujas construções se realizam em um processo social e histórico. Esse processo nos leva a identificar uma relação recíproca entre o homem e o seu habitat artificial, de modo que, ao criar o mundo externo, o homem também transforma e constrói a si mesmo. O estudo de novas subjetividades permite o desvelamento das relações históricas, culturais e políticas presentes na constituição dos sujeitos e no modo como se manifestam enquanto *Dasein* (ser-aí). Nesse processo de investigação é possível observar como as ideias influenciam o desdobramento de mudanças no “senso comum” e o quanto a humanidade é sensível às mesmas, que podem ser de ordem objetiva ou subjetiva. Não é difícil identificar como os saberes científicos acumulados ao longo da história repercutem na dinâmica do cotidiano, podendo-se facilmente exemplificar quando estimamos a distância e a velocidade de um carro que se aproxima, ou quando utilizamos uma garrafa térmica para manter o café em determinada temperatura. É a experiência que permite atualizar esses saberes sem que tenhamos muito esforço para medir a distância e a velocidade de um veículo ou mesmo conhecer princípios da termodinâmica para utilizar uma garrafa térmica.

Assim, é fácil compreender por que o senso comum, seguindo a definição da tradição clássica latina “[...] tem o significado de costume, gosto, modo comum de viver ou de falar” (ABBAGNANO, 2007, p. 873), correspondendo, portanto, ao domínio do hábito e da tradição, e se estabelece por sua propagação de geração a geração. Entretanto, é importante ressaltar que nem todo conhecimento científico (suas ideias e novas concepções) resultam em influências consistentes na sociedade; somente aquelas que se disseminam provocando adesões e motivações de um grande número de pessoas é que vão interferir significativamente no modo como agimos e pensamos. É o caso, por exemplo, das ideias de Karl Marx (1818-1883), que em virtude da característica simplista com que o senso comum absorve as ideias, em geral, o homem comum sabe a respeito de suas contribuições da existência da “mais-valia”, conceito

fundamental do pensamento de Marx que representa “[...] a parte do valor produzido pelo trabalho assalariado da qual o capitalista se apodera” (ABBAGNANO, 2007, p. 637-638). Nesse contexto, enquanto comunidade, sabe-se que um pequeno grupo de pessoas exploram outras (reproduzindo uma injustiça), e que das ideias marxistas surgiram ações políticas com fins igualitários, o que resultou em práticas diferentes das pretensões do filósofo.

A diferença entre teoria e prática desenha um contexto social no qual o senso comum reproduz o modo como grandes seguimentos da população incorporam as ideias. Em geral, o conhecimento filosófico e científico só é absorvido pelo senso comum após um longo período, e nesse processo a autoridade do saber científico e especializado divide espaço com a autoridade de saberes e costumes que correspondem ao domínio da tradição e da religião. A contemporaneidade é marcada por uma perda desses antigos referenciais (da tradição, da autoridade e da religião) na ordem política, cujo desgaste teve início com o Renascimento (sec. XV-XVI) e se propagou com um conjunto de processos que irromperam como consequência desse período, como a secularização do mundo Ocidental e o surgimento de doutrinas do “progresso” histórico, que além de testemunhar a substituição da esperança cristã na vida eterna, contribuiu para o enfraquecimento de toda e qualquer forma de autoridade⁴⁴.

Segundo observou Duarte (2000) a inevitável separação entre religião e política (advinda da secularização) resultou na perda dos fundamentos religiosos das instituições públicas, e de todo fundamento transcendente para a vida política. Com isso, o mundo Ocidental se percebeu desprovido das antigas bases que sustentaram a referência de sua cultura e com o desafio de edificar novos alicerces que conduzissem o domínio público-político. Trata-se de uma realidade a qual não mais caberia restaurar o antigo tripé da religião, da autoridade e da tradição, pois o uso da religião na política poderia corrompê-la em ideologia e o uso da tradição nos remete ao restabelecimento de verdades antigas, juntamente com um mundo passado. O restabelecimento da tradição conduziria, portanto, a uma escolha arbitrária de determinado mundo, excluindo outros. Todavia, a tradição também representa o mundo de herança simbólica, que atravessa a nossa finitude na forma de consciências históricas.

Tomando como referência uma sentença do poeta e escritor francês René Char, “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (ARENDT, 2016, p. 20), a pensadora da política instigou suas reflexões em relação à ruptura com a tradição apontando para o risco de não se ter mais acesso ao passado, o que, conseqüentemente, pode torná-lo esquecido e comprometer a compreensão do presente. Essas circunstâncias atravessam o contexto social e

⁴⁴ Cf. DUARTE, André. **O pensamento à sombra:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 121-126.

político do Brasil contemporâneo de uma forma muito expressiva, de modo que a onda conservadora e reacionária que insurgiu no país a partir de 2013 influenciou significativamente as eleições presidenciais de 2018. Os discursos conservadores e reacionários que levaram à presidência da república o candidato Jair Bolsonaro se disseminaram pelo país por intermédio das redes sociais e das grandes mídias como uma reação ao resultado das eleições ocorridas em 2014, as quais resultaram na reeleição da então presidenta Dilma Rousseff. O surgimento da onda conservadora e reacionária em si representa um “grito” por legitimidade, um anseio do senso comum por conservar formas-de-vida que julgam estarem ameaçadas por mudanças que se anunciam tão expressivamente. Acerca desse contexto adverte Duarte (2000, p. 122-123),

os defensores do “progresso” e todos os que desprezam os chamados “erros do passado” não chegam a perceber que a perda do passado equivale à catástrofe da privação de sentido de toda uma dimensão da existência humana, a dimensão de “grandeza” potencial dos assuntos humanos, daquilo que é digno de “recordação”, assim como das categorias e critérios de avaliação transmitidos pela tradição.

Assim, considerando que a perda da tradição representa uma situação dramática, por retirar da existência humana a sua dimensão de profundidade, “[...] pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação” (ARENDT, 2016, p. 80), como considerá-la sem, contudo, impedir que a ciência (e o progresso) possa iluminar possíveis correções de desigualdades que se reproduzem no senso comum sob a forma do racismo, da xenofobia, da homofobia e outras formas de negação da diferença? Essa parece ser uma questão fundamental a ser enfrentada no cenário político brasileiro atual, que juntamente com o ódio intensamente difundido pelas redes sociais tem enfrentado um expressivo contexto de negacionismo das ciências. Dois principais eventos podem ser destacados no período de escrita deste capítulo: o contexto pandêmico ocasionado pela COVID-19⁴⁵ (doença causada por um novo coronavírus, Sars-Cov-2) e a demissão de dois ministros da saúde nesse período por divergências com o governo: o Luiz Henrique Mandetta⁴⁶ e Nelson Teich⁴⁷.

⁴⁵ Cf. MOREIRA, Ardilhes; PINHEIRO, Lara. OMS declara pandemia de coronavírus. G1, Bem Estar, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/11/oms-declara-pandemia-de-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

⁴⁶ MAZUI, Guilherme. Mandetta anuncia em rede social que foi demitido por Bolsonaro do ministério da saúde. G1, Política, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/16/mandetta-anuncia-em-rede-social-que-foi-demitido-do-ministerio-da-saude.shtml>>. Acesso em: 3 ago. 2020.

⁴⁷ Cf. GARCIA, Gustavo. A vida é feita de escolhas. E eu hoje escolhi sair, afirma ex-ministro Nelson Teich. G1, Política, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/15/a-vida-e-feita-de-escolhas-e-hoje-eu-escolhi-sair-afirma-ministro-nelson-teich.shtml>>. Acesso em: 3 ago. 2020.

Observa-se que em uma sociedade de massas a polarização política tende a tornar os sujeitos passíveis de acreditar em notícias falsas (as chamadas *fake news*) quando as mesmas estão em conformidade com a sua ideologia política. Já dizia Le Bon (2005, p. 27) que,

[...] a necessidade de crer constitui um elemento psicológico tão irredutível quanto o prazer ou a dor. A alma humana tem aversão à dúvida e à incerteza. O homem atravessa, por vezes fases de ceticismo, mas nelas não se detém longamente; sente a ânsia de ser guiado por um credo religioso, político ou moral que o domine e lhe evite o esforço de pensar.

Na concepção do autor, as crenças se aplicam à maioria das opiniões cotidianas e não se sustentam por elementos ditados pela razão, mas sim elementos místicos ou afetivos que têm origem inconsciente⁴⁸. O fenômeno da multidão, por sua vez, representa a explosão desse lado irracional, capaz de unir os sujeitos em sentimentos comuns. Nessas circunstâncias, para conduzir a humanidade, a resistência política da ciência está sempre atrelada ao combate contra os preconceitos e opiniões não examinadas. No que tange à realidade atual, a mesma denuncia um futuro de incertezas em relação à circulação de desinformações que se propagam em uma velocidade semelhante à própria contaminação pelo vírus. Sendo assim, de que modo orientar a ação humana em relação ao futuro? De que maneira ressignificar o contato com a herança do passado frente à ruptura com a tradição? Essa tarefa atribui à ciência (e à discussão acadêmica) um novo desafio: o desafio de habitar o espaço público, e, a partir de então, tentar reconstruir

⁴⁸ Precursor de Sigmund Freud, Gustave Le Bon atribuiu ao inconsciente um significado fundamental em sua obra. Para ele o inconsciente seria carregado por sentimentos primitivos, os quais seriam evocados por meio das imagens constituídas no pensamento e que compõem o imaginário social. Por ser movida por imagens e sentimentos que envolvem amor ou ódio, a multidão age de maneira irrefletida, impulsionando, assim, a sua identificação com um líder, responsável por conduzir a multidão seguindo a “lei de unidade mental das multidões”. Cf. LE BON, Gustave. **Psicologia das multidões**. Tradução de Ivone Moura Deurax. Edições Roger Delraux, 1980, p. 10-16. As observações de Le Bon foram retomadas e criticadas por Freud que por meio da psicanálise interpretou o fenômeno das multidões, considerando suas implicações sociais e políticas. Para Freud o que fundamenta a “unidade mental das multidões” e mantém coesa a multidão é a noção de “libido” (*eros*, energia de vida). Nas palavras do autor: “Assim, faremos uma tentativa com a hipótese de que as relações amorosas (expresso de maneira indiferente: as ligações emocionais) também constituem a essência da psique das massas. [...] O que corresponderia a essas relações evidentemente está oculto por trás do anteparo, do biombo, da sugestão. De início, apoiemos nossa expectativa em dois pensamentos superficiais. Primeiro, a massa evidentemente é mantida coesa por meio de um poder qualquer. Mas a que poder se poderia atribuir esse efeito senão a *eros*, que tudo mantém coeso o mundo? Segundo, quando o indivíduo na massa renuncia a sua singularidade e se deixa suggestionar pelos outros, temos a impressão de que o faz por existir nele uma necessidade de estar em harmonia com eles a estar em oposição a eles; ou seja, talvez o faça ‘por amor a eles’”. Cf. FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. Porto Alegre: L&PM, 2017, p. 76-77. As massas, nesse sentido, representam o resultado do que ocorre individualmente com cada sujeito, havendo, por isso, uma estreita relação entre as massas e o vínculo de cada indivíduo com as primeiras pessoas com quem teve contato. Isso conduziu suas observações ao mito da “horda primordial”, mito no qual evidencia o anseio dos indivíduos de massa a serem amados pelo pai. “Dessa maneira, a massa nos parece uma revivescência da horda primordial. Assim como o homem primitivo está virtualmente conservado em cada indivíduo, da mesma forma a horda primordial pode se restabelecer a partir de uma multidão qualquer; [...]. A força indestrutível da família, entendida como uma formação natural de massa, repousa no fato de que no seu caso esse pressuposto necessário do igual amor paterno realmente pode se confirmar”. Cf. FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**, 2017, p.131-134.

novamente a autoridade que se perdeu com o advento de uma sociedade desertificada nos séculos que precederam o XXI. Essa autoridade, ancorada no conhecimento das ciências e das tradições que atravessam as narrativas dos nossos antepassados, se efetiva na intersubjetividade que se estabelece quando as ciências e seus pesquisadores se deslocam ao espaço público em direção ao *mundo comum*.

Esse desafio que conduz à criação de um novo modo de *ser-no-mundo* anuncia a superação da sociedade esvaziada que caracterizou a Era Moderna, conduzindo a ciência a uma efetiva relação dialógica com o homem comum, cuja finalidade deve ser sempre instigá-lo a compreender e igualmente desenvolver o senso de responsabilidade e cuidado pelo Mundo-da-Vida. De acordo com Arendt (1993, p. 42), a compreensão e o conhecimento são dimensões distintas do saber, porém interligadas. “A compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode se dar sem que haja uma compreensão inarticulada, preliminar”. Ambas as fases do saber (a compreensão preliminar e a verdadeira compreensão que a sucede com o conhecimento) concedem significado ao próprio conhecimento.

Arendt (1993) atenta que o cientista não deve desprezar a compreensão popular, da qual deve partir suas investigações, e aponta ser o senso comum o fio de Ariadne a guiá-lo de forma segura por entre o labirinto de seus resultados. Assim, se o cientista deseja conceder significado ao seu próprio conhecimento “[...] e a única forma de dar significado ao conhecimento é transcendê-lo -, ele deve tornar-se muito humilde e voltar a ouvir com muito cuidado a língua do povo” (ARENDR, 1993, p. 42). O senso comum, nessa perspectiva, se desdobra em *sensus communis*, um senso de realidade que nos atrela ao Mundo-da-Vida e aos seus assuntos, devendo ser considerado no propósito de se restabelecer a autoridade perdida, isto é, a forma de equilibrar a liberdade individual e a necessidade de obediência, por sua vez indispensável para realização da vida política (o *Bem Viver*).

5.2 A Vida do Espírito (o pensar, o querer e o julgar) e a Psicologia Social: desafios na formação de sujeitos na era publicitária

A compreensão é, portanto, o caminho sugerido pela filósofa judia no desafio de edificar a estabilidade do mundo. Em conversa com um jornalista de televisão da Alemanha Ocidental, Günter Gaus, Arendt (2008, p. 33) declarou, ao falar sobre seu trabalho: “Eu quero é compreender. E se os outros compreendem – no mesmo sentido em que compreendi -, isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa”. A compreensão se realiza quando estamos imersos em um contexto de “transmissibilidade”, fato que ocorre quando dialogamos

com o outro e quando recebemos do mundo que habitamos os cuidados, por vezes necessários no processo de nos tornarmos sujeitos. Nesse processo, a Psicologia enquanto ciência atravessa os problemas contemporâneos em suas práticas discursivas e de cuidado com o outro, cujos efeitos repercutem na reconciliação de homens e mulheres com as histórias passadas, orientando a realização de ações autônomas, assim como a atribuição de significado ao *mundo comum*.

O domínio da Psicologia é algumas vezes entendido (considerando uma visão que diz respeito ao senso comum) como uma prática de natureza apolítica, encarregada de pensar o âmbito da subjetividade notadamente em sua perspectiva privada. Essa visão representa a característica herdada do desenvolvimento da ciência psicológica em seu contexto moderno, cujas mudanças definiram um contexto no qual adaptar-se ao “deserto” (caracterizado por uma vida afastada do mundo público e “ameaçador”) representava o modo de *ser-no-mundo*. Para Arendt (2008), as características do meio social no qual se deslocava o *animal laborans* repercutiram no desenvolvimento da Psicologia moderna, de modo a torná-la (no passado) como “exercício de adaptação da vida humana ao deserto”⁴⁹ (ARENDT, 2008, p. 267).

Esse deserto, diretamente relacionado às experiências de isolamento e solidão que caracterizaram a sociedade intimista, aos poucos tem cedido espaço ao surgimento de uma contemporaneidade marcada pelo medo, pelo ódio, pela insegurança e pela publicização. Para Bauman (2008, p. 8) “medo é o nome que damos a nossa *incerteza*: nossa *ignorância* da ameaça e do que deve ser *feito* – do que pode e do que não pode – para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do nosso alcance”. Para o sociólogo o medo se torna um sentimento ainda mais assustador quando “disperso”, “indistinto”, “desancorado” e “flutuante”, isto é, sem endereços e nem mesmo motivos claros aos sujeitos. A publicidade, entre outras características, trouxe consigo a capacidade de ampliar o horizonte do nosso modo de *ser-no-mundo*, de estar em situação, e de se projetar nas relações intersubjetivas com os outros. Entretanto, essa nova realidade, resultado das mudanças do progresso técnico-científico, não conduziu a humanidade ao aprimoramento de sua faculdade do pensamento e da sua capacidade de se colocar no lugar do outro.

Conforme observou Bauman (2008, p. 9),

os estudiosos do comportamento animal descrevem de modo altamente detalhado o rico repertório de reações dos animais à presença imediata de uma ameaça que ponha em risco suas vidas – que todos, como no caso de seres humanos ao enfrentar uma ameaça, oscilam entre alternativas da fuga e da agressão.

⁴⁹ ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 266-267.

A agressividade humana, tão presente atualmente nas redes sociais se caracteriza pela inabilidade de desenvolver efetivamente a faculdade de julgar, o que favorece a irrupção de ações que se conjugam com a paixão. Seguindo a definição de Rodrigues (2009, p. 13) “a Psicologia Social é o estudo científico da influência recíproca entre as pessoas (interação social) e do processo cognitivo gerado por esta interação (pensamento social)”. Segundo ele os psicólogos sociais contemporâneos apontam ser o estereótipo a base cognitiva do preconceito; os sentimentos negativos (dos quais é possível apontar a fuga e a agressividade, conforme citados acima) corresponderiam ao seu componente afetivo; e, por fim, a discriminação seria o componente comportamental do preconceito⁵⁰. O estereótipo representa uma forma simplificada e apressada de conceber o mundo, refletindo, de certa forma, uma sobrecarga de informações que tende a conduzir os sujeitos a evitar dispêndio de tempo e energia para entender a complexidade do nosso contexto social. Observa-se, com isso, que a profissão do psicólogo (social), nas dimensões ôntica e ontológica do cuidado se desdobra em uma prática que visa conceder abertura para a transformação do espaço público em um *mundo comum*, superando toda forma de estereótipo.

Considerando que para tanto o itinerário a ser percorrido é o desenvolvimento da faculdade do pensamento e de subjetividades éticas, conforme já registrado neste trabalho, compete destacar ainda nestas linhas de que modo a *Vida do Espírito* se inscreve na formação do “si mesmo”. Chama atenção o fato de que ao se ocupar com a *Vita Contemplativa*, Hannah Arendt a tenha concebido sob a denominação de *Vida do Espírito*, designando, com isso, três atividades principais: o pensar, o querer e o julgar. Assim, já não é mais a experiência do eterno, tal qual almejada pelo filósofo (cuja realização necessita do afastamento da esfera dos negócios humanos e da pluralidade dos homens) que orienta o *télos* do nosso agir. O homem e a mulher contemporâneos são compreendidos a partir da sua *existência*, isto é, de ser fora de si, por suas possibilidades, por seus planos e ideais. Nesse propósito, a *Vida do Espírito* (o pensar, o querer e o julgar) se insere de modo a orientar o deslocamento dos sujeitos no horizonte de sua finitude e na maneira como projetam suas vidas em comunidade.

O pensar “[...] sempre implica lembrança; todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar” (ARENDT, 2000, p. 61), uma vez que para sua realização efetiva é relevante o afastamento do mundo fenomênico (do que deve ser lembrado)⁵¹. Além disso, consiste também

⁵⁰ Cf. RODRIGUES, Aroldo. **Psicologia Social**. 27. ed. rev. atual. ampl. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 138.

⁵¹ “Para pensarmos em alguém, este alguém deve ser afastado da nossa presença; enquanto estivermos com ele, não pensaremos nele ou sobre ele [...]. É claro que acontece de começarmos a pensar em alguém ou em algo ainda presente; nesse caso, teremos nos retirado secretamente do ambiente que nos cerca, passando a nos portar como se já estivéssemos ausentes. Essas observações podem indicar por que o pensar, a busca de significado – oposta à

em uma busca de significado, da necessidade de buscar um sentido, e, por isso, um dos principais qualificativos da faculdade do pensamento é que “ela interrompe qualquer fazer, qualquer atividade comum, seja ela qual for. Todo pensar exige um pare-e-pense” (ARENDT, 2000, p. 62). O pensar constitui uma atividade especulativa sobre os mais diversos assuntos, nunca conclusiva, pois a busca por significados (e a própria procura pelo entendimento sobre o que estamos fazendo) consiste em uma tarefa constante.

Para a pensadora da política a consciência se define por um diálogo interior da mente consigo mesma (o dois-em-um), diálogo esse no qual o outro se faz presente e mantém o vínculo dos homens com o mundo compartilhado. Em outras palavras é por meio do *dois-em-um* que o sujeito introspectivo pode conservar a pluralidade do mundo em seu processo de subjetivação. O diálogo interno, e posteriormente estabelecido com nossos pares, possui como um de seus atributos a edificação do mundo como morada, o que só ocorre por estar a linguagem atrelada à atividade do pensamento. A realização eminentemente humana do pensar se constitui pelo *lógos*, e, no processo de fundar o *mundo comum*, o pensamento das gerações se conectam formando a *teia de relações*. De acordo com Duarte (2000, p. 128) “[...] Arendt aprendeu que a ‘verdade’ habita na ‘linguagem’, e que os conceitos guardam as experiências fenomênicas subjacentes a eles, isto é, que as palavras guardam consigo a memória do passado”.

A influência de pensadores como Benjamin e Heidegger no pensamento de Arendt (2008) a fizeram compreender que a linguagem não era simplesmente o dom da fala a distinguir homens de outros seres vivos, mas sim a própria “essência do mundo”, de onde surge a fala. É somente por meio dela (enquanto faculdade discursiva) que os indivíduos adentram o mundo e podem fundar corpos políticos, perpetuando suas realizações pela história. Nesse contexto, “[...] a linguagem não apenas se põe como mediação entre os agentes, mas se dá concretamente como o meio pelo qual a história humana se perpetua” (BRANCO; ROCHA, 2018, p. 222). Dito de outro modo, pelos conceitos e narrativas os acontecimentos são comunicados às demais gerações, intermediando novos inícios que superam a fugacidade do tempo por se consolidar na forma de escritos literários, políticos, filosóficos e no modo de expressões artísticas. O *lógos* presente nesses elementos é o que estabelece vínculo direto entre os homens e o mundo fenomênico, e, por isso, o empobrecimento da linguagem resulta no desenraizamento dos sujeitos do seu “habitat” artificial. Isso ocorre porque o empobrecimento da linguagem

sede de conhecimento, e mesmo ao conhecimento pelo conhecimento – foi tão frequentemente considerada anti-natural, como se os homens, sempre que refletissem sem propósito específico, ultrapassando a curiosidade natural despertada pelas múltiplas maravilhas do simples estar-aí do mundo e pela sua própria existência estivessem engajados em uma atividade *contrária à condição humana*”. Cf. ARENDT, Arendt. **A vida do espírito**, 2000, p. 61-62.

empobrece também a atividade do pensamento, o que resulta em interferências nas demais atividades da *Vida do Espírito* (o querer e o julgar).

O querer é definido pela filósofa como “vontade”, isto é, “[...] uma faculdade autônoma do espírito” (ARENDT, 2000, p. 228), podendo ser entendida também como fonte da ação política por se interessar em projetos futuros, projetos esses que demandam escolhas as quais só se realizam com a participação da razão. Dessa relação entre o querer e o pensar em favor da realização de projetos futuros surge a interrupção livre e espontânea de sequências causais, intervenção essa que expressa a distinção dos sujeitos e caracteriza inclusive o domínio das ciências. A intervenção científica se distingue das relações informais que ocorre entre os sujeitos da sociedade, tendo por objetivo dar assistência às pessoas, cujas necessidades não são atendidas pelas relações simples do tecido social. É assim que é possível compreender, por exemplo, a criação de asilos, orfanatos, escolas e hospitais e que todo conhecimento produzido perpassa decisões éticas e políticas do próprio pesquisador diante das vicissitudes de seu tempo. A produção do conhecimento se sobressai, portanto, ao mero domínio da técnica.

Por fim, o julgar é definido como o processo que possibilita às diferentes visões acerca da ação política assumirem uma relação consensual em prol da comunidade política. Diferentemente do pensar, o juízo não se distancia do mundo público para sua realização, além de não acarretar consequências para o *agir*, uma vez que o juízo político se encarrega das ações que ocorreram no passado, sendo, por isso, retrospectivo. Por ter falecido repentinamente em 4 de dezembro de 1975 de um ataque cardíaco antes de ter iniciado a escrita do volume sobre o julgar, Hannah Arendt deixou como herança acerca das suas reflexões sobre o assunto as notas de suas conferências para os cursos que ministrou na Nova Escola de Pesquisa Social, as quais foram publicadas com o título de *Conferências sobre a filosofia política de Kant*. A filósofa judia encontrou na *Crítica do Juízo* de Immanuel Kant o suporte para fundamentar suas reflexões sobre o juízo político.

Suas considerações tomaram como referência o juízo estético, no qual o filósofo tratou do juízo reflexivo de gosto. Segundo observou Fry (2010, p. 137),

de acordo com Kant, com um objeto belo, há um sentimento de prazer ou de desprazer, mas a experiência é única e não pode ser classificada sob regra mais geral. A reflexão sobre a beleza provoca a presença da sensação agradável do livre jogo da imaginação e da compreensão, dentro do espírito, à medida que ele busca um conceito que não alcançará, indicando o *status* do objeto como belo.

Embora a teoria kantiana do juízo reflexivo de gosto não se aplique a política, nossa autora utilizou certas características das contribuições kantianas sobre o juízo da beleza para pensar como a faculdade de julgar se aplica à política e as discussões que ocorrem na esfera

pública. “Os juízos reflexivos de gosto são o modelo mais apropriado para tomar decisões políticas, para Arendt, visto que permanecem abertos para legítima variação de pensamento e de ação, sem abandonar completamente a necessidade de fazer um juízo” (FRY, 2010, p. 137). Os juízos reflexivos de gosto se distinguem dos juízos determinantes, porque enquanto estes últimos se referem aos conceitos universais e, nesse contexto, se referem aos particulares neles contidos, os primeiros (os juízos reflexivos) se referem aos particulares ou mesmo a experiências individuais para as quais não há universais. Para as ciências em geral, as considerações arendthianas a respeito da faculdade de julgar atentam para o fato de que toda produção de conhecimento (a qual é interpretada neste trabalho também como produto de uma ação que tem implicações políticas) está sujeita aos juízos dos espectadores, cujo “auditório” se torna cada vez mais amplo à medida que a contemporaneidade se torna cada vez mais interconectada.

De modo muito breve vale lembrar que em sua obra *A Sociedade do Espetáculo*, Debord (2003) definiu a sociedade contemporânea como uma sociedade cujo modo de interação se constitui com a publicização intensiva da vida, transformando-a assim em “espetáculo”. Para o autor, o espetáculo é muito mais que um conjunto de imagens, correspondendo a uma relação social estabelecida entre os sujeitos mediatizada pelas imagens. Nessa configuração da realidade, “[...] o espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda a vida humana, socialmente falando, como simples aparência” (DEBORD, 2003, p. 16). O compartilhamento da vida se realiza, nesse contexto, em meio a uma mistura de eventos muitas vezes agradáveis ou divertidos, outras vezes banais ou maçantes, os quais são registrados e compartilhados no mundo virtual. Entretanto, nenhum desses acontecimentos se transforma efetivamente em experiência (capacidade de orientar a formação do “si mesmo” e o direcionamento de suas ações) gerando incapacidades no homem contemporâneo em relação à sua existência cotidiana. O itinerário da *Vida do Espírito* nesse novo modelo de sociedade se apresenta de forma a enfrentar as dificuldades de uma era em que a afirmação e a formação do “si mesmo” estão associadas às aparências, suprimindo o *Ser* em função do “parecer”. As relações intersubjetivas enfrentam atualmente um novo contexto em que somos projetados para fora do “eu interior”, convidados a emitir opiniões as quais na maioria das vezes (emitidas por homens e mulheres advindos da sociedade de massa) apenas evidenciam o modo como o “senso comum” está consolidado (reproduzindo de forma simplista os saberes acumulados), se apresentando aos sentidos humanos.

Habitar o espaço público atribui às ciências (e aos cientistas como homens e mulheres de ação) a responsabilidade de considerar que seus saberes estão sujeitos ao juízo de

gosto dos espectadores do *mundo comum*. Esses espectadores, mergulhados na influência que as imagens representam na *sociedade do espetáculo*, possuem, entre outras características um misto de inexperiência e de incompreensão que se traduzem na forma de opiniões simplistas (distantes dos conhecimentos científicos e dos saberes filosóficos), refletindo, assim, na participação política e cidadã. Isso os torna ainda mais suscetíveis à mentira, e à sua forma organizada, cujo propósito consiste em disseminar o ódio no mundo virtual (como veículo de manipulação da massa), gerando, com isso, uma paranoia coletiva. A tradicional busca pela verdade se ofusca, nessas circunstâncias, pela violência e pela mentira propagada de modo indiscriminado nas redes sociais, cuja capacidade de difundir-se ocorre por se sobressair ao discurso livre. Nesse contexto, o caminho em busca do verdadeiro saber parece frágil, e sem expectativa de agregar tantas influências quanto a mentira organizada em um mundo globalizado. Todavia, vale lembrar que a verdade transmitida pelo *lógos* sempre se constituiu como modo de enfrentamento à violência e aos poderes tirânicos, de modo que “[...] os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem o uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros” (ARENDT, 1993, p. 91).

Sendo assim, embora a mentira organizada tenha a característica de difundir-se em grandes proporções em um pequeno intervalo de tempo, é a verdade que possui a qualidade de conduzir à compreensão, e nesse processo contribuir para atenuar as angústias que acometem os sujeitos, e mesmo mobilizam grandes massas que não compreendem o mundo que habitam. Em um território onde predomina a mentira, aquele que se compromete com a verdade começa a agir, passando assim a assumir um compromisso político, capaz de criar um modo de ser que ressignifique nossos vínculos. Resgatar a autoridade perdida exige das ciências na contemporaneidade um deslocamento para o outro, de modo a construir uma nova relação entre o conhecimento científico e o *mundo comum*. Como um retorno à *Caverna*⁵², cujo principal desafio é voltar e levar a luz do conhecimento para condução da humanidade em sua história, compete estimular a amizade enquanto vínculo que nos une em uma respeitosa distância, permitindo o deslocamento do familiar e a abertura do pensamento à compreensão em um diálogo intermitente com as consciências históricas. Para a Psicologia (Social), o fenômeno da amizade se realiza atravessando o desenvolvimento da *Vida do Espírito*, contribuindo, com isso, para o surgimento de um novo modo de *ser-no-mundo* e *ser-com-os-outros*, desacelerando a vida humana, estimulando a quietude do *estar-só* e a interioridade que conserva o mundo no diálogo consigo mesmo (o dois-em-um). Nesse processo o próprio conhecimento se torna livre

⁵² PLATÃO. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000, p. 319-357.

e desobrigado para com as necessidades da história ou da natureza⁵³, suscitando formas de subjetivação em que a liberdade se traduz na coerência e consistência entre ação e pensamento, dando origem, assim, ao que fora destacado neste trabalho como subjetividade ética e ao *ethos da hospitalidade*. No que tange à relação polarizada do mundo e do Brasil, que concentra em dois lados opostos conservadores e progressistas, o *ethos da hospitalidade*, ancorado no pensar, no querer e no julgar estimula a aceitação, a reconciliação e o estabelecimento de uma experiência intersubjetiva cujo vínculo supere o ódio, a agressividade, a fuga e a indiferença.

5.3 A Psicologia Social e a Edificação do Mundo como Morada: Caminhos para Interpretação da Amizade como *Amor Mundi*

Até o momento o desenvolvimento deste trabalho acompanhou o pensamento de uma das principais filósofas do século XX, estudiosa de teoria política e dos desdobramentos do totalitarismo na contemporaneidade. Entre outros saberes, aprendemos com ela que o surgimento do conceito de subjetividade na Era Moderna se realizou acompanhado por um conjunto de eventos, cujas mudanças repercutiram no senso comum de modo a criar um contexto de intensa valorização do espaço privado, dando origem à sociedade intimista. Ferreira (2007) enfatiza como a constituição dos Estados Modernos, e a consequente separação entre os planos público e privado, contribuíram para a consolidação de um espaço da subjetividade em nossa existência. Para ele “por subjetividade entende-se a constituição de um plano de interioridade reflexiva, em que cada vivência se encontra centrada e ancorada em uma experiência de primeira pessoa, de um ‘eu’” (FERREIRA, 2007, p. 15). De acordo com o autor um plano de interioridade não intenciona a procura por uma experiência universal no homem, mas sim a compreensão de como essa experiência influencia o nosso processo de subjetivação.

Entender que o saber científico se relaciona às mudanças históricas e se aperfeiçoa a partir das experiências constitutivas fundamentais de cada período nos torna conscientes de que os conceitos e as práticas científicas não surgem instantaneamente, mas interrelacionados a um conjunto de circunstâncias. A repercussão em âmbito científico do advento do conceito de subjetividade resultou no surgimento da Psicologia como ciência no século XIX, o qual fora acompanhado também pela constituição dos indivíduos como unidades políticas e da distinção

⁵³ Conforme observou Karin A. Fry, “Arendt parece referir-se à necessidade de aliviar a filosofia de seus mitos da necessidade na história e na natureza, e sua negação da liberdade e da contingência. Arendt busca substituir tais teorias míticas com respeito pelos humanos e por sua capacidade de discernimento”. Cf. FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt**, 2010, p. 136.

entre corpo e mente na definição da identidade do indivíduo. A individualização se refere à experiência que transforma os indivíduos em fonte e alvo dos poderes políticos, ao passo que a distinção entre corpo e alma derivou da introspecção, resultado da constituição da subjetividade e da elaboração de um espaço para a interioridade. Para Ferreira (2007), o trajeto que compõe a história da Psicologia se entrelaça com a antiga procura do conhecimento de si, vindo mesmo a se confundir com a própria história do saber que caracteriza o Ocidente. “Como se, por um sutil *insight*, tivesse havido no século XIX a decisão de apropriar tais intuições ancestrais por um saber regulado e cientificamente disciplinado” (FERREIRA, 2007, p. 13).

Entende-se, com isso, que a modernidade inaugurou um conjunto de experiências, cujo emaranhamento resultou em múltiplos desdobramentos no domínio da Psicologia. Ferreira (2007) aponta que essa característica não representa um descuido científico ou imaturidade nos saberes “psi”, mas o resultado de um aglomerado de saberes e práticas que se articulam na edificação de uma base para a ciência psicológica. Trata-se de uma particularidade associada ao *dever* constante do transcorrer da existência e ao próprio fenômeno da *ação*, já destacado neste trabalho. É por ter a *ação* a característica do “começo” e da “condução” de algo, que as múltiplas abordagens do campo psicológico se edificaram e se perpetuaram sob perspectivas distintas, as quais se atualizam conforme a chegada de novos pesquisadores.

Pode-se, com isso, identificar nos saberes e práticas da Psicologia e das ciências em geral o seu caráter político, entendendo-se por este o espaço da liberdade, onde forças políticas antagônicas e totalitárias não subordinam aos seus propósitos (ao menos não diretamente) o compromisso com a verdade, inerente a todo saber científico. Entretanto, conforme já destacado nas linhas deste trabalho, a história denuncia a apropriação por parte de regimes políticos das ciências, das artes e até mesmo outras atividades de natureza apolítica como o lazer. Barros e Josephson (2007) enfatizam como os saberes “psi” foram utilizados no Brasil pela psiquiatria⁵⁴, cujas teorias explicavam, na época, as enfermidades (físicas e mentais) como resultado da miscigenação brasileira. As medidas adotadas compartilhavam o ideal eugênico e eurocêntrico que defendia a supremacia da raça branca em relação aos negros, índios e mestiços. Assim, além da medida de purificação racial por meio do impedimento da miscigenação e também da esterilização dos “pobres”, “delinquentes”, “loucos” e “ladrões”, o governo apostou no processo de embranquecimento progressivo da população por meio do cruzamento de mestiços

⁵⁴ O propósito desta pesquisa não pretende invalidar os saberes da psiquiatria ou mesmo julgar a referida ciência atualmente a partir dos erros que se apropriaram do domínio das ciências no século passado.

com brancos⁵⁵. Medidas que provocam estranheza aos sentidos de quem toma conhecimento das mesmas na atualidade, mas que permitem perceber que o conhecimento científico pode se apresentar entre o “controle” e a “resistência”.

Nessas circunstâncias, pensar o que estamos fazendo, assim como as implicações de nossos feitos para a humanidade representa uma tarefa indispensável para realização do propósito de edificar o mundo como “morada”. Por isso, um dos primeiros passos a ser tomado é considerar que por sociedade (ou esfera social) entende-se uma complexa rede de interações sociais, que no tocante à Psicologia Social, define o espaço de onde advém os seus temas e problemas. Segundo Silva (2004), para entendermos o surgimento e o domínio desse ramo da Psicologia é necessário deixar de conceber o social como sinônimo de sociabilidade, isto é, como algo natural, e passar a concebê-lo como uma construção, que resulta de certas práticas humanas e se transforma ao longo do tempo. Para Silva (2004) essa construção não representa um mero campo de aplicação da Psicologia, mas sim aquilo que viabiliza a constituição da Psicologia Social enquanto ramo da ciência psicológica. Em outras palavras, é o social concebido como algo distinto de um fato natural que possibilita concebê-lo como “campo problemático”, isto é, como um objeto construído por uma pluralidade que se define pela relação de forças realizadas no mundo humano. Conforme observado por Silva (2005, p. 14),

se o social, do qual se ocupam os psicólogos sociais, confunde-se com a noção de sociabilidade, isto é, com aquilo que constitui uma qualidade intrínseca ao modo de existência próprio da espécie humana, seria um pleonasmo falar de ‘psicologia social’, pois toda psicologia seria desde o início indiscutivelmente uma psicologia social, dado que o homem é, por excelência, um ‘ser social’.

Nessas circunstâncias, não sendo o social reduzido a algo inato ao ser humano, é necessário concebê-lo como um “problema”, ou seja, deixar de entendê-lo como um fato natural relacionado a própria existência de homens e mulheres e “[...] passar a constituí-lo como uma multiplicidade necessariamente construída a partir de uma relação de forças num campo historicamente dado” (SILVA, 2005, p. 14). Quando assim ocorre, entendemos ser o social um objeto construído pelas próprias práticas humanas, as quais se transformam e se propagam no transcorrer do tempo. Trata-se de um objeto que se distingue da realidade concreta (do dado) e se baseia na realidade de conhecimento (o construído). Nessa perspectiva, não são as interações dos sujeitos em si que definem o social como um problema, mas sua interdependência aos acontecimentos e práticas que se realizam no *espaço-entre* os homens de modo a atravessar

⁵⁵ Cf. BARROS, R. D. B.; JOSEPHSON, S. C. A invenção das massas: a psicologia entre o controle e a resistência. In: JACÓ-VILELA, A. A. L. F.; PORTUGAL, F. T. (Org.). **História da psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2007, p. 459.

uma dada formação histórica. É nessa circunstância que um fenômeno aparentemente corriqueiro como a amizade pode ser entendido também como uma construção, sendo apontado por Gomes (2005, p. 13) “[...] como tema de implacável interesse da Psicologia Social”.

A amizade representa um fenômeno que atravessa nossas relações humanas viabilizando a intersubjetividade e o deslocamento do familiar em uma disposição de abertura ao outro e ao nosso mundo de herança simbólica. Por apresentar a dupla característica de ser a expressão particular de um universal, ao mesmo tempo em que conserva um espaço de “criação”, viabilizando o surgimento de novos modos de ser emergentes, a amizade carrega consigo a diversidade cultural que caracteriza o nosso *mundo comum*, fato ainda mais evidente quando consideramos as produções acadêmicas selecionadas com o estado da arte (apresentado no início deste trabalho). Isso nos sugere a ideia de que a elegibilidade de um discurso, como decorrência de uma possível deficiência de outro, nos faz assumir riscos semelhantes àqueles realizados por nossos antepassados ao perpetuarem na história uma tradição específica (aristotélica-ciceroniana) em detrimento de outras. Embora as reflexões aqui desenvolvidas sugere uma proximidade de Hannah Arendt com essa tradição, a perspectiva que atravessa o horizonte de percepção acerca do fenômeno da amizade atenta para a necessidade de legitimarmos sua semântica polissêmica. Assim, tomando por base a dicotomia entre fraternidade e amizade já destacada, parece indispensável considerar que a amizade não se define como um modo de anular a fraternidade.

Para Ortega (2000, p. 63),

não se deve esquecer que as hostilidades mais violentas, amargas e intensas acontecem com mais frequência entre indivíduos que apresentam semelhanças étnicas, ideológicas ou que estão aparentados do que entre estranhos. Como observa o sociólogo Georg Simmel, onde a igualdade entre indivíduos atinge o grau de poder criar confusões e apagar a disparidade, os pontos de diferença e dissensão são acentuados com maior violência e ódio. Os conflitos mais agressivos e belicosos acontecem entre irmãos.

Todavia, a questão a qual suas observações tendem a conduzir minhas reflexões, considerando os problemas políticos contemporâneos que aparecem no desenvolvimento desta pesquisa é: a proposta de desarticular o fenômeno da amizade com as ideias de fraternidade e intimidade seria suficiente para a construção de um contexto relacional favorável à acolhida da diferença? Se por um lado a fraternidade retrata o aspecto monolítico de um intenso familialismo que tomou forma no espaço público da Era Moderna, por outro não parece carregar pouca importância o fato de que a vida em grupo tem fundamentos primários em normas

estabelecidas a partir da formação de um primeiro núcleo familiar⁵⁶. O equilíbrio e a estabilidade internos dependem primeiramente desse espaço de proteção à vida, responsável pelo seu crescimento, desenvolvimento cognitivo, emocional e social.

Sendo a vida em comunidade iniciada em momento posterior à nossa inserção ao seio da família, corresponde, por isso, ao nosso segundo nascimento. O entusiasmo que acompanha sua realização por vezes ocorre em paralelo às angústias de viver em meio a intensas transformações, incertezas e inseguranças que caracterizam o *mundo comum*. Com base nos eventos destacados no segundo capítulo, a atual divisão política do Brasil entre conservadores e progressistas representa entre outros fatores o espelho dessas angústias, consequências dos impactos e situações de desamparo que podem ser destacados nos desdobramentos que a humanidade já enfrentou com o desenvolvimento das ciências, da tecnologia e da influência das ideias, por vezes manifesta sob a forma de grandes revoluções⁵⁷ (as quais reivindicam mudanças estruturais no domínio do senso comum). Potencializada pelo mundo virtual, a polarização política disseminou o ódio, transformando práticas totalitárias em características recorrentes nas relações humanas atuais, cujo sentido a qualificar a *vida política* consiste na defesa de uma ideologia hegemônica. Ofuscando a mente humana, o estímulo à militância se torna mais urgente que o desenvolvimento de transformações efetivas para promover o autoconhecimento, a formação do “si mesmo” e o pleno desenvolvimento do *Bem Viver* em nosso modo comum e cotidiano de conduzir a existência.

A capacidade de criar um modo de *ser-com-os-outros* e de *Cuidado com o Mundo*, que tenha como princípio o pleno desenvolvimento de uma *Vida Boa* a todos que chegam como estranhos ao nosso habitar e necessitam reconciliar-se com ele, nos sugere pensar na criação de um mundo no qual o conhecimento das ciências favoreça homens e mulheres na condução de suas vidas, de seus projetos e realizações humanas. Nesse sentido, em termos de construção da esfera social, subordinada ao nosso agir e ao movimento inerente às ideias que se deslocam por intermédio da linguagem, desarticular a amizade da familiaridade em virtude de seu potencial de homogeneização e supressão da alteridade, não parece conduzir a humanidade ao seu *Bem Viver*, podendo resultar na disseminação de inúmeros processos de agressividade, fuga e outras situações de desamparo. Essas reações seriam, portanto, consequências de um temor maior a

⁵⁶ Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

⁵⁷ É possível destacar também as consequências associadas aos eventos que acompanharam o surgimento da subjetividade do homem moderno, as quais foram expressivas não só ao nosso habitar artificial, mas também aos modos de vida de homens e mulheres. Migrar do campesinato para os centros urbanos, enfrentar as adversidades de uma vida sem propriedade, ou ainda, assistir inúmeros povos serem dizimados com a chegada do homem europeu, transformando a América (nosso continente) em “terra de imigrantes” são alguns exemplos de mudanças estruturais no *mundo comum*.

acometer os sujeitos ao acompanharem tendências de “des-familiarização” do espaço público, e consequentemente observarem se acentuar o surgimento de novas rupturas entre o passado e o futuro. Desde o final da Segunda Guerra Mundial a humanidade tem assistido (ativa e passivamente) a transformações até então consideradas impossíveis pelos séculos precedentes sem, contudo, sabermos ainda quais serão suas consequências efetivas para o desenvolvimento da nossa subjetividade e intersubjetividade. Apostar na amizade como fenômeno intersubjetivo capaz de promover apoio material, emocional e cognitivo, assim como propõe Ortega (2002) e os trabalhos da Psicologia em geral, nos conduz a pensar na importância de se manter a distinção e interação entre as esferas privada, política e social, as quais devem ser entendidas, respectivamente, como os espaços da fraternidade (familiaridade), da igualdade e da diferença (ou, conforme emprego da citação seguinte, da discriminação).

[...] a discriminação é inerente à esfera social, assim como a igualdade o é para o corpo político. No âmbito da sociedade, as pessoas se agrupam e discriminam umas às outras a partir de suas afinidades [...]. Assim, nos termos da distinção entre social e político, Arendt pretende mostrar que a igualdade social não pode ser imposta, aliás, precisa ser evitada, pois, [...] o fim da discriminação social leva à massificação da sociedade. [...] Ao exercitar o direito social de discriminação, Arendt faz uma defesa da tolerância, enquanto respeito às identidades coletivas. Entretanto, tal discriminação precisa ser mantida no âmbito social, pois no campo político e, [...] no campo privado da vida humana, ela pode ser destrutiva (CUSTÓDIO, 2017, p. 59).

A discriminação nesse caso, longe de fazer menção a práticas de intolerância, exclusão ou depreciação da diferença nos apresenta o significado que concede ao social o seu sentido de aceitação do diferente (da diversidade de grupos e suas identidades), como também a abertura ao acolhimento do outro. Assim como a separação entre os planos público e privado, resultante, entre outros fatores, da constituição dos Estados modernos, contribuiu para o adensamento de uma região da subjetividade em nossa existência, a contemporaneidade pode igualmente construir os alicerces de um mundo em que as três esferas (privada, política e social) possam coexistir em liberdade. As implicações dessas mudanças para a subjetividade será a constituição das condições propícias para atenuar a reatividade e, consequentemente, das ações que propagam o terror, a intolerância e a supressão da diferença. Conforme observou Nixon (2015, p. 174, tradução nossa),

a conversa sem limites consigo mesmo e com os outros que constitui o “diálogo de pensamento” era para Arendt o elo vital entre o privado e o público. É o que faz o mundo se unir como realidade intersubjetiva e objetiva. Sem amizade, esse diálogo seria extremamente difícil - se não impossível - de sustentar.

A amizade é, portanto, um fenômeno que atravessa as relações humanas, e a afirmação de sua semântica polissêmica se torna mais coerente quando as ideias de afinidade, intimidade e semelhança (presente nas identidades coletivas, ou mesmo na esfera privada da vida) puderem coexistir paralelamente ao lado da compreensão do outro em sua radical diferença. Isso só será possível se aprendermos a construir uma esfera social que privilegie o diálogo e o contato com o diferente, transformando em hábito o que ainda hoje ativa a fuga e a agressividade. Atualmente, com o mundo globalizado e com a expressão persuasiva de uma *sociedade do espetáculo*, somos estimulados a uma publicização intensiva, sem que tenhamos aprendido a transitar entre o público e o privado, conservando a integridade de cada uma dessas esferas. Vivemos em um período imediatista, mas no que diz respeito ao efeito das ideias sobre a nossa subjetividade e autoconhecimento, continuamos a necessitar de muito tempo, as vezes décadas e séculos para processar mudanças mais profundas. Acredito que em um mundo globalizado como o nosso não mais caberá às grandes revoluções ou guerras sangrentas para defesa de mudanças efetivas e estruturais em nosso *mundo comum*. É importante hoje confiarmos mais na competência do diálogo, em sua capacidade de atravessar fronteiras e transformar o espaço público em uma experiência de constantes aprendizados.

O processo de abertura ao universo hermenêutico nos predispõem a estabelecer uma “ponte ontológica” entre passado, presente e futuro, cuja experiência sempre nos coloca em uma situação de confronto, que nos predispõe a construir um modo existencial de *ser-no-mundo*, no qual a realização de encontro com os amigos contemple a diferença e a dessemelhança. A irrupção do imprevisto no encontro com o amigo nos coloca em um processo fundamentalmente pedagógico, ao nos retirar momentaneamente de nós mesmos, nos fazendo aprender a estar no lugar do outro, processo fundamental para efetivação do *dois-em-um* que caracteriza o *estar só*. Esse processo introspectivo estabelece uma ponte entre o “si mesmo” e o Mundo-da-Vida em nosso processo de subjetivação, quando a experiência do diálogo deixa em nós uma marca. Conforme observou Gadamer (2002, p. 246) “o que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa experiência de mundo”. É nisso que consiste a força transformadora do diálogo, que quando bem sucedido gera uma *práxis* comum de esclarecimento.

Gadamer (2002) ainda acrescentou que a incapacidade para a relação dialógica representa sempre o diagnóstico de quem não se predispõe ao diálogo e, por isso, não consegue dialogar com o outro. Na sua concepção, em maior ou menor grau apresentamos um traço característico em comum: estamos constantemente mergulhados em nós mesmos de modo a

gerar uma incapacidade para ouvir os demais. “Apesar disso, a capacidade constante de voltar ao diálogo, isto é, de ouvir o outro, parece-me ser a verdadeira elevação do homem a sua humanidade” (GADAMER, 2002, p. 251). Essa experiência intersubjetiva, de ouvir e ser ouvido ainda é pouco estimulada pelo mundo virtual, mas é sobretudo dessa capacidade que qualquer ação inovadora pode transformar-se efetivamente em mudanças responsáveis, capazes de qualificar nossas vidas como novas representações da *bios politikós*. Esta, por sua vez, entendida antes de tudo enquanto pertença ao *mundo comum* nos faz perceber que em virtude da característica de imprevisibilidade da ação (e em benefício do que é novo e revolucionário em cada nova geração) nossas realizações devem ser conservadoras, isto é, preenchidas pelo sentimento de cuidado e responsabilidade por nosso habitat artificial.

É nesse sentido que devemos pensar a constituição da subjetividade de homens e mulheres contemporâneos, de maneira a transformar a livre discussão das ideias em processo de reconciliação com o Mundo-da-Vida, atenuando a agressividade e a fuga que surgem quando não compreendemos a diferença que se apresenta. Nesse processo, reconciliar-se resulta do compreender, pois só conseguimos estabelecer as bases de mudanças efetivas em nossa interioridade, e em nossa intersubjetividade, quando compreendemos a nós mesmos, ao outro e a influência que recebemos e exercemos na coletividade. A relação agonística, as formas de resistir ao poder político e aos processos de exclusão do sistema capitalista, só se desdobrarão em hospitalidade, solidariedade e comprometimento com o outro se intermediados pelo diálogo. Todas essas ideias que compõem o modo comum de entender a amizade, segundo destacado pelo estado da arte apresentado, nos ensina a viver a experiência de abertura à alteridade e à nossa própria inscrição na herança simbólica do mundo. É essa experiência de abertura que nos pré-dispõe a construir uma relação respeitosa entre o “si mesmo” e o “outro”, nos conduzindo enquanto humanidade à superação da polarização política contemporânea, e, nesse processo, desenvolver um *Ethos da Hospitalidade* para intermediar ações de proteção das majorias para com as minorias, e igualmente destas para com os primeiros (aqueles a lhes protegerem). A esfera social, nessa perspectiva, será, portanto, o espaço em que o *mundo comum* se defina por um amor hospitaleiro (a *Philia Politique*), que nada mais representa que essa forma de *Amor Mundi* pensada por Hannah Arendt.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que atribui ao fenômeno da amizade a singularidade de ser a experiência que vincula a constituição da subjetividade contemporânea a uma relação de interdependência com o mundo compartilhado? Essa questão se ancora à necessidade de pensarmos a restauração dos laços entre o passado e o presente, outrora perdidos com a cisão entre tradição e contemporaneidade. Longe de apresentar uma nostalgia em relação ao modo como a tradição se estruturava no Ocidente, o itinerário percorrido neste trabalho, entre outros propósitos, buscou iluminar a abertura de um novo modo de *ser-com-os-outros* e estabelecer os alicerces capazes de qualificar o mundo contemporâneo como uma “morada”, um abrigo. Estar “em casa” pode nos remeter à ideia de sermos inseridos em nosso mundo de herança simbólica ou mesmo o ato de atribuir à casa material um sentido eminentemente humano, o que, por sua vez, não teria significado (ou mesmo possibilidade) em uma vida desprovida da companhia de outrem.

As transformações que caracterizaram a Era Moderna, e igualmente acompanharam o advento do conceito de subjetividade como novo paradigma epistemológico, resultaram na transformação do homem (comum) em um ser isolado e solitário, desprovido da relação dialógica com seus pares na esfera pública. Ao rastrear as origens da alienação do homem em sua dupla retirada da Terra para o universo e do mundo para si mesmo, Hannah Arendt evidenciou que a confiança iluminista na capacidade da razão conduzir a humanidade ao aperfeiçoamento moral, assim como à sua emancipação política, não correspondia a realidade de uma grande massa da população. O homem passou a habitar o seu próprio interior, transformando a certeza de sua existência, externada na máxima cartesiana *cogito ergo sum*, na única certeza capaz de ser apreendida por suas faculdades. Atravessada por situações de desamparo existencial, em virtude das mudanças que não só caracterizaram a perda de vínculos com a tradição, como também o próprio surgimento de uma nova ordem social, a subjetividade moderna carregou consigo o sentido de uma interioridade desprovida do sentido político da vida como *bios politikós*.

Assim, se no passado a busca milenar pelo conhecimento de si conduziu a humanidade a se definir por nossos ancestrais a partir de um modo de ser que se projeta nas atividades na forma de uma “consciência voltada para fora” (se objetivando na *pólis*, no meio que o circunda), na Idade Moderna observou-se a transformação do espaço público em uma espécie de “deserto”. Não sendo mais o espaço onde o homem projeta sua existência com o propósito de alcançar a imortalidade (transcendendo o movimento cíclico do mero sobreviver),

o *mundo comum* passou a ser caracterizado como lugar do estranho, do desconhecido e de tudo que é ameaçador. As consequências não poderiam ter sido outras que não fosse fazer insurgir um estado de felicidade uniforme, que tem na esfera da privacidade (espaço de proteção e aconchego) a sua maior referência e o padrão para todas as formas de sociabilidade. Estar na companhia dos familiares se tornou o único meio para atenuar as experiências de isolamento e solidão que surgiram na sociedade moderna (e, de alguma forma, ainda se perpetua na contemporaneidade).

De maneira mais específica vimos surgir a adoção de um paradigma familiar para tratar os assuntos que dizem respeito ao público, e um consequente imaginário familialista a compor a intersubjetividade de um período marcado pela intensa privatização da vida e pelo surgimento de valores individualistas. Haveria algum modo de pensarmos a constituição do sujeito contemporâneo, ressignificando seus vínculos com o espaço público? O diálogo que Hannah Arendt estabelece com a tradição nos auxilia a traçar direcionamentos em meio às fronteiras entre o velho e o novo, buscando resgatar o valor que o *mundo comum* possui para a formação de uma subjetividade vinculada à dimensão política da vida. Na possibilidade de pensarmos a ressignificação do mundo, desconstruindo os valores que lhe atribuem o sentido de ser o lugar de ameaças, de inseguranças, do desconhecido, do terror e do ódio, a experiência intersubjetiva se constitui como meio imprescindível à restauração de significados que outrora faziam do espaço público o *locus* de nossas realizações enquanto consciências históricas.

A amizade tem por isso a qualidade de fazer renascer novamente o mundo *entre* os homens, e em sua semântica polissêmica reside a amplitude do saber humano e, por isso, também a diversidade de experiências que caracterizam nossa relação com o mundo fenomênico. Assim, mais que um conceito cujo significado se encerra em um único discurso ou tratado, a *Philia* carrega em sua etimologia algo de “indeterminado”, de “criativo”, capaz de conservar a experiência particular com que nos relacionamos com o mundo, assim como trazer à luz a novidade que chega a cada nova geração e se transforma em modos do *ser-com* na existência. Consciente do princípio revolucionário e inovador de cada recém-chegado, Arendt defendeu uma postura conservadora como modo responsável de bem orientar o novo que chega, o que leva a entender por que suas reflexões se desdobraram, sobretudo, acerca da *Vita Activa*.

O primado da *Vita Activa* na Era Moderna acompanhou o advento da subjetividade, e ambos os fenômenos repercutiram em mudanças significativas para o mundo contemporâneo, sobretudo por suas implicações no âmbito técnico-científico, as quais resultaram na transformação do mundo em um objeto manipulável pela técnica e pelo pensamento sistemático, ancorados no “eu pensante”. Hannah Arendt nos faz refletir acerca dessas

mudanças para a *Condição Humana*, considerando ser o homem condicionado pelos artifícios que compõe a objetividade do mundo e por tudo aquilo com o qual sua existência entra em contato. Por seu caráter de ser condicionada, em uma relação de complementariedade com o mundo, a existência humana se realiza a partir da soma das atividades do *trabalho*, da *obra* e da *ação*, componentes fundamentais da *Vita Activa*. Cada uma dessas atividades corresponde a uma das condições básicas por meio das quais a vida humana fora inserida na Terra: a *vida*, a *mundanidade* e a *pluralidade*, sendo esta última aquela que humaniza e concede significado às demais.

De maneira mais específica a pluralidade representa a condição humana na qual se torna possível a distinção dos sujeitos por atos e palavras, permitindo a revelação de “quem” somos e a dignificação da vida como *bios politikós*, isto é, como a vida de um alguém. A linguagem, enquanto instrumento de comunicação entre os homens, corresponde, por isso, ao princípio de revelação do “si mesmo”, como também a mediação que correlaciona a atividade do espírito ao Mundo-da-Vida. Eis por que o empobrecimento da linguagem conduz ao desenraizamento⁵⁸ de homens e mulheres do mundo em que habitam, e sua consequência se revela na irrupção da *banalidade do mal*. Arendt observou em Eichmann o exemplo da realização de um mal sem raízes (banal), porém com uma enorme capacidade de se difundir por entre indivíduos massificados, resultando na realização de atos monstruosos e na transformação de um grande número de homens e mulheres comuns em assassinos em massa. A normalidade de Eichmann inviabiliza atribuí-lo a uma condição de incapacidade para distinguir o certo e o errado, porém seus atos criminosos e sua linguagem reduzida a clichês e frases prontas denunciam um modo de ser no qual predomina a irreflexão, o vazio de pensamentos. Seus erros foram decorrentes da falta do hábito de parar e analisar o que estava fazendo, o que faz concluir que seu modo de pensar era supérfluo. Nesse contexto, sem raízes e destituídas de sentido, suas

⁵⁸ O conceito de enraizamento é empregado nestas linhas com o significado de vínculo com o Mundo-da-Vida. Nesse sentido não faz menção à identidade, o que poderia ser problemático, caso o fizesse, quando consideramos que os regimes totalitários se fundamentam em identidades as quais reivindicam para si a qualidade de povos “enraizados” em detrimento de povos que julgam como “não enraizados”. Essa questão se faz presente, por exemplo, na discussão desse conceito com o próprio Martin Heidegger. Conforme observou Maurício Fernandes, o termo “enraizamento” aproximou Heidegger do nacional socialismo, pois julgava encontrar na ideologia nazista a convicção de um povo consciente de seu “papel na história” para a transformação da técnica e da cultura. Os nazistas teriam, por isso, o “enraizamento” necessário para enfrentar o coletivismo soviético, o mercantilismo norte americano e inglês (que se difundia na Alemanha) e, nesse propósito assumir um destino político-espiritual no processo de transformação da técnica e da cultura. Cf. FERNANDES, M. Notas sobre o entrelaçamento do conceito de técnica e antissemitismo no pensamento de Martin Heidegger: revisitando uma polêmica. **Pensando-Revista de Filosofia**. V. 8, n. 15, 2017, p. 183-208. De modo distinto, o emprego do conceito pela filósofa judia (e o modo como é empregado nas linhas deste trabalho) se refere ao sentimento de pertença ao nosso habitat artificial, fundamento da mundanidade do homem. Esse sentimento se constitui por intermédio da linguagem, pois é o *logos* que edifica o mundo, e igualmente nos conduz a internalizá-lo por meio do simbólico.

palavras eram incapazes de interliga-lo aos outros, lhe inviabilizando a possibilidade de se colocar efetivamente no lugar daqueles que eram destinados aos campos de concentração.

Aprender a se colocar no lugar do outro resulta do compartilhamento linguístico na esfera pública, isso porque, assim, não só podemos apreender (logicamente) a realidade factual, como também compreender que a noção de *mundo comum* implica em um “nós”, ou seja, na noção de pluralidade. A história e as instituições sociais e políticas somente são possíveis por sermos seres de linguagem, e, nesse contexto, carregarmos esse impulso humano para articular linguisticamente a realidade factual, tornando a relação entre *lógos* e pensamento algo indissociável. É inevitável, dessa forma, presumir ser a amizade um fenômeno cujo significado não se encontra restrito ao sentimento de familiaridade (ou parentesco) junto ao outro, mas se baseia, sobretudo, na capacidade de se constituir como abertura ao diferente. O diálogo representa, por isso, a “essência” da amizade, pois dialogar é pensar com os outros, e nessa intersubjetividade internalizamos a diferença que se transforma em dualidade interna, se atualizando na forma de uma introspecção (o dois-em-um) que conserva o vínculo com os outros e com o *mundo comum*.

O “amor” de amizade tem, por isso, a capacidade de fortalecer a consciência, além de prevenir ou nos retirar das experiências de isolamento e solidão, princípios que edificam e norteiam os regimes políticos totalitários. Viver recluso à semelhança imperativa do espaço privado, buscando a proteção frente aos desamparos existenciais materializados na fome, na pobreza dos grandes centros urbanos e no surgimento de um espaço público esvaziado (definido pelo trabalho exaustivo nas máquinas) invalidou o contato com o diferente, conduzindo a humanidade à criação de seu próprio mundo protegido. O totalitarismo entre outras características representa esse anseio por proteção e incapacidade para acolhida da diferença, além da busca por estruturar a política a partir de novas (ou antigas) “referências” frente ao fenômeno da secularização que provocou a perda dos referenciais políticos da tradição e da religião. Notadamente, enquanto contemporâneos, acompanhamos as forças totalitárias se mobilizarem na disputa por espaço e representação política, e nesse processo tecerem uma “esfera social” que reproduz a antiga polarização do mundo em duas forças hostis: capitalistas e comunistas, direita e esquerda, liberais e conservadores... ideias que registram continuidades e rupturas e que se conectam e desconectam com base nas particularidades de cada região.

Pensar a constituição do sujeito contemporâneo considerando os desafios que atravessam o desdobramento de nossas relações sociais atualmente, nos coloca no horizonte de uma filosofia política. Não sendo mais a *Vita Contemplativa*, tal como consagrada pela tradição filosófica, que orienta o modo de ser, agir e conhecer, a produção de novos sujeitos se realiza

de modo indissociável ao modo como a *Vida do Espírito* se desdobra atualmente no horizonte de sua finitude. É, portanto, pelo viés de uma filosofia política que a amizade pode ser pensada como modo de fomentar uma redefinição nas relações que estabelecemos com o *mundo comum*, cujas implicações apontam neste trabalho para a emergência de um novo modo de ser a atravessar as relações entre o âmbito científico e a vida em seu desvelar cotidiano. Para o domínio da Psicologia (Social), que entre outros desafios busca atenuar os conflitos que repercutem na intersubjetividade sob a forma da agressividade e da fuga (diante do diferente), estimular a potencialidade de nossos pensamentos (e, conseqüentemente, o desenvolvimento da nossa faculdade de julgar) contribui para a produção de novas subjetividades, as quais podem ser entendidas como subjetividades éticas. Suas práticas são definidas pelo acolhimento, pela responsabilidade em relação ao outro, mas, sobretudo, por uma expressão de liberdade que se traduz na relação direta e coerente entre pensamento e ação.

Apostar em políticas da amizade favorece a interação recíproca entre os indivíduos, melhora a saúde e a qualidade de vida como também estimula a cognição (o pensamento social) que se gera a partir dos encontros com os outros. Assim, em termos de reconstrução de nossos vínculos com o mundo compartilhado a amizade enquanto prática política e experiência intersubjetiva ratifica a ideia de que nossa subjetividade não pode ser pensada nos limites de uma interioridade, embora seja parte do processo de transformação de nosso modo de ser enquanto “amigos” a quietude do *estar-só*. Inúmeras são as mudanças de ordem prática e material que tem proporcionado melhorias significativas em nossa qualidade de vida desde a segunda metade do século passado. Todavia, no que tange ao domínio do humano: nossa história, nosso autoconhecimento e compreensão de nossos processos psíquicos caminhamos bem devagar. As mudanças de ordem política continuam a ser encaradas como uma espécie de guerra ou conflito, onde alguns poucos comandam a militância e sua disseminação no espaço público, e em seguida assistimos um novo processo se levantar em posição oposta. O momento posterior se define pela busca de alternativas frente à radicalidade de posições, o que nos leva a inferir que o verdadeiro anseio da humanidade são por mudanças sólidas e consistentes na transformação do seu viver e da convivência com o próximo em *Bem Viver*. E se no âmbito dos costumes aprendêssemos a ser mais pedagógicos?

A separação entre o público e o privado contribuiu para a consolidação de um plano de interioridade em nosso modo de existir. Resta agora apostarmos na construção de interações sociais pautadas na acolhida, na hospitalidade, na relação agonística (por sua vez distinguindo a mesma do ódio e da agressividade tão difundidos no meio virtual) e, sobretudo, na responsabilidade pelo outro e pelo Mundo-da-Vida. Dessa forma, será possível encontrar

soluções para o racismo estrutural, pensar a descolonização do branco, os problemas que caracterizam o sistema capitalista, entre outros problemas. A *Philia Politique* assim se realizará quando aprendermos a transformar o *mundo comum* tal como uma mesa faz com os convidados que se assentam em torno dela. O resultado será a construção das esferas privada, política e social com uma estabilidade edificada pelo *lógos* e pela criação de novos sujeitos que se definem por uma ética da “boa distância” ou *Ethos hospitaleiro*, isto é, pelo sentimento de *Amor ao Mundo*.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- AGUIAR, Odílio Alves. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, n. 28, 2011, p. 131-144. Disponível em: < http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_28_07_odilio_alves_aguiar.pdf>. Acesso em: 01 abr. 2019.
- _____. A questão social em Hannah Arendt. **Transformação**, v. 27, 2004, p. 7-20. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a01.pdf>>. Acesso em: 01 abr. 2019.
- _____. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.
- ALMEIDA, Vanessa Silvers. **Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt**. 2009. Tese (doutorado da faculdade de educação da Universidade de São Paulo). Universidade de São Paulo: USP, 2009.
- ALVES, V. E.L.; LIMA, D. A. Questões rurais e campesinato: uma entrevista com Teodor Shanin. **Rev. NERA**, Presidente Prudente, v. 21, n. 44, p. 236-244, 2018.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. ed. 11. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **A promessa da política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. **O que é a política?** ed. 6. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Da Revolução**. Tradução Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora UNB, 1988.
- _____. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARISTÓTELES. **Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética**. Tradução Vincenzo Coceo, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim e Eudor de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1984.

_____. **Ética a Eudemo**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

BARROS, R. D. B.; JOSEPHSON, S. C. A invenção das massas: a psicologia entre o controle e a resistência. In: JACÓ-VILELA, A. A. L. F.; PORTUGAL, F. T. (Org.). **História da psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **Medo líquido**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **Modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BOBBIO, Noberto. **Dicionário de política**. Tradução João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BRANCO, J. C.; ROCHA, L. F. A dimensão política da linguagem na perspectiva de Hannah Arendt. **Revista de filosofia**, Amargosa, v. 17, n. 1, p. 218-239, 2018.

CARVALHO, J. S. F.; OLIVEIRA, C. C. (Org.). **Hannah Arendt**: a crise na educação e o mundo moderno. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

CÍCERO, Marco Túlio. **Diálogo sobre a amizade** (Clássicos da Literatura). Domínio Público. Disponível em: <<http://lelivros.love/book/download-dialogo-sobre-a-amizade-cicero-em-epub-mobi-e-pdf/>>. Acesso em: 29 jun. 2018.

COELHO VAZ, Celso Antônio. **A ascensão do social e a privação da presença pública**. In: CONCEIÇÃO, E. M; OLIVEIRA, E. et al. **Hannah Arendt**: pensamento, revolução e poder. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2016.

CORREIA, Adriano. Quem é o *animal laborans*? **Rev. Fil.** v. 25, n. 37, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/679/607>>. Acesso em: 10 set. 2018.

_____. Ação, revelação e subjetividade: Arendt e Nietzsche. **Sofia**. v. 4, n. 1, 2015. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/sofia/article/view/10225/7325>>. Acesso em: 10 set. 2018.

COSTA, M. J. A; GUERINI, L. R. O Povo e povo brasileiro: maioria, minorias e as transformações do desejo na atualidade. **Mnemosine**. v. 15, n. 2, 2019, p. 54. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/view/48315/32243>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com mundo**: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira. Apontamentos sobre a relação entre as concepções de educação e pensamento em Hannah Arendt. In: CARVALHO, J. S. F.; OLIVEIRA, C. C. (Org.). **Hannah Arendt**: a crise na educação e o mundo moderno. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução Maria Emantina de Almeida de Almeida Prado Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FERREIRA, Adalgisa Leão. O deserto como metáfora para pensar a relação entre educação e totalitarismo. In: CARVALHO, J. S. F.; OLIVEIRA, C. C. (Org.). **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

FERREIRA, A. A. L. O múltiplo surgimento da psicologia. In: JACÓ-Vilela, A. A. L. F.; PORTUGAL, F. T. (Org.). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2007.

FERNANDES, M. Notas sobre o entrelaçamento do conceito de técnica e antissemitismo no pensamento de Martin Heidegger: revisitando uma polêmica. **Pensando-Revista de Filosofia**. V. 8, n. 15, 2017.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

_____. **Totem e tabu**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

GARCIA, Gustavo. A vida é feita de escolhas. E eu hoje escolhi sair, afirma ex-ministro Nelson Teich. G1, Política, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/15/a-vida-e-feita-de-escolhas-e-hoje-eu-escolhi-sair-afirma-ministro-nelson-teich.ghtml>>. Acesso em: 3 ago. 2020.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. **Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Tradução Cecília Prada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. ed. 1. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KAFKA, Franz. **Narrativas do espólio**. Tradução e posfácio Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LE BON, Gustave. **Psicologia das multidões**. Tradução de Ivone Moura Deurax. Edições Roger Delraux, 1980.

LIMA VAZ, Henrique de. **Antropologia filosófica**. ed. 4. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica** 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, T. C. S. de; MIOTO, R. C. T.. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katállys**. Florianópolis, 10 (Número especial), p. 37-45, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802007000300004. Acesso em: 10 nov. 2018.

MASSCHELEIN, Jan. Mundo e vida ou educação e a questão do sentido (da vida). In: CARVALHO, J. S. F.; OLIVEIRA, C. C. (Org.). **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

MAZUI, Guilherme. Mandetta anuncia em rede social que foi demitido por Bolsonaro do ministério da saúde. G1, Política, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/16/mandetta-anuncia-em-rede-social-que-foi-demitido-do-ministerio-da-saude.ghtml>>. Acesso em: 3 ago. 2020.

MORAES, Dax (ed.). **Princípios: revista de filosofia**. Natal: EDUFRN, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48>>. Acesso em: 28 out. 2018.

MOREIRA, Ardilhes; PINHEIRO, Lara. OMS declara pandemia de coronavírus. G1, Bem Estar, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/11/oms-declara-pandemia-de-coronavirus.ghtml>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

NASCIMENTO, Jasmine Marlena de Sousa. **O nazismo em Hannah Arendt: uma análise filosófica sobre o regime totalitário como acontecimento político do século XX**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Humanas-Filosofia) – Universidade Federal do Maranhão, Pinheiro, 2019.

NIXON, Jon. **Hannah Arendt and the Politics of Friendship**. London: Bloomsbury Academic, 2015. Disponível em: <<https://www.bloomsburycollections.com/book/hannah-arendt-and-the-politics-of-friendship/>>. Acesso em: 17 fev. 2020.

NOVAES DE SÁ, Roberto. As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia. In: JACÓ-VILELA, A. A. L. F.; PORTUGAL, F. T. (Org.). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2007.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

PASSOS, Fábio de Abreu. **A implicação política na faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt**. 2008. Dissertação (mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais: UFMG, 2008.

_____. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

_____. A compreensão dos direitos humanos nas perspectivas de Hannah Arendt e Leo Strauss. In: CONCEIÇÃO, E. M. et al. (Org.). **Hannah Arendt**: pensamento, revolução e poder. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2016.

PIZA, Suze. Inflexões fenomenológicas sobre a natureza humana. **Revista Natureza Humana**, v. 19, n. 2, jul.-dez. 2017, p. 49-67.

PORCEL, Beatriz. Chaves de uma crise: Arendt e o problema da educação. In: CARVALHO, J. S. F.; OLIVEIRA, C. C. (Org.). **Hannah Arendt**: a crise na educação e o mundo moderno. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

PLATÃO. **A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

RODRIGUES, Aroldo. **Psicologia social**. 27. ed. ver. ampl. Petrópolis: Vozes, 2009.

SANCHES, Elissa G. F. O fundamento do amor agostiniano: amar é desejar. **Integratio**, v. 2, n. 1, jan.-jun. 2016, p. 61-70.

SENADO FEDERAL. **Direitos Humanos**. ed.4. Brasília: Coordenação de Edições Técnicas, 2013. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/508144/000992124.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**. Tradução Lygia Araujo Watanabe. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SERRA, Maria Olívia. **Dos tempos sombrios ao cuidado com o mundo**. 2014. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

SILVA, Elivanda de Oliveira. Alienação e subjetivismo: a renúncia do amor renascentista pelo mundo. In: MORAES, Dax (ed.). **Princípios**: revista de filosofia. Natal: EDUFRN, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48>>. Acesso em: 28 out. 2018.

SILVA, Adriana Lopes da (Org.). **Direitos humanos**. ed. 4. Brasília: Senado Federal, 2013.

SILVA, Rosane Neves da. Notas para uma genealogia da psicologia social. **Psicologia e sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 12-19, 2004. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/19854>>. Acesso em: 21 fev. 2020.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt**: ética e política. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

WOLF, Ursula. **A ética a nicômaco de Aristóteles**. Tradução Enio Paulo Giachini. ed. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Muracho. ed. 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

VINCENT-Bulfault, Anne. **Da amizade**: uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Fontes complementares

AZEVEDO, Livia Godinho Nery Gomes. Experimentação política da amizade em comunidades da internet a partir da teoria dos afetos de Espinosa. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n. 02. 2015. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642015000200208>. Acesso em: 15 ago. 2020.

CARDOSO JUNIOR, H. R.; NALDINHO, T. C. A amizade para Foucault: resistências criativas face ao biopoder. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 21, n. 1. Disponível em: < <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/6566>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

CATALDO, Hector Garcia. La EPISTÉME política aristotélica: *Dikaiosýne* como reciprocidad y *Homónoia*. **Byzantion nea hellás**, n. 30. 2011. Disponível em: < https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-84712011000100001>. Acesso em: 16 ago. 2019.

CUBA, C. M. G. B. **Ninguém vive sem amizade!** A importância da amizade política dos idosos colaboradores da UnATI/UERJ. 2006. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: < <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=8564@1>>. Acesso em: 02 jan. 2020.

DAKAL, Nitish. **Predicting friendship strength in facebook**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Computação) – Boise State University, 2017. Disponível em: < <https://scholarworks.boisestate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2309&context=td>>. Acesso em: 03 jan. 2020.

DÉLIO, Ramiro; MENESES, Borges. A hospitalidade entre a ascese e a mística pela amizade segundo Derrida. **Thémata**, n. 51. 2015. Disponível em: < <https://go.gale.com/ps/anonymouse?id=GALE%7CA586600188&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=02128365&p=IFME&sw=w>>. Acesso em: 03 jan. 2020.

FARIAS, Alexandre Castro de. **Clarice Lispector, por uma política da amizade**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Campina Grande, Campina Grande, 2011. Disponível em: < <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/2512>>. Acesso em: 02 jan. 2020.

FERNANDES, Sandra Maria. **Foucault**: a experiência da amizade. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006. Disponível em: < https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/13778/1/FoucaultExperi%c3%aanciaAmizade_Fernandes_2006.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2020.

GARCÉS GIRALDO, L. F.; DÍAZ, O. H.; LÓPEZ, A. P. A. El amigo en aristóteles como posibilidad de autoconocimiento y las diferencias con un adúlador. **Revista Lasallista de investigación**, v. 14, n. 02. Disponível em: <<http://repository.lasallista.edu.co:8080/ojs/index.php/rldi/article/view/1530/1571>>. Acesso em: 12 mar. 2018.

GARCÍA, Paulo César Souza. **A amizade como obra de arte**: um estilo de vida experimental e outros rumores na ficção de João Gilberto Noll. 2008. Tese (Doutorado em literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/91862>>. Acesso em: 02 jan. 2020.

GOMES, Livia Godinho. **Semânticas da amizade e suas implicações políticas**: familialismo e alteridade entre amigos nas classes populares. 2005. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-11102006-170559/pt-br.php>>. Acesso em: 12 ago. 2019.

GOMES, Livia Godinho Nery; JÚNIOR, Nelson da Silva. Semântica da Amizade e suas implicações políticas. **SciELO**, v. 16, n. 03. 2005. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psicousp/v16n3/v16n3a07.pdf>>. Acesso em: 06 ago. 2019.

_____. Sobre a amizade em tempos de solidão. **Psicologia e sociedade**, v. 19, n. 02. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822007000200008&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 06 ago. 2019.

_____. Experimentação política da amizade: alteridade e solidariedade nas classes populares. **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 150, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722007000200005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 06 ago. 2019.

_____. Implicações políticas da semântica familialista nos discursos de amizade contemporâneos. **Psicologia em estudo**, v. 13, n. 02. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722008000200009>. Acesso em: 06 ago. 2019.

_____. Amizade e experimentação política: solidariedade e resistência entre amigos nas classes populares. **Arquivos brasileiros de psicologia**, v. 62, n. 01. 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672010000100008>. Acesso em: 10 abr. 2018.

_____. Experimentação política da amizade na internet. **Psicologia e sociedade**, v. 26, n. 02. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n2/a15v26n2.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2018.

_____. **Implicações políticas das relações de amizades mediadas pela internet**. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-19032010-102611/publico/tese_Azevedo.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2018.

IONTA, Marilda. Amizades líquidas: considerações sobre os elos (inter) subjetivos nos weblogs. **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 7, n. 02. 2010. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/vol23marilda.php>>. Acesso em: 15 ago. 2019.

KONRAD Utz. Estado e amizade. **Ethic@**, v. 11, n. 1. 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11n1p87>>. Acesso em: 10 mai. 2018.

LARA, Renata de Oliveira. **A amizade na ética a Nicômaco**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp149417.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

LEITE, Jáder Ferreira. **A militância em movimento: amizade e maquinação de modos de existência no MST**. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008. Disponível em: <<http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/17581/1/JaderFL.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2018.

LOPONTE, L. G. Amizades: o doce sabor dos outros na docência. **Cadernos de Pesquisa**, v. 39, n. 138. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-15742009000300012&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 10 mai. 2018.

PALOMBINI, Analice de Lima. Utópicas cidades de nossas andanças: flânerie e amizade no acompanhamento terapêutico. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 21, n. 02. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/fractal/v21n2/08.pdf>>. Acesso em: 02 jan. 2020.

PERUTTI, Daniela Carolina. **Tecer amizade, habitar o deserto: uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO)**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo: USP, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-11052016-132211/publico/2015_DanielaCarolinaPerutti_VOrig.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2020.

PRIMO, Joana Sampaio; ROSA, Miriam Debieux. Amizade e política: considerações sobre a philia e a fraternidade. **Pepsic.**, v. 15, n. 33, 2015. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v15n33/v15n33a09.pdf>>. Acesso em: 02 abr. 2018.

PORTO, Tiago da Silva. Supervisão: ato político de amizade. **Jornal de Psicanálise**, v. 48, n. 89. 2015. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352015000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 abr. 2018.

_____. **Amizade, espaço de pensamento e alteridade: uma análise das cartas de Freud a Fliess**. 2015. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/17085/1/Joana%20Sampaio%20Primo.pdf>>. Acesso em: 02 abr. 2018.

ROCHA, Zeferino. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. **Psyche**, v. 10, n. 17. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382006000100005>. Acesso em: 13 abr. 2018.

SILVA, Rafael Bianchi. Amizade, Diferença e Educação: reflexões a partir de Zygmunt Bauman. **Educação e realidade**, v. 43, n. 1. 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/edreal/v43n1/2175-6236-edreal-43-01-115.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

_____. **Lugares para amizade na sociedade contemporânea:** caminhos educativos a partir da obra de Zygmunt Bauman. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/106630/silva_rb_dr_mar.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 ago. 2019.

SILVA, Nelson Maria Brechó. **A amizade em Montaigne.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/91789/silva_nmb_me_mar.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20 ago. 2019.

SILVA, M. C. C. F. da. **A amizade e a felicidade:** uma visão aristotélica baseada na ética a Nicômaco. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015. Disponível em: <<https://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=84665>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

SILVEIRA, Ricardo Wagner Machado. **Amizade e psicoterapia.** Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/15514#preview-link0>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

SOUSA, D. A.; SANTOS, E. C. Redes sociais e relacionamentos de amizade ao longo do ciclo vital. **Rev. Psicopedagogia**, Aracaju, v. 28, n. 85, p. 53-66.

SOUZA, L. K.; HUTZ, C. S. Relacionamentos pessoais e sociais: amizade em adultos. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 2, p. 257-265, 2008.

WAKER, Hilda Maria. **Significado ético da amizade na ética a Nicômaco.** 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/102014/225101.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

WILLIARD, Hope DeeJune. **Friendship in the Works of Venantius Fortunatus.** 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Leeds, Escola de História. Disponível em: <<http://etheses.whiterose.ac.uk/16383/1/Williard%20Friendship%20in%20the%20Works%20of%20Venantius%20Fortunatus%20Revised%20Version.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2020.