

Amizade, Subjetividade e o Conceito Fenomenológico de Mundo em Hannah Arendt

Friendship, Subjectivity and the Phenomenological Concept of the World in Hannah Arendt

**Lucidalva Pereira Gonçalves, Almir Ferreira da Silva
Júnior, Maria Olília Serra**

Resumo

Este trabalho discute a experiência da amizade como fenômeno do mundo comum, baseado na intersubjetividade do diálogo ao viabilizar a produção de subjetividades éticas; estas, caracterizadas pela relação estreita entre a “faculdade do pensamento” e o agir. Trata-se de uma pesquisa qualitativa de inspiração fenomenológica, fundamentada na teoria política de Hannah Arendt, cuja perspectiva de alcance contempla uma reflexão sobre a dimensão política da Psicologia, ao agir em prol da mundanidade do homem (seu modo de ser-no-mundo). Perpassa, primeiramente, pela gênese do conceito amizade (Philía) e sua relação com a tradição aristotélica-ciceroniana. Em seguida, enfatiza a relação entre o advento da subjetividade e a Era Moderna. Por fim, relaciona a amizade com o conceito fenomenológico de mundo desenvolvido pela filósofa (influenciada por Martin Heidegger) e, em seguida, com a Psicologia Social. Conclui-se que a amizade constrói um modo de ser dialógico ao influenciar a interação e construção do meio social.

Palavras-chave

Amizade, subjetividade, mundo comum.

Abstract

This work discusses the experience of friendship as a phenomenon of the common world, based on the intersubjectivity of dialogue, by enabling the production of ethical subjectivities; these, characterized by the close relationship between the “faculty of thought” and action. This is a qualitative research of phenomenological inspiration, based on Hannah Arendt's political theory, whose scope perspective includes a reflection on the political dimension of Psychology, acting in favor of man's worldliness (his way of being-in-the-world). It firstly permeates through the genesis of the concept of friendship (Philía) and its relationship with the Aristotelian-Ciceronian tradition. It then emphasizes the relationship between the advent of subjectivity and the Modern Era. Finally, it relates friendship with the phenomenological concept of the world developed by the philosopher (influenced by Martin Heidegger) and then with Social Psychology. It is

**Lucidalva Pereira
Gonçalves**

**Universidade Federal do
Maranhão**

Graduada em Ciências Humanas-Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (UFMA).

lucidalv@gmail.com

**Almir Ferreira da Silva
Júnior**

**Universidade Federal do
Maranhão**

Professor Associado do Departamento de Filosofia., Professor Permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia (UFMA) e Professor Permanente do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFMA).

almir.silva@ufma.br

Maria Olília Serra

**Universidade Federal do
Maranhão**

Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão. Professora Permanente do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFMA).

oliliaserra@gmail.com

concluded that friendship builds a way of being dialogic by influencing the interaction and construction of the social environment.

Keywords

Friendship, subjectivity, common world.

Introdução

O itinerário da amizade ao longo da história nos faz entendê-la enquanto prática de experiência intersubjetiva, a qual vincula os homens em uma relação dialógica, num modo de ser-com-os-outros (atravessado pela linguagem) em contraste com o modo de ser sozinho ou ser isolado em si mesmo. Mas o que caracterizava essa relação com o outro? Quem é o outro nessa modalidade de relação interpessoal? Nos primórdios da cultura ocidental, em meio a várias denominações que buscavam conceituar e “capturar” a essência das relações intersubjetivas, delineou-se na história um modo de entender o outro a partir de uma visão familialista, nos fazendo conceber a alteridade a partir da relação que estabelecíamos com os membros familiares.

Entender como esse processo ocorreu nos conduz ao sentido embrionário da palavra *Philía*, a qual por derivar do verbo *philô* (eu amo), representava uma das possibilidades de amor. De acordo com Ortega (2002), nos poemas homéricos encontramos o adjetivo *phílos*, o verbo *philein* e o substantivo *philotés*. O primeiro (*phílos*) seria uma referência ao “comportamento diante do estrangeiro hóspede”; o segundo (*philein*) apresentava um sentido ambíguo, fazendo menção tanto às pessoas que eram protegidas (mulheres, crianças, parentes e escravos), assim como à expressão de hospitalidade ao se receber os estrangeiros; por fim, *philotés* designava uma amizade do tipo “muito bem definida”, que estabelecia vínculos e supunha compromissos com “juramentos e sacrifícios” recíprocos. Nessas condições, observa-se que mesmo havendo uma variedade de significados em cada um deles, todos apresentavam em comum a referência às relações interpessoais. Além disso, conforme destacou Ortega (2002), em relação à reflexão sobre o estrangeiro, as leis de hospitalidade sempre impunham restrições à mesma.

O modelo familiar paterno e despótico em relação ao tratamento com a alteridade foi o que condicionou à semântica da amizade (*Philía*) o sentido familialista por meio do qual nos relacionamos com o outro. Com o passar dos séculos, surgiram os tratados filosóficos sobre a amizade, tais como o platônico e o aristotélico. Porém, de ambos, foi este último que criou na história ocidental da amizade uma tradição a considerar como amizade perfeita aquela existente entre pessoas virtuosas (de excelência moral). Na sua concepção, a amizade enquanto virtude seria estabelecida entre os bons, e teria sido Aristóteles (384-322 a.C.) quem primeiro fez referência à amizade como condição de manter a pólis unida. A amizade na perspectiva aristotélica teria um caráter diretamente político, pois além de unir os cidadãos da cidade uniria também as cidades entre si. Porém, ao relacionar a pólis com a estrutura familiar, as contribuições do filósofo mantiveram na tradição ocidental a imagem da família na semântica da amizade, cuja característica se acentuou na Era Moderna com o surgimento da sociedade intimista, e o tratamento da esfera pública como extensão da esfera privada.

Contraopondo-se a essa visão, Hannah Arendt pensou o mundo comum como o lugar da diferença, um locus capaz de abrigar as consciências históricas. Com base nesse contexto, a proposta do presente artigo é discutir a experiência da amizade a partir de uma filosofia da existência de caráter ético-político que prioriza uma reflexão acerca da obra *A Condição Humana* de Hannah Arendt (2010). A partir desse intento, objetiva-se um diálogo entre a Fenomenologia e a Psicologia (Social) destacando inter-relações e limites decorrentes da crítica do pensamento de base fenomenológica de influência heideggeriana. Pretende-se, dessa forma, apontar a amizade enquanto prática política no mundo comum, que conserva um “distanciamento” no modo como tratamos uns aos outros e que, portanto, se distingue da relação interpessoal que encontramos na família (esfera privada).

Para tanto, busca-se relacionar a amizade com a teoria política arendthiana, ao tomar como fundamento sua abordagem fenomenológica de mundo. A partir disso, identificar suas implicações para a Psicologia, de modo mais específico para uma Psicologia Social de abordagem fenomenológica e existencial. Dessa maneira, este artigo apresenta como problema central de pesquisa a questão: Como poderia a amizade se configurar enquanto fenômeno intersubjetivo de reconciliação dos sujeitos com o espaço público e pertença ao mundo comum?

Para responder a essa questão, este trabalho apresenta como principal objetivo relacionar a produção de subjetividades com o conceito fenomenológico de mundo em Arendt, o qual entendemos ser o espaço de coexistência da pluralidade. Nesse sentido, o itinerário deste trabalho procura primeiramente conhecer a gênese do conceito de *Philía*, assim como a herança aristotélica-ciceroniana nos discursos sobre a amizade. Em seguida, compreender a relação entre o advento da subjetividade na Era Moderna, o desdobramento da *Vita Activa* (dando origem ao animal laborans) e o surgimento de uma desertificação nas relações intersubjetivas. Por fim, busca ainda analisar a relação entre a amizade e o conceito fenomenológico de mundo segundo Hannah Arendt, entendendo como suas reflexões culminam no conceito de *Amor Mundi* como visão contemporânea que atribui à amizade o qualificativo de “boa distância”, por sua vez, capaz de influenciar a interação social, o pensamento que se desenvolve dessa interação e o comportamento coletivo.

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. Entretanto, ela se constitui uma ciência cujas práticas podem ser tomadas por ações discursivas e provocadoras de formas de subjetivação no mundo contemporâneo, capazes de agregar grandes influências para o domínio da esfera pública. Assim, no que tange à Psicologia Social, a amizade se apresenta como uma construção, desenvolvida no desvelamento das relações humanas ao se estabelecer uma relação dialógica com a tradição. Essa relação dialógica é o que nos torna capazes de restabelecer o elo perdido entre o passado e o futuro, e igualmente nos tornar agentes de intervenções e mudanças significativas no mundo fenomênico.

Do amor como conceito à *phília* como fim: a herança aristotélica-ciceroniana nos discursos da amizade

Segundo observou Gobry (2007), o termo *Philía*, que corresponde à gênese do conceito amizade, deriva seu significado do verbo *philô*, nos remetendo, com isso, ao sentido de eu amo. De forma abstrata eu amo não faz referência a um discurso específico, mas às práticas possíveis de relação com o outro, favorecendo o surgimento de semânticas diversas. Conforme já destacado nestas linhas, desde a Grécia Antiga (séc. VIII a. C.) coexistiam vários conceitos (como *xênia*, *philotés*, *philein* e *philói*) em referência às relações interpessoais dos indivíduos.

Considerando esses conceitos, observa-se com maior ênfase os significados de *Philói* e *Philía*, tendo este último conceito 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”. Com o surgimento da *pólis*, “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, a compreensão da amizade em seu aspecto político, por sua vez se distinguindo das relações parentais.

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. Antes de apontar as contribuições aristotélicas acerca da *Phília*, é importante enfatizar as colaborações de Sócrates (470-399 a.C.). 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 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.

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 politikos*” (ARENDR, 2010, p. 24, grifo da autora). 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 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” (ARENDR, 1993, p. 99).¹

É importante ressaltar que, além da amizade política, o Mestre do Liceu identificou ainda nas relações interpessoais 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”. 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

1
Grifos da autora.

afins na virtude, pois esses desejam o igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 181). Em outras palavras, as contribuições aristotélicas culminam num amor ao amigo em decorrência do amor a si mesmo.

Além disso, 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, ou seja, que antecede 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 (óikos). 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 convém. Nesse sentido, “o mesmo movimento que politiza a amizade, ao ligá-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).

Por isso, as interpretações das contribuições aristotélicas sobre a amizade são bem controversas, pois muitos teóricos interpretam o filósofo como sendo o responsável pela politização da amizade (ou da *Philía*), concebendo-a como uma prática que unia os cidadãos em um sentimento comum de pertença à cidade (*pólis*) e as cidades (*poléis*) entre si, conservando a relação interpessoal com os diferentes. Na perspectiva de Arendt (2008b), 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 e outros, Gomes (2005) aponta que a concepção contemporânea da amizade, associada aos ideais de intimidade e fraternidade, foi herdada dos discursos da tradição. 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).

Baseada na perspectiva aristotélica acerca da amizade, se mantém também 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.

O advento da subjetividade na era moderna e a vita activa: o surgimento do animal laborans e as relações intersubjetivas na sociedade de consumo

Hannah Arendt (2010) identificou três principais eventos que favoreceram a ruptura da Idade Moderna com a tradição: a chegada à América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio. Cada um desses eventos desencadeou 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 tornam condicionantes da existência humana. 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” (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 a humanidade à introspecção. Esse fenômeno, descrito no capítulo VI da obra *A Condição Humana* de Hannah Arendt, foi radicalizado por Descartes (1596-1650), 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, transformando a sua existência em base epistemológica do saber. Esse Eu pensante se separa 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). Surge, a partir de então, o conceito de subjetividade, se constituindo como objeto do saber e novo paradigma do conhecimento, transformando-se em ponto de referência a levantar um novo mundo.

Todas essas mudanças culminaram na inauguração de um novo contexto social e na desertificação das relações intersubjetivas, e entender como ocorreu esse processo nos conduz à compreensão de como a *Vita Activa* se desdobrou na Era Moderna. A partir da expressão *Vita Activa*, a filósofa do século XX designou três atividades fundamentais: o trabalho, a obra e a ação. “São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDDT, 2010, p. 8). Assim, o trabalho (ou labor) corresponde ao processo biológico do corpo humano, compreendendo o crescimento espontâneo, o metabolismo e as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo processo de manutenção da vida humana. “A condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDDT, 2010, p. 8). A obra (ou fabricação) corresponde à artificialidade da existência humana; em suas palavras é a atividade pela qual o homem

[...] proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida

individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade". (ARENDDT, 2010, p. 8).

A ação, por sua vez, representa a única atividade a ser exercida diretamente entre os homens, correspondendo, assim, à condição humana da pluralidade. Trata-se do modo no qual os homens se realizam sem que a matéria se constitua como elemento primordial e, embora todos os aspectos da condição humana apresentem alguma relação com a política, a "[...] pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda vida política" (ARENDDT, 2010, p. 8-9, grifo da autora). Na concepção de Arendt (2010), a pluralidade representa a própria condição para ação humana, sendo por meio da ação e do discurso que os homens se revelam uns aos outros e constroem suas subjetividades, intermediados pela linguagem. Para a filósofa, dentre as três atividades que definem a *Vita Activa* (o trabalho, a obra e a ação), a ação é a que está mais relacionada à natalidade, que diferente do nascimento biológico do homem, representa a própria essência da política, ou seja, o nosso segundo nascimento, por meio do qual somos e agimos no mundo.

O desdobramento da *Vita Activa* na Idade Moderna 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 otimização da produtividade transformaram os modos de trabalho e o consumo no mundo moderno. Ocorreu nesse período o que Arendt (2010) denominou de vitória do animal laborans, condição humana na qual o homem reduziu a sua forma-de-vida à preocupação em garantir a manutenção da vida biológica. O homem se voltou então para a necessidade de garantir a saciedade de seus desejos, produzindo assim uma cultura consumista. "Sua única preocupação é trabalhar (*laborar*) e consumir, ficando longe das preocupações da ordem pública" (PASSOS, 2014, p. 84).² O consumo passou a ser supervalorizado em relação a durabilidade do mundo e a vida passou a ser encarada como o Bem Supremo a ser conservado em detrimento da ação. O isolamento dos indivíduos na esfera privada (espaço da família, da proteção e do aconchego humanos) passou a caracterizar a vida dos homens e se tornou sinônimo de afirmação dos sujeitos.

De acordo com Arendt (2010, p. 33) "a distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas [...]". A família constitui o núcleo no qual a vida privada se realiza, sendo a intimidade a sua principal característica; já a vida pública corresponde ao contato com as diferenças, com a alteridade, e por isso, se distingue e se opõe à intimidade. Com a emergência do Estado Moderno no século XVIII os indivíduos passaram a ser integrados a uma forma nova de viver, submetida ao conjunto de mecanismos ditados pelo Estado. O vínculo dos novos Estados-Nação com a esfera familiar transformou o tecido das relações sociais em uma sociedade intimista, a qual [...] define-se pela procura de intimidade, pela psicologização das relações e pela decomposição das formas de sociabilidade e convivialidade [...]" (ORTEGA, 2002, p. 104). A subjetividade passou a se subordinar, por isso, aos poderes disciplinares que atuam sobre os corpos, ordenando as diversidades e as formas de sociabilidades urbanas, definindo, com isso, modos de relação entre o privado e o público que influenciam a visão contemporânea pela qual integramos esses dois âmbitos.

Nesse contexto, o espaço público passou a ser regido pelos valores íntimos e familiares da esfera privada, tendo se tornado desvalorizado por não atender aos desejos da privacidade e da naturalidade dos comporta-

2

Grifo do autor.

mentos. O espaço público se tornou esvaziado e o silêncio configurou o isolamento e o modo como as relações sociais se fizeram experimentadas. Assim, pode-se afirmar que a oposição entre um mundo público e perigoso e um mundo íntimo e de conforto representa uma característica própria desse período, sendo a amizade entendida nesse contexto enquanto fraternidade, onde o outro é entendido como um irmão, como um alter ego, não havendo espaço para as diferenças sociais. Nessas circunstâncias, ocorreu a tentativa de se homogeneizar o meio social, culminando mais tarde na emergência de regimes totalitários, como o nazismo na Alemanha com Adolf Hitler (1889-1945) e o stalinismo soviético com Josef Stálin (1878-1953).

A amizade e o conceito fenomenológico de mundo segundo Hannah Arendt

Para Arendt (1989), o totalitarismo representa um novo tipo de formação política, que apresenta como principal propósito uma “conquista global” ou “domínio total”. Para a filósofa judia a nova forma de governo político não possui antecessores históricos, se distingue das tiranias e surgiu no mundo contemporâneo em um período de crise do sistema capitalista em certas localidades da Europa. 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 colidem em função da dominação global. Com isso, o uso da violência e do terror passa a ser justificado como modo de combater as forças que se opõem ao regime político. O terror passa a ser utilizado como estratégia para promover a lealdade ao governo, que por meio do medo sufoca a discussão das ideias e fortalece 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 do medo, da desconfiança e do esvaziamento do espaço público.

Além de disseminar o terror no mundo com os campos de concentração, provocando um ambiente de violência, 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) “[...] 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 [...]”.³ 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 pensadora, 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. 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. A dimensão efetiva do cuidado se desdobra em uma prática que concede abertura para uma Psicologia Social e fenomenológica que transforma o espaço público em um mundo comum, não mais um “deserto”, mas o espaço de aparecimento e constituição do sujeito. Para Arendt (2010), a revelação dos sujeitos corresponde ao sentido da natalidade.

A natalidade corresponde ao nascimento dos seres humanos para o mundo (o espaço público) e desse nascimento surge também a esperança de que o mesmo se realize como espaço de novas transformações. Torna-se relevante destacar que o conceito de mundo para a filósofa está relacionado às reflexões filosóficas de Martin Heidegger, pensador para o qual o mundo deve ser definido como horizonte no qual se constitui a finitude humana. “[...] O mundo, na concepção heideggeriana, constitui-se como um ‘contexto’, ou seja, o lócus onde o *Dasein* realmente vive, encontra-se, está lançado” (PASSOS, 2014, p. 96-97). 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” (HEIDEGGER, 2002, p. 38), ou seja, o *Dasein* é o modo de ser do homem, o modo pelo qual ele se manifesta no *mundo*.

Na sua concepção é o *Dasein* que atribui ao mundo a sua própria mundanidade. “Fica claro que mundo, no sentido fenomenológico dado por Heidegger, é o espaço do artifício humano, o lugar que, sem o homem, não é mundo e, por sua vez, tem no mundo o seu lugar de vivências, de possibilidades, de transcendências” (PASSOS, 2014, p. 100). O mundo é também mundo compartilhado, é o conjunto de relações entre os homens (o ser-com-os-outros) e dos homens com outros seres. De acordo com Duarte (2003), Arendt reconhece a relevância da concepção heideggeriana de “mundo” e do *Dasein* enquanto ser-no-mundo e ser-com-os-outros e a utiliza em favor da sua própria concepção de pluralidade enquanto condição da vida política. O mundo na concepção de Arendt é pensado enquanto artifício das mãos humanas, tratando-se de uma herança sua em relação ao conceito de Heidegger. Entretanto, de acordo com Passos (2014), Arendt avançou mais que seu mestre na concepção a respeito do mundo. Para a filósofa, Heidegger não fora capaz de reconhecer a característica essencial do mundo público, isto é, a pluralidade dos homens manifestada na ação e no discurso. Assim, para Arendt (2010), o mundo além de estar ligado aos artefatos produzidos por mãos humanas está também vinculado aos assuntos discutidos entre aqueles que habitam esse espaço da criação.

Nessas circunstâncias, o mundo enquanto espaço da pluralidade é entendido enquanto espaço de experiência política, sendo também o conjunto de instituições e leis comuns a todos. Trata-se do âmbito no qual o homem se manifesta enquanto agente, enquanto indivíduo livre. Esse homem é aquele quem cria a sua própria realidade, vencendo o nível do natural, do aspecto biológico do reino animal. Com base nesse contexto, a amizade na proposta de Hannah Arendt propõe um retorno do homem ao mundo comum (à esfera pública), na qual o esvaziamento político da modernidade ceda espaço para uma nova compreensão da responsabilidade do homem pelo Mundo-da-Vida. Dessa forma, de que modo proceder? 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 ao 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.

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. Essa tarefa atribuí à ciência (e à discussão acadêmica) um novo desafio: o desafio de habitar o espaço público, e, a partir de então, tentar reconstruir 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 à ciência a uma efetiva relação dialógica com o homem comum. Quais implicações decorrem dessa nova relação entre o domínio das ciências e o homem comum?

A experiência ético-política da amizade e a Psicologia Social

Nessa dinâmica que envolve o mundo como condição da existência humana, e igualmente desta como aquilo que concede significado ao mundo comum, reside o fundamento político das ciências, expresso no compromisso de cuidado com o outro e com o Mundo-da-Vida. É, por isso, que a finalidade dessa nova interação social entre as ciências e o homem comum deve sempre visar a compreensão e igualmente o desenvolvimento do senso de responsabilidade e cuidado pelo nosso mundo de herança simbólica. Se tratando da Psicologia Social, o mundo comum ou esfera social, define o espaço de onde advém os seus temas e problemas. Para Silva (2004) 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.

Nesse sentido, 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 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”.

Enquanto construção, o fenômeno da amizade não se limita a ser uma simples expressão natural da sociabilidade humana, podendo ser entendido enquanto experiência ético-política capaz de desenvolver novos valores, ressignificar nossas heranças passadas e, igualmente, influenciar o desenvolvimento de novas opiniões. Nessa perspectiva, a amizade nos coloca no horizonte de uma filosofia política por esta nos permitir pensar a experiência da amizade como modo de fomentar uma redefinição nas relações que estabelecemos com o mundo comum. Essa redefinição ou reconciliação se traduz em um modo de ser-no-mundo, que potencializa a comunicação entre os sujeitos e o senso de responsabilidade, nos levando a contrastar com a cultura de um consumo desenfreado e de uma sociedade

com estilo de vida que automatiza as relações interpessoais. Além disso, 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.

Considerações Finais

A experiência ético-política da amizade se opõe ao ódio e ao terror impregnados em nosso mundo contemporâneo sob a forma de racismo, xenofobia, homofobia e outros modos de negação da diferença. Por corresponder a um fenômeno do mundo, viabiliza a abertura para uma ética da “boa distância” (GOMES, 2005), relacionando-se com a dimensão política da Psicologia Social, aqui discutida a partir de uma abordagem fenomenológica e existencial, por compreender o homem a partir da interação entre o Ser e o mundo. Dessa interação surgem as manifestações comportamentais, desenvolvendo crenças, valores e opiniões que se desdobram na formação de grupos e influências coletivas. A partir de grupos e ações coletivas, a prática dialógica da amizade pode restaurar o elo hermenêutico entre as gerações, transformando o diálogo com a tradição em um modo de ser-no-mundo capaz de orientar os sujeitos e a própria relação entre as ciências e o homem comum.

A realização desse propósito atravessa o domínio da Psicologia Social, em sua prática discursiva e provocadora de modos de subjetivação contemporâneos, ao contribuir para o desenvolvimento de atitudes capazes de transformar a livre discussão das ideias em processo de reconciliação com o Mundo-da-Vida. Nesse processo de reconciliação, a experiência de amizade ratifica a ideia de que nossa subjetividade não deve 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.

Dessa forma, pensar a amizade enquanto experiência que se propõe ao modo de exercitar a diferença, ao mesmo tempo que nos ensina a atenuar o ódio e a agressividade, conduz inevitavelmente a concebermos o “amor” de amizade como vínculo intersubjetivo que alimenta a consciência humana ao afirmar a distância entre os indivíduos. A filósofa política ensinou a chamar essa experiência de Amor Mundi, por viabilizar a concepção da alteridade a partir das diferenças sociais, sem o compromisso de incorporar o outro à própria realidade (ao óikos particular) ou enxergá-lo como outro idêntico ao “si mesmo” (um alter ego). Trata-se de um discurso e prática de amizade que nos faz “[...] conviver com a imagem de um amigo que não aparece como nossa imagem especular, mas como algo radicalmente diferente [...]” (ORTEGA, 2000, p. 84). Trata-se de um modelo de amizade sem as tiranias da intimidade-familiaridade que por vezes caracteriza o nosso espaço-entre e nos conduz ao estranhamento diante das distintas formas-de-vida que definem os modos de expressão da subjetividade humana.

Sobre o artigo

Recebido: 26/10/2020

Aceito: 27/11/2020

Referências bibliográficas

- ARENDDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDDT, H. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.
- ARENDDT, H. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.
- ARENDDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- ARENDDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ARISTÓTELES. **Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. **Ética a Eudemo**. São Paulo: Edipro, 2015.
- CÍCERO, M. T. **Diálogo sobre a amizade (Clássicos da Literatura)**. Domínio Público, 2013.
- DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do amor mundi. In: BINGEMER, L. M. C.; YUNES, E. (orgs.). **Mulheres de palavras**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GOMES, L. G. **Semânticas da amizade e suas implicações políticas: familiarismo e alteridade entre amigos nas classes populares**. 2005, 216f. Dissertação (Mestre em psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2005.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- ORTEGA, F. **Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ORTEGA, F. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.
- PASSOS, F. A. **A implicação política na faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt**. 2008, 191f. Dissertação (Mestre em filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais: 2008.
- PASSOS, F. A. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política**. 2014, 227. Tese (Doutor em filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais: 2014.
- PIZA, S. Inflexões fenomenológicas sobre a natureza humana. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 19, n.2, p. 49-67, 2017.
- PRIMO, J. S. **Amizade, espaço de pensamento e alteridade: uma análise das cartas de Freud a Fliess**. 2015, 126f. Dissertação (Mestre em Psicologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2015.
- SILVA, R. N. Notas para uma genealogia da psicologia social. **Psicologia e sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 12-19, 2004.

SILVA, E. O. Alienação e subjetivismo: a renúncia do amor renascentista pelo mundo. In: MORAES, D. (org.). **Princípios: revista de filosofia**. Natal, v. 25, n. 48, p. 217-230, 2018.