

A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt

Resumo

Este artigo discute o tema da amizade na obra de Hannah Arendt. Nossa intenção é evidenciar a importância desse assunto para uma reflexão sobre a resistência aos processos naturalizantes comuns na sociedade contemporânea. Partiremos do conceito de “inimigo objetivo” – signo da desertificação do mundo nas experiências totalitárias baseadas na solidão. Em seguida, mostremos que as sociedades do trabalho (**labor**), altamente massificadas, também são incapazes de alimentar um sentido positivo para amizade, reduzindo-a à intimidade. Contra esse pano de fundo, Arendt vai pensar a amizade como **amor mundi**, capacidade humana de se associar aos outros através do discurso e da intermediação do mundo (espaço entre pessoas – **in between**). A amizade é, assim, condição para se pensar, julgar e agir.

Palavras-chave: Hannah Arendt; amizade; *amor mundi*; associação; discurso.

Abstract

This article discusses the theme of friendship in Hannah Arendt's work. It is our purpose to show the relevance of such a subject to a reflection towards the naturalizing procedures pervading contemporary society. We depart from the concept of “objective enemy” – a sign of the global wasteland resulting from totalitarian experiences based on loneliness. Following on from that, we demonstrate how labour societies, being highly massified, are likewise unable to give a positive meaning for friendship, reducing it to intimacy. It is against this backdrop that Arendt thinks of friendship as **amor mundi**, the human ability to associate with others through speech and the mediation of the world. Friendship is, therefore, the requirement for thinking, judging and acting.

Keywords: Hannah Arendt; friendship; *amor mundi*; association; speech.

* Professor da UFC.

A amizade não foi sistematicamente abordada por Hannah Arendt. Mesmo assim, é possível perscrutar em sua obra, de forma indireta, passagens e articulações que nos permitem trazer à tona uma compreensão inovadora desse tema. O resultado dessa leitura é a emergência da noção de amizade como *amor mundi*. Tal noção mostra-se pertinente para pensarmos nosso presente devastado pela desertificação provocada pelos processos de naturalização dos homens nas hodiernas sociedades massificadas.

A amizade é um dos temas mais discutidos na Ética e na Filosofia. Sobre esse tópico, a produção bibliográfica é vasta. A nossa intenção é apenas apresentar o traço distintivo da temática nos escritos de Arendt e, por isso, não nos ocuparemos da bibliografia que faz a ligação desse tema com a teoria clássica das virtudes ou com a Filosofia Prática moderna. Para a nossa proposta, a bibliografia secundária é quase inexistente, mas importante pista, na direção do nosso plano, foi lançada por Richard Sennett no seu livro *O declínio do Homem público: as tiranias da intimidade* (1998). Apesar de ter sido aluno de Arendt e de seu livro estar visivelmente marcado pelo *parti pris* arendtiano, Sennett, no entanto, não faz uma referência sequer a Hannah Arendt e, também, não a menciona na bibliografia final. O livro não é sobre amizade, mas ao tratar da decadência da política e da cultura sob a tirania da intimidade, de alguma forma, contribui para uma aproximação ao referido tema.

Apontar a amizade política contra a intimidade, na esteira de Sennett, foi o que fez Francisco Ortega no seu livro *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault* (2000). O objetivo do livro é contestar o imaginário ortodoxo dominante que compreende a amizade a partir da imagem familiar e fraternal. Pensar a amizade é, para esse autor, inventar novas sociabilidades em contraposição à ideia de fraternidade e de amor romântico. Essas são, segundo Ortega, forças antipolíticas, pois almejam o máximo de segurança e de uniformidade e rejeitam a pluralidade e a diferença, características básicas da condição humana. A preocupação de Ortega é implodir o imaginário ortodoxo da amizade e, para isso, se apropria de Foucault, Derrida e Arendt. Ortega tem, também, o mérito de inaugurar a discussão sobre a dimensão política da amizade entre nós. Seu objetivo, porém, não é a articulação do tema na obra da autora e é disso que trataremos a seguir.

Constatamos o início da tematização da amizade, em Arendt, na obra *Origens do Totalitarismo* (1951), na terceira parte, especificamente no item intitulado “O totalitarismo no poder”. Nesse ponto, Arendt apresenta a proximidade que há entre a pretensão do domínio total dos governos totalitários, o surgimento dos campos de concentração e o aparecimento da categoria

inimigo objetivo. Diz ela: “Só depois do completo extermínio dos reais inimigos e após o início da caça aos ‘inimigos objetivos’ é que o terror se torna o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários”. (Arendt, 1990, p. 472) O inimigo objetivo é a parte da população escolhida e enviada aos campos de concentração. Essa escolha não se dava em razão do que diziam ou faziam, mas pela previsão ideológica circunstancial, podendo ser o judeu, o polonês, o cigano, os doentes, os homossexuais etc. Vale dizer, o inimigo objetivo não é o opositor ao regime nem é alguém que cometeu algum crime; contra ele não há nenhuma culpa juridicamente imputada, muito menos ofensa presumível. Assim, as pessoas são incriminadas partindo do pressuposto de serem elas, pela pertença nacional, grupal ou biológica, capazes de um crime possível, logicamente previsível. Essa mudança na tipificação do crime veio à tona nos governos totalitários como a única maneira de agir contra os indesejados, e não contra criminosos, bem como colocar em funcionamento os campos de concentração, laboratórios do domínio total. (Cf. Arendt, 1990, p. 487)

Os campos de concentração são considerados, por Arendt, a instituição emblemática do domínio total, “a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”. (Arendt, 1990, p. 489) Nela se realiza, de forma aperfeiçoada, a tentação onipotente dos regimes totalitários de “sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo dotado das mesmas reações”. (Arendt, 1990, p. 488) O domínio total enseja transformar a espécie humana em semelhante a outras espécies animais e o indivíduo em mero exemplar da sua espécie. Isto é, quando os regimes totalitários elaboram ideologicamente e perseguem o “inimigo objetivo” já realizaram a mais completa destruição de todos os vínculos que ligavam os indivíduos de forma livre e espontânea. A esses, Arendt denomina-os mundo comum (família, partidos, vizinhos, grupos de interesses, associações, religião, cultura, lei, sindicatos etc.). Esse mundo comum proporciona a proximidade entre os indivíduos sem que eles percam suas capacidades de agir, pensar e falar por conta própria. É ele o olhar protetor e iluminador da continuidade humana para além da voracidade natural a que estamos todos submetidos. Sem ele, temos apenas a nossa nudez e mudez natural, o desamparo completo, tornamo-nos simples seres que se dirigem para a morte, semelhante a um animal qualquer: sem deixar nenhuma lembrança, nome ou provocar qualquer dor ou piedade. É essa dimensão que faz dos campos de concentração, sob a égide dos governos totalitários, uma experiência completamente diferente da escravidão, da prisão, do exílio e dos campos de trabalhos forçados. Todas essas formas de punição

mantêm relação com o campo de visibilidade proveniente do mundo comum e dele recebem alguma proteção.

É, por isso, que tentando entender a especificidade dos regimes totalitários, indagando se eles possuíam uma natureza própria que os diferenciava do despotismo, ditadura ou tirania, Arendt vai concluir que são formas completamente novas de governo, baseada numa experiência que jamais constituiu sustentação do poder. Sobre isso, diz a Autora:

Se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada a novidade da forma totalitária de governo, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política, e cujo ânimo geral – embora conhecido sob outras formas – nunca antes permeou e dirigiu o tratamento das coisas públicas. (Arendt, 1990, p. 513).

A experiência fundadora dos regimes totalitários é a solidão (*loneliness*), a não pertença ao mundo e a consciência de desimportância e de dispensabilidade (*selflessness*) da população.¹ Em suma, o governo totalitário é a primeira forma de governo sem política verificada na história do Ocidente. Poder e governo, na nossa história, de alguma forma, foram pensados a partir da experiência originária da *Polis*, de onde provém a gênese semântico-linguística e experiencial do termo política. Mesmo o despotismo, a tirania e a ditadura mantêm, ainda que ao modo da contrafação, relação com a política. Todas essas formas se baseiam no isolamento (*isolation*), na perseguição ao opositor, na eliminação da esfera pública, mas deixam intactos os outros modos de vida e de vínculos entre os indivíduos. Esses vínculos acabam se transformando em rede de proteção, uma espécie diminuta do mundo comum.

Além dos regimes totalitários, 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

1 Arendt distingue entre isolamento (*isolation*), solidão (*loneliness*) e solitude (1990, p. 526-531). Calvet traduz *loneliness* por desamparo e *solitude* por solidão (2006). Macedo traduz os mesmos termos por desolação e solidão (2000). Seguimos o tradutor de *Origens do Totalitarismo*, uma vez que solidão traduz bem *loneliness*, pois significa tanto estar desacompanhado e desamparado pelos outros quanto de si próprio. Desamparo não traduz esse desacompanhamento de si mesmo, que *loneliness* significa, e desolação tem mais um sentido de tristeza e consternação. *Solitude* é um termo latino usado por Arendt e, também em português, traduz o estar-só, que é a condição para o pensar, no qual não há a companhia dos outros, mas há a companhia de si mesmo.

século XX, as experiências diárias de massas cada vez maiores. Se o isolamento, próprio aos governos tirânicos, gera a impotência, a solidão organizada, característica dos governos totalitários, manifestada também nas sociedades massificadas contemporâneas, produz, além da impotência, a destruição do mundo comum. Arendt, já em *Origens do Totalitarismo*, alerta:

isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho (labor) (...) Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. (Arendt, 1990, p. 527)

Temos aí a transformação do homem em *animal laborans*. Essa passagem foi exaustivamente pensada por Arendt particularmente em *A Condição Humana*. Nessa obra, a modificação no estatuto e na hierarquia das atividades humanas, a partir do renascimento, e a alienação como consequência desse processo foram questões amplamente discutidas por Arendt. A alienação é, assim, acompanhante dos acontecimentos que nasceram do projeto da modernidade, a exemplo: a colonização de terras do além-mar, a expropriação das propriedades e sua transformação em capital, o alto desenvolvimento científico, a Revolução Industrial, o surgimento do totalitarismo, o uso bélico da tecnologia, a automação etc. Todos esses acontecimentos originaram o *ethos* da vida tecnificada, na qual a técnica não é apenas meio, mas erguida enfim em si mesma. A alienação não é algo novo na história humana. A novidade, na atual civilização tecnológica, é o fato de ela atingir contingentes enormes de massas humanas e compelir à destruição do mundo comum. Provocando, assim, o rompimento da comunicação e da interação entre os homens em proporções jamais vistas.

Nas atuais formas de vida, centrada no progresso, a produção, a circulação e o consumo dos objetos dispensam a criação de elos e de cadeias entre os homens que possam ser chamado de mundo, isto é, com capacidade de estabilizar as suas relações, protegendo-os da voracidade natural e da violência humana. Por isso, escreveu a Autora, “para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou – uma morada para os homens durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso”. (Arendt, 1983, p. 187)

Em *A Condição Humana*, Arendt apresenta e divide as atividades humanas em trabalho (*labor*), obra ou fabricação (*work*) e ação ou práxis (*action*).² O trabalho (*labor*) é a atividade através da qual o homem se reproduz enquanto mero ser vivo, membro da espécie animal humana. O fruto do trabalho (*labor*) não constitui um mundo, uma cultura, por isso, não gera nenhuma permanência. A obra ou fabricação é a atividade em que os homens constroem e produzem o mundo artificial: instrumentos, objetos, máquinas e as obras culturais. Nessa atividade, os homens se relacionam com a natureza como matéria-prima e meio para os seus projetos. Já a ação é a atividade na qual os homens entram em contato, diretamente, uns com os outros por meio do discurso, constituindo o mundo linguisticamente e criando instituições capazes de “proporcionar aos homens um espaço de aparição onde podem mostrar, por atos e palavras, quem são e o que podem fazer”. (Arendt, 1983, p. 188). Se o homem, no trabalho, age determinado pela necessidade de se manter vivo e, na fabricação, ele submete-se à silenciosa lógica da criação dos objetos, é na ação que ele reage, de forma singular, aos apelos provenientes das relações estabelecidas com os outros seres humanos.

A alienação, típica dos nossos tempos, segundo Arendt, reside na primazia que o trabalho (*labor*) passou a ter nos atuais modos de vida e no processo geral de laborização da vida inerente às sociedades de consumo. Passividade, massificação e manipulação são características da sociedade na qual a reprodução da vida biológica não é uma das suas preocupações, mas o critério que se universalizou e tomou o lugar antes ocupado pelos valores da fabricação, da ação, do pensamento e da tradição. Vale dizer, a funcionalização, a determinação das coisas e das pessoas, a partir do lugar que ocupam no processo reprodutivo, tomou conta de todas as atividades, inclusive, da política e da arte. Nessa situação, a arte transforma-se em entretenimento; a comunicação, em marketing; e as reações humanas são induzidas e previstas publicitariamente. A hegemonia do labor é fruto do progresso material e o seu resultado é a eliminação do homem como ser capaz de agir e falar espontaneamente. Do mesmo modo, inviabiliza a constituição e a partilha de experiências provenientes de um mundo comum. A sociedade tecnológica e consumista conduz, paradoxalmente, a uma espécie de barbárie, a um retorno do homem ao seu estado natural.

2 Sobre a tradução de *labor*, *work* e *action* por trabalho, fabricação e ação respectivamente, cf. Calvet, 1985, p. 131-168.

É nessa sociedade massificada onde nenhuma vivência mundana pode ser experimentada que Arendt aponta a decadência da amizade e a despersonalização da vida pública (Cf. Arendt, 1983, p. 255). Nas sociedades massificadas, o sentido recorrente de amizade é o da partilha da intimidade ou da compaixão filantrópica. Perde-se, deste modo, o sentido original mesmo de filantropia, amor e admiração pelas coisas humanas, deturpando-a em caridade ou sentimentalismo em face da dor espetacularmente exposta. A renúncia do homem contemporâneo em partilhar discursivamente as coisas que estão além dele ou que ele não pode se apossar está na raiz da solidão – um dos fenômenos mais comuns dos nossos tempos. Reduzido na sua capacidade de se associar aos outros através da ação e da fala, o homem iguala-se a todos apenas pela capacidade de consumir objetos, signos e imagens. A predominância da amizade como intimidade aponta para um refúgio que, na verdade, é uma fuga ao processo de massificação cujo preço é a privação dos outros do nosso raio existencial. (Cf. Arendt, 1983, p. 48-49)

Nessa mesma linha, Arendt destaca o crescente apelo ao amor romântico como sucedâneo da necessidade humana de mundo comum e sinal do enfraquecimento da capacidade das pessoas de se relacionarem com os outros a partir de interesses comuns, isto é, não centradas em si mesmas. (Cf. Arendt, 1983, p. 61-62)

Na contraposição a essa situação, depreendemos em Arendt a concepção da amizade como *amor mundi* que é capacidade de se associar e de se igualar aos outros através da palavra e da ação, e tradução da consciência do pertencimento ao mundo comum. Nesse sentido, a amizade apresenta-se dotada de ampla possibilidade de resistência às potências destruidoras inerentes aos processos de naturalização, massificação e solidão contemporâneas, atuais arautos da dominação. A amizade como *amor mundi* é, então, um começo que pode ressoar e se traduzir numa retomada da política e da ideia de república em tempos de sua redução à administração e de prevaquecimento da violência. A pequena luz da amizade sinaliza a rendição à condição humana da pluralidade, a partir da qual “homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”, diz Arendt. (1983, p. 15).

A ideia de *amor mundi* já está presente, em Arendt, na sua tese de doutoramento intitulada *O Conceito de Amor em Agostinho*. Nesse texto, a *dilectio mundi* ou *amor mundi* fundamenta-se na diferença agustiniana entre *usi e frui*, o uso de uma coisa determinado pela cobiça (*cupiditas*) e o fruir livremente de algo ou alguém pelo seu valor eterno. (Arendt, 1991, p. 13 e 35) O *amor mundi* estaria ligado à condição pecadora do homem, a partir da qual

habita a temporalidade e vive com os outros em dependência recíproca (*gesta humanae et temporalia*). Nessa perspectiva, mundo não é *universum*, natureza, obra divina, mas *seculum*, obra da vontade humana e enquanto tal devir (*in fieri*). É no mundo que o homem realiza a procura de si, atitude específica da existência humana, foge do isolamento e encontra a autonomia através do exercício do livre-arbítrio e das escolhas que faz (*electio* – Arendt, 1991, p. 63-65). O *mundis communis*, o viver em conjunto e os vínculos são a tradução mais autêntica da nossa humanidade e da nossa condição de criatura. O mundo comum é algo que não se pode possuir como a uma coisa, mas apenas fruí-lo. Significa que vivemos nele porque a ele pertencemos pelo nascimento (*generatione*). A *dilectio mundi* liga-se à soberba (*superbia*) e aparece quando o homem relaciona-se com as coisas e as pessoas como se fosse seu criador e possuidor, absolutizando-as. Esse amor é visto, em Agostinho, a partir do amor de Deus, amor *ágape*, amor espiritual, incondicional, sacrificial e que se atualiza na caridade e objetiva a harmonia e a comunhão perfeita das criaturas, isto é, a recondução da criação ao lugar dado a ela pelo Criador.

Em *A Condição Humana*, o *amor mundi* é uma espécie de disposição e de prazer em partilhar discursivamente os acontecimentos mundanos que, ao contrário da compreensão romântica do amor e do amor fraternal, não nos remete a nós mesmo, à nossa intimidade e nem nos amalgama coletivamente. Diz Hannah Arendt: “o mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros”. (Arendt, 1983, p. 62)

Ainda nessa mesma parte do livro, Arendt afirma:

conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. (Arendt, 1983, p. 62)

A amizade relaciona-se a esse intermediário (*in between*), visto que propicia a participação em algo comum enquanto possibilita a diferenciação dos partícipes através da comunicação e do agir. Os amigos acolhem-se como seres falantes e capazes de tomar iniciativa. Ao contrário da tirania narcísica da amizade intimista e especular, a amizade perpassada pelo mundo acolhe a diferença e a distância inerente àqueles que se relacionam a partir de algo que está entre eles (*inter-essa*), aproximando-os e os distanciando. (Cf. Ortega, 2000 e Sennett, 1998).

Nessa mesma linha, encontramos a amizade arendtiana próxima a *philia politiké* aristotélica, atrelada, porém, à ideia de respeito e não a unanimidade como soe acontecer entre os intérpretes do Estagirita. Observamos isso no seguinte trecho da Autora:

o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos. Como a *philia politiké* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade, é uma consideração da pessoa nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós... (Arendt, 1983, p. 254-256)

Assim entendida, a amizade é um modo especificamente humano de associação, propiciadora de um espaço onde os homens participam como um “quem” (*Who*), e não como coisas (*What*), tornando-se seres incapazes de reagir e de pensar por conta própria. Esta é a forma como as ciências modernas do comportamento abordam os homens. O verdadeiro amigo respeita a alteridade, aceita a distância, sustenta a posição do outro no mundo, mesmo quando ela se mostra diferente da sua. Essa igualação possui a capacidade de assimilar a diferenciação própria aos seres que se associam em atos e em palavras e não mudamente.

Avançamos ainda mais nessa direção da compreensão da amizade, em Arendt, se considerarmos o livro *Homens em Tempos Sombrios* (1968), de modo particular, os capítulos dedicados a Lessing e a Jaspers. O primeiro texto, em especial, a despeito de ser um discurso de agradecimento ao recebimento do prêmio Lessing, da cidade de Hamburgo, é o que reúne a maioria das indicações da compreensão arendtiana da amizade. Em ambos os textos, a amizade, além de associação e compartilhamento do mundo, é pensada como um modo privilegiado de humanidade, pois essa associação e esse compartilhamento do mundo são feitos através da comunicação. Isso levou Arendt a diferenciar *Humanity* (espécie humana) e *humaness* (humanidade).³ A primeira possui uma natureza compartilhada mudamente por todos os exemplares do gênero. Nesse caso, embora divida com os outros várias atividades, os homens não articulam um mundo entre si. Exemplo típico dessa situação são as atividades realizadas nas sociedades de massas, nas quais se vive uns com os

3 Em outros textos Arendt usa, também, *mankind*. Cf. *Mankind and Terror* e *On the Nature of Totalitarianism* in Arendt, 1994, p. 297-360.

outros, contudo, não se estabelece um intercâmbio comunicativo. Já a segunda é a forma singular com que cada homem divide o mundo com os outros através do discurso. Trata-se da maneira pessoal de adentrar ao universo da linguagem e do mundo comum. Humanidade, portanto, não é uma realidade natural e objetiva pertencente à espécie animal humana, mas uma qualidade que emerge nas relações que os homens estabelecem entre eles. A amizade não é apenas cura para a solidão e o desamparo, mas índice da liberdade, uma vez que implica o distanciamento de si próprio, o reconhecimento dos outros e o estabelecimento de conexões com eles. A amizade possui, por isso, relevância política (Arendt, 1987, p. 31) e, política e liberdade, em Arendt, são cooriginárias.

A diferença entre espécie humana e humanidade faz Arendt associar a primeira à compaixão e a segunda à amizade. A compaixão é uma espécie de aversão ocasionada pela percepção de um semelhante humano afetado pelo sofrimento. Completamente sentimental, na compaixão, há ausência de mundaneidade. (Arendt, 1987, p. 21-22). Conquanto seja uma reação importante, não pode substituir as formas positivas de solidariedade. A compaixão é passiva. Nela o outro é inferior, carente e sofredor. Ao contrário, a amizade, para Arendt, manifesta uma solidariedade ativa, pois os amigos sustentam uns aos outros nas qualidades especificamente humanas da palavra e da ação. O amigo apóia e defende, para o outro, um lugar no mundo que lhe viabilize a oportunidade de revelar quem é. Partilhar o mundo mostra-se superior a partilhar o sofrimento, pois a abertura para o outro é ativa.

Nesse aspecto, a amizade e a solidariedade levam à ideia de responsabilidade e de obrigação com o mundo e contrapõem-se a prática atual de retirada do seu campo e concentração apenas em si. A responsabilidade é inerente ao conceito arendtiano de amizade, pois o diálogo, essência da amizade, refere-se ao mundo comum, diferentemente da conversa íntima em que os indivíduos, retirados do mundo, falam sobre si. (Arendt, 1987, p. 31). Então, amizade é essa presteza em partilhar o mundo com outros homens e, por isso, faz exigências políticas. O discurso liga e separa os amigos. A amizade preserva a diversidade e a pluralidade humana na medida em que propicia um espaço para manifestação da personalidade do amigo.

Vale dizer, a amizade possui o poder de iluminar e de confirmar a existência real das pessoas. Nesse sentido, na *Laudatio* a Jaspers, Arendt vai afirmar que a personalidade pode ser tudo, menos um assunto privado. A personalidade não deve ser confundida com a subjetividade ou com o indivíduo. Ela é a manifestação da pessoa, cuja definição mais aproximada é o *daimon*

grego: espírito guardião que acompanha cada homem ao longo de sua vida, reconhecido pelos outros e não por si mesmo. Esse *daimon*, a personalidade, precisa do espaço comum, nunca se manifesta na solidão, daí a importância de serem criados e preservados ambientes propícios à sua revelação. Por isso, há em Arendt, sobretudo, um sentido político da responsabilidade. Essa é positiva. Baseia-se não no medo de sermos eliminados da face da Terra por causa do poder destruidor dos homens e nem dos processos automáticos da tecnologia, mas na confiança e na esperança de que sejamos capazes de superar o modo bárbaro de viver – sem mundo comum, sem senso estético, sem diálogo e sem comunicação – e de refundar espaços que possam ser ilhas de liberdade alimentadoras da capacidade de agir, criar, pensar e falar dos homens.

Toda a nossa exposição anterior conduz à ideia da amizade como condição para ação. Não existe ação para quem está no isolamento ou na solidão. Ação é agir em conjunto. Mesmo quando o mundo comum está sob o perigo da destruição, como nas experiências totalitárias, a ação é possível como resistência. Fazendo o elogio aos homens da resistência europeia e, em particular, à *Resistance* francesa, Arendt diz que eles haviam “começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer. ‘A cada refeição que fazemos, a liberdade é convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está posto’”. (Arendt, 2000, p. 30) Quando propomos a amizade como condição para a ação não a estamos reconduzindo à sua tradicional visão como fraternidade, mas ao tipo de ligação entre os homens em que o cuidado ou a fundação do mundo comum aparece em primeiro plano. Ao mesmo tempo, estamos reivindicando um lugar para a liberdade na política. Uma forma de governo sem vínculo entre os cidadãos mostrou-se possível tanto no totalitarismo quanto nas atuais sociedades de massas. Apontar a amizade, nesse caso, é exigir que o poder venha reconduzido ao seu sentido originário, isto é, fundado na capacidade de agir e falar dos homens. Sem a amizade política podemos ter governo, administração, dominação, mas não poder político. Ligar amizade à ação é, desse modo, por um lado, pensar uma forma de amizade que supera a sua visão tradicional como fraternidade, assim como a visão atual que a reduz a intimidade; por outro lado, é pensar a política como fundadora do mundo comum e não como instância separada da convivência dos cidadãos.

Da mesma forma, vale dizer uma palavra sobre a amizade compreendida como condição para o pensar e o julgar segundo Arendt. Na sua última obra, *A Vida do Espírito* (1978), a Autora apresenta uma concepção em que o pensar

não é um diálogo silencioso do eu consigo mesmo. Também não é um ato do homem isolado, mas uma maneira importante de se mover com liberdade no mundo, mesmo em discordância com ele. O pensar não é um diálogo silencioso, mas um discurso, elaborado com palavras, no qual os outros – a pluralidade humana – fazem-se presentes na medida em que o homem pensante duplica-se. A diferença estabelecida, no homem pensante, sinaliza a pluralidade humana como condição inerente ao pensar. “Precisamos da companhia do outro mesmo para o pensamento”, diz Arendt. (1993, p. 37) Sem ativar esse discurso, somos guinados ao conformismo, à coisificação e à reação publicitária aos eventos. Seguindo essa tendência, tornamo-nos massa, seres sem espírito, sem discurso, sem comunicação e presa fácil da banalização do mal, cuja raiz, segundo Arendt, reside no fechamento ao outro, manifestado na incapacidade de julgar e na ausência de pensamento (*thoughtlessness*). Portanto, através do pensamento e do juízo, o homem associa-se aos outros e manifesta uma humanidade sem a qual não passaria de um animal. Sem amizade, ou seja, sem a consideração pela alteridade não existe o pensamento nem o juízo. Da mesma forma, se não existe mundo comum ou se esse está sendo destruído, o pensamento e o juízo, através do apoio na imaginação e na memória (*exemplum*), repõem a necessidade da sua reconstrução ou fundação. (Cf. Arendt 1993, p. 101-107)

Essa ligação entre amizade e pensamento, entre juízo e mundo comum foi, segundo Arendt, a grande lição de Sócrates. (Cf. Arendt, 1993 p. 91-115).⁴ Nesse filósofo, segundo Arendt, o pensamento não é cognição, mas “diálogo entre amigos”. Não é ruminação do eu consigo mesmo, dedução ou mera coerência lógica, mas a diferença e o diálogo estabelecido a partir do espírito. Sócrates relacionou a Filosofia aos assuntos humanos, ao mundo comum, e ajudou os cidadãos a dar à luz ao que eles pensavam sobre o que estava acontecendo na cidade. Ao pensar ou julgar, o homem se duplica e isso sinaliza que o exercício do pensamento aponta, em si mesmo, a necessidade da amizade e do mundo comum, como inerentes ao pensamento. (Cf. Arendt, 1992, p. 125-145)

Pensamento e amizade possuem, assim, exigências políticas, constituintes do mundo comum. A figura do espectador é exemplarmente apontada por

4 Em 1954, no texto *Filosofia e Política*, Arendt aborda, pela primeira vez, essa problemática, portanto, muito antes do livro *A Vida do Espírito* que será publicado apenas na década de setenta. Devemos aos pesquisadores em Filosofia da PUCRJ, coordenados pelo Prof. Eduardo Jardim, o trabalho pioneiro de tradução e colocação em circulação, no Brasil, dos importantes textos arendtianos que se ocupam do pensamento, tais como *A Vida do Espírito* e a coletânea *A Dignidade da Política*.

Arendt justamente para indicar a possibilidade de julgar numa situação de destruição do mundo comum ou de discordância com o seu *status*. Isto é, diante de uma situação de impossibilidade da ação, o juízo pode funcionar como uma forma de ação, pois “sua importância política e moral vem à tona somente nos momentos históricos em que as coisas se despedaçam; o centro não se sustenta”. (Arendt, 1993, p. 167). Quando todos se deixam levar impensadamente pelo que os outros fazem, significa que o mundo comum falhou e, nessa situação, preservar a concordância consigo tem maior amplitude e significado político do que entrar em acordo com os outros. Nesse contexto, a recusa em aderir e dizer não, posta pelo julgamento, funciona como uma tentativa de repor a importância da dignidade do mundo. Quem pensa e julga afasta-se das prisões provocadas pelos elos de ferro que a massificação e o intimismo das experiências contemporâneas empurraram e reduziram a amizade aos vínculos orgânicos, nacionais, familiares ou econômicos.

Finalizando, podemos dizer que a retomada de uma perspectiva agônica da ação tem, na amizade, um paradigma fundamental. Esse paradigma é importante porque aponta a necessidade de sairmos da passividade e do conformismo, reinantes na atualidade, sem voltarmos para o paradigma do inimigo que compreende a política como violência e a guerra como única saída para os conflitos humanos. Isso significa dizer que a ideia de amizade como *amor mundi* exige a compreensão do seu enraizamento na experiência histórica de Arendt, mas, também, a inegável dívida teórica da autora a Aristóteles. Não ao Aristóteles teórico das virtudes, mas ao autor que foi capaz de traduzir filosoficamente a experiência grega da *homonoia* como *philia politiké*, ou seja, a amizade como capacidade de agir guiado pelo espírito de concórdia e de confiança nas leis da *polis*, fundada politicamente. A amizade, assim, organiza o poder como uma rede e não como uma instância desvinculada do intercurso discursivo entre os membros da cidade. Por essa razão, somente no rastro que nos leva à recuperação da dignidade da política, sentido maior da obra arendtiana, é que podemos compreender o sentido da amizade em Arendt. Amizade política é, desse modo, o antídoto contra a concepção de governo e de poder baseados na categoria do inimigo. Categoria essa aplicada e expandida a partir das experiências totalitárias e que resulta na prática governamental do extermínio e da purificação de setores do gênero humano. A amizade, arendtianamente pensada, ao contrário, aposta na esperança de que os homens nasceram para começar e não para morrer.

Referências Bibliográficas

- Arendt, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- _____. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1993.
- _____. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume/Dumará-UFRJ, 1992.
- _____. *Le Concept d'Amour chez Augustin*. Tradução de Anne-Sophie Astrup. Paris: Deuxtemps/Tierce, 1991.
- _____. *Entre o Passado e Futuro*. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Essays on understanding (1930-1954)*. Editado por Jeromy Kohn. New York: HB&C, 1994.
- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, Trad. Gerd Borheim. São Paulo: Abril, 1979.
- Calvet, Theresa. “A categoria trabalho (*labor*) em Hannah Arendt”, in *Ensaio*, nº 14, p. 131-168, São Paulo, 1985.
- _____. “Ação, Linguagem e Poder” in *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Correia, Adriano (org.). Salvador: Quarteto, 2006.
- Cícero. *A Amizade*. Tradução brasileira de Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2006.
- Macedo, André Duarte. *O Pensamento à Sombra da ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- Ortega, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: 2000.
- Sennett, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Young-Bruehl, Elizabeth. *Por amor ao mundo*. Trad. de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Duramá, 1997.