

Amizade e Política: considerações sobre a philía e a fraternidade

Friendship and Politics:
considerations about philía and fraternity

Amistad y Política:
consideraciones sobre philía y fraternidade

Amitié et Politique :
considérations à propos de philia et de fraternité

Joana Sampaio Primo *
joanaprimo@gmail.com
Miriam Debieux Rosa **
debieux@terra.com.br

Resumo

O presente artigo parte do pressuposto de que a amizade pode ser tomada como um discurso e uma prática, articulando os sentidos da amizade com as vicissitudes dos usos da política. Para tanto, nos apoiamos nas leituras de Hannah Arendt a respeito das concepções da política na modernidade, pois ela localiza que a política, nos dias de hoje, se afirma, principalmente, como gestão de Estado, ligação fortemente questionada pela autora. Ao retomar as concepções da política na Grécia Antiga, Arendt propõe que esta estava compreendida na ação dos cidadãos no espaço público. Assim, nos voltaremos à amizade, destacando que a união da philía com a pólis colocou em cena, desde a Antiguidade, sua importância política. Na modernidade, todavia, com a afirmação do Estado de direito, a fraternidade, a igualdade e a liberdade são entendidas como direitos universais. Nesse cenário, apresentamos a afirmação da philía em detrimento da fratria, como ponto de articulação da política na modernidade, examinando seus desdobramentos.

Palavras-chave

Philía, Psicanálise, Modernidade, Fraternidade, Política.

* Psicóloga, formada pela Universidade de São Paulo, Brasil, e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

** Psicanalista, graduada em Psicologia e mestra e doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Atualmente é professora titular na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil, na Graduação de Psicologia e no Programa Pós-Graduação de Psicologia Social, sendo também professora-doutora atuando na graduação em Psicologia e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Primo, Joana Sampaio., & Rosa, Miriam Debieux. (2015). Amizade e Política: considerações sobre a philía e a fraternidade. *Psicologia Política*, 15(33), 377-390.

Abstract

This article articulates the actual vicissitudes of politics through the discussion of friendship, assuming it as a discourse and a practice. With that in mind, we relied on Hannah Arendt's discussion about the meanings of politics in modernity, since this author allows us to locate politics nowadays as State management. As long as she resumes the senses of politics in Ancient Greece, Arendt proposes that politics lies within the action of citizens in the public space, is located, therefore, in the gap in between the ordinary world. From these discussions, we will return to friendship, highlighting the fusion of philia with polis that made happen, since antiquity, its political importance. In modernity, however, with the assertion of Rechtsstaat, fraternity, equality and liberty are understood as universal rights of men, in this context, we intent to admit philía like an articulation possibility to discuss the modern politics.

Keywords

Philia, Psychoanalysis, Modernity, Fraternity, Politics.

Resumen

En este artículo se articula las vicisitudes de los usos de la política en el interior de un debate sobre la amistad, tomándola como un discurso y una práctica. Para eso, nos basamos en las lecturas de Hannah Arendt sobre el significado de la política en la modernidad, ya que esta autora nos permite localizar la política, en estos días, como algo reducido a sentidos de la administración del Estado. Al retomar los sentidos de la política en la Grecia Antigua, Arendt sugiere que la política sea entendida como la acción de los ciudadanos en el espacio público. Por tanto, nos dirigimos a la amistad destacando la unión de la philía con la pólis, que pone en juego, desde la Antigüedad Clásica, su importancia política. En la modernidad, con la afirmación del Estado de derecho, la fraternidad, la igualdad y la libertad son derechos universales, en este contexto, pretendemos tomar la philía como un articulador de pensamiento para la política moderna.

Palabras clave

Philia, Psicoanálisis, Modernidad, Fraternidad, Política.

Résumé

Cet article suppose que l'amitié peut être considérée comme un discours et la pratique articuler les significations de l'amitié avec les vicissitudes des usages politiques. Pour cela, nous nous appuyons sur les lectures de Hannah Arendt sur les conceptions politiques de la modernité, car elle estime que la politique d'aujourd'hui, il est dit, d'autant plus que la gestion de l'Etat, lien fortement remis en question par l'auteur. Pour reprendre les conceptions politiques de la Grèce antique, Arendt suggère que cela a été inclus dans l'action des citoyens dans l'espace public. Ainsi, nous nous tournons vers l'amitié, en notant que l'union de philia avec la polis mis en jeu, depuis les temps anciens, son importance politique. Dans les temps modernes, cependant, l'affirmation de l'Etat de droit, la fraternité, l'égalité et la liberté sont compris comme des droits universels. Dans ce scénario, nous présentons la déclaration de philia au détriment de la phratrie en tant que point dans la modernité de pivot de la politique, l'examen de ses conséquences.

Mots clés

Philia, La Psychanalyse, La Modernité, La Fraternité, La Politique.

Introdução

A proposição de que a amizade é uma prática política não é óbvia, visto que não existe um único sentido para a amizade e nem para a política, variando bastante conforme a perspectiva adotada. Vivida corriqueiramente, a amizade é uma relação, majoritariamente, de troca e de reconhecimento entre seus pares, diferenciando-se, nos dias de hoje, das relações familiares e amorosas. Além de cotidiana, a amizade já foi e ainda é objeto de muitos tratados filosóficos, nos quais se cria um discurso sobre a prática que, muitas vezes, se distancia daquilo que é vivido. Sublinhamos, portanto, que a amizade é tanto uma prática quanto um discurso, nem sempre coincidentes, que se modificam de acordo com as épocas.

A interlocução entre amizade e política é remota Gobry (2007), por exemplo, indica que foi Aristóteles o primeiro filósofo a articular a *philía* com a *pólis*, ressaltando a faceta política dessa relação. Já Hannah Arendt (2010), atribui o significado político da *philía* a Sócrates, que, por sua vez, foi retomado por Aristóteles – filósofo que a colocou como responsável por equalizar os cidadãos da *pólis*. Para além de sua relação com a política, *philía* era um termo extremamente polissêmico na Grécia Antiga: responsável pelo movimento do mundo – conjuntamente com o ódio (Gobry, 2007) –, atrelado à relações de parentesco e, até mesmo, ligado aos modos de relacionamento com os hóspedes (Ortega, 2002). Fica evidente que não havia um único significado para esta relação, mas, pelo contrário, ela designava distintas práticas, dentre as quais se destacava um sentido político.

Apesar de apontada como originária da amizade, a *philía* por abarcar tantos sentidos é distante das representações hegemônicas dos dias de hoje, nas quais encontramos um modo de relação calcado, principalmente, na intimidade. Se a faceta política da *philía* era sua ligação com a *pólis*, poderíamos dizer que a amizade contemporânea quase não se vincula às cidades.

Entretanto, não podemos desconsiderar a ligação moderna entre a fraternidade e a política, isto é, uma conexão que de alguma forma se aproxima da discussão entre *philía* e *pólis*. Houve um deslocamento da *philía*, elo relegado ao esquecimento, para a eleição de *phrater* como ponto de articulação moderno com a política. Tal deslocamento tem consequências e desdobramentos que pretendemos abordar na sua face com a política.

A associação entre a amizade e a fraternidade, apesar de corrente atualmente, não é evidente: a primeira provém do termo grego *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: *phílos*, 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 àqueles que se sentiam unidos por uma origem comum (Benveniste, 1995). Assim, se por um lado se tratam de relações distintas tanto *phílos* quanto *phrater* designavam relações atreladas com a estruturação social, mas com uma diferença importante: a primeira se articulava mais com as eleições dos estatutos sociais, enquanto a segunda com o vocabulário de parentesco¹.

Mesmo que sejam distintas, a amizade e a fraternidade aparecem, atualmente, imbricadas: os melhores amigos, muitas vezes, se consideram como irmãos; a fraternidade, o laço

¹ Conferir Benveniste (1995) que discute sobre *phrater* no capítulo sobre o parentesco, enquanto *phílos* encontra-se no capítulo de estruturas sociais.

fraterno, está presente tanto na Declaração dos Direitos Humanos quanto é vista como garantia de união de grupos excluídos. Em linhas gerais, quando se trata da dimensão política da amizade o que surge é a fraternidade, porém, é a fraternidade uma amizade política?

Sustentamos, conjuntamente com alguns filósofos – Arendt (2008), Derrida (2005), Ortega (2000), dentre outros –, que a imbricação entre a amizade e a fraternidade é um elemento de despolitização da primeira, visto que a fraternidade pode ser compreendida como uma união tão intensa que deixa de contemplar o mundo comum, as diferenças, baseando-se apenas na igualdade (Arendt, 2008). Dessa forma, como indicamos acima, a alteridade, o trato com o estrangeiro, que era uma marca da *philia*, deixa de estar contemplada, sendo esta uma característica fundamental do fazer político. Cria-se, assim, uma união próxima daquilo que Freud (1921/2006) nomeou de *narcisismo das pequenas diferenças*, como veremos a seguir. Este debate tem, portanto, implicações fundamentais com os sentidos e relações que se estabelecem na *pólis*.

Assim, se defendermos que a amizade é intrinsecamente uma prática política, distinta da fraternidade, é necessário esclarecer de qual viés estamos tratando, situando a problemática em si e propondo uma forma de entender as relações como um locus político.

Se nos voltamos ao estudo da política, logo reparamos que se trata de um termo muito empregado nos dias de hoje: há a clínica-política, os planos de política pública, a politicagem, a política representativa, a partidária, a ciência política, dentre muitos outros significados. Em recente entrevista para a revista L'Humanité², Jean-Luc Nancy afirmou que política é, provavelmente, o termo mais usado de nosso léxico, compreendendo desde um ponto destacado de todos os outros, até um invólucro para todas as questões, tornando-se um termo que pode carregar uma potência transformadora – uma potência política –, e que pode também não significar muita coisa já que significa tudo.

Não defendemos, no entanto, a necessidade de haver uma política verdadeira em prol de “políticas falsas”, mas pretendemos problematizar esse conceito para sustentar de que modo a amizade pode ser considerada uma prática política (Primo, 2015). Cabe enfatizar que não abordaremos este tema em sua exaustão, ou seja, não o trataremos como cientistas políticos, mas sim introduziremos uma reflexão sobre os sentidos da política na modernidade.

Ademais, para discutirmos sobre uma amizade política, precisamos considerá-la tanto como um encontro que reproduz os discursos hegemônicos – por exemplo, os que associam os amigos aos irmãos –, quanto como um campo de tensão e criação de novas práticas, entendendo como político o que instaura novos modos de relação.

Partimos, portanto, de uma determinada perspectiva de política que rompe com a maneira usual de considerá-la somente como aquilo que envolve os assuntos de Estado. Assim, retomaremos, brevemente, os entendimentos da política de hoje, problematizando e colocando em evidência o campo de forças intrínseco a essas definições. Para tanto, nos apoiaremos nas leituras de Hannah Arendt (1998) a respeito das concepções atribuídas à política atual, enfatizando que ela se configura como política de Estado, a gestão de especialistas, afastada do mundo público. Após acompanhar as críticas da autora a esses discursos dominantes, retomaremos os sentidos que Arendt (1998), revisitando à Antiguidade, atribui a essa experiência, associando-a aos encontros no mundo público, norteados pela pluralidade, no

² Esta entrevista foi traduzida por Vinicius Nicastro Honesko e está disponível no seguinte endereço eletrônico: <<http://flanagens.blogspot.com.br/2014/02/o-comunismo-e-o-sentido-do-ser-em-comum.html>>.

qual pode irromper a ação. Visto que, em linhas gerais, a política, segundo Arendt (1998), se faz entre os homens, a partir de sua capacidade de ação, voltaremos para a discussão da amizade política, dessa vez, nos atentando para a distinção entre a amizade e a fraternidade, afirmando-a como “[...] uma alternativa política que vai além de uma política partidária e que propõe a recuperação do espaço público: a política compreendida como atividade de criação e de experimentação” (Ortega, 2000:23).

Breves Indagações Sobre a Política Moderna

As compreensões atuais a respeito da política, por mais que polissêmicas, estão diretamente relacionadas ao Estado. Isso se evidencia, por exemplo, na definição encontrada ao termo política do *Vocabulário de Filosofia*, do qual destacamos duas proposições: a primeira diz respeito ao sentido etimológico e *lato*, significando a vida coletiva de um grupo de homens organizados; a segunda, colocada como a forma mais usual, concerne ao Estado e ao governo em oposição aos fatos econômicos, sociais, jurídicos e administrativos, isto é, tudo aquilo que permeia as questões de governo, mas, no entanto, não são especificadas como nenhuma das suas qualidades (Lalande, 1999). Em relação à segunda definição, o autor afirma que esta é o objeto mais corrente de estudo das ciências sociais, abarcando tudo aquilo que é entendido como ação política, como, por exemplo, os planos de políticas públicas.

Destacamos, o quanto o sentido da política está intimamente relacionado à gestão do Estado, por mais que não coincidente com ele. Desse modo, o exercício da política se relaciona ao governo dos interesses sociais, compreendendo o conjunto de cidadãos como uma sociedade que para ser gerida precisa de “[...] planejamento, administração e conhecimento especializado, passível de solução não a partir da troca de opinião e deliberação pública, mas no interior de uma perspectiva autoritária inerente à dimensão estratégica e administrativa” (Aguiar, 2004:18). Engendra-se uma perspectiva em que as transformações políticas estão relacionadas a especialistas, ou seja, só aqueles que respondem pelo conhecimento de cientistas políticos podem apontar as mudanças necessárias para a administração do governo. A característica, portanto, principal da política moderna é a gestão administrativa do Estado, que busca gerir os interesses sociais, porém sem quase nenhuma participação direta da população civil. Esse aspecto que parece “dominar” este cenário, nos aproxima do pensamento de Hannah Arendt, já que para esta autora os sentidos modernos dados à política se resumem à administração burocrática dos Estados, sendo uma forma de experiência que nega a própria política.

Fundamentalmente, a política na modernidade é compreendida como uma forma de garantir as liberdades individuais – assim, o Estado, detentor hegemônico das forças, é quem deve promover essa liberdade, bem como o direito à produção, sustentando esta garantia a partir do pressuposto de que diante da lei todos são iguais.

A percepção de que as ciências políticas, ou mesmo a filosofia, sempre se ocuparam do homem e, portanto, “[...] todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos” (Arendt, 1998:21), leva a autora a concluir que este princípio impediu que se produzisse um pensamento sobre política no ocidente, ou seja, há produção sobre política – e muita, como vimos –, mas não pensamento sobre esse campo. Por isso, as pessoas na modernidade tendem a se afastar, ou até mesmo a repudiar as discussões políticas, visto que todas as referências estão baseadas nas

formas de gestão do Estado: políticas públicas, políticas econômicas, política externa, politicagem etc. O acesso ao governo só se dá através dos representantes, dos partidos, levando as pessoas a ficarem cada vez mais distantes da ação no mundo comum, configurando uma experiência com a política relacionada ao não funcionar das democracias participativas e à insatisfação com os partidos políticos (Arendt, 1998).

Retomando a ideia de que na Grécia Antiga a coisa política era concebida como a ação dos homens no espaço público, ou seja, como o encontro dos cidadãos que teciam o mundo comum, Hannah Arendt (1998) indaga-se sobre os percursos realizados na história que foram desinvestindo essa concepção e culminaram com as formas modernas de governo. A autora aponta que após a criação da academia – com Platão – o espaço público vai sendo desconsiderado enquanto um espaço político, já que o conhecimento sobre o mundo comum passa a se vincular à sabedoria dos filósofos, que para tanto precisavam se retirar da praça pública. Todavia, é apenas com o cristianismo e, posteriormente, com os Estados-nação, que a desvinculação da coisa política com o espaço público é reforçada, na medida em que o espaço privado passa a ser entendido como o espaço da liberdade, vinculado ao indivíduo e a sua singularidade.

A partir dessas considerações, vislumbra-se uma interessante inversão das formas de compreendermos a igualdade: ela não é só uma igualdade que está no papel e não é garantida pelos Estados – sobretudo nos Estados ditos em desenvolvimento, como o caso do Brasil –, ela é um paradigma que impossibilita que as diferenças tenham espaço na compreensão da coisa política, gerando um sistema que é alimentado pelas desigualdades. Reiteramos que se trata de uma discussão delicada, pois se por um lado a igualdade, tal como apontada por Arendt (1998, 2005), é, necessariamente, produtora de desigualdades, por outro lado defender a igualdade de direitos é estratégico atualmente, haja vista os Estados, como o Brasil, em que isto não é garantido. Todavia, acreditamos que cabe ao pensamento poder produzir diferenças, introduzindo novas maneiras de refletir e, quem sabe, criando brechas para aquilo que se coloca como hegemônico.

Outros Sentidos para a Política: o mundo comum e a ação

Partindo das considerações acima colocadas, afirmamos que se por um lado concebemos o campo político como esvaziado de significação, uma vez que todos os sentidos são preenchidos pelo Estado; por outro lado não deixamos de ir pincelando que além da crítica há outras formas de compreensão da política. Por mais contundentes que sejam essas críticas, não podemos deixar de apostar em outros movimentos, isto é, de ressaltarmos que a criação é inerente às relações.

Reencontramo-nos, assim, com o pensamento de Hannah Arendt, pois essa autora introduz a possibilidade de refletirmos sobre política como ação no *espaço entre* das relações. A partir de suas análises do totalitarismo, bem como de sua retomada do sentido de política na *pólis* grega, a autora propõe que a política se relaciona diretamente com a possibilidade dos homens se produzirem e se afirmarem no mundo comum, a partir da ação e da pluralidade (Arendt, 1998).

Uma maneira de se aproximar do que será proposto por Arendt (1998) como o espaço político é acompanhar o que ela ressalta como sendo o espaço característico da política grega, a saber, a *ágora*, a praça pública. O espaço político, para os gregos, não estava em todo lugar,

a política era localizada “[...] em torno de conversar-um-com-o-outro, o conversar-com-o-outro e o conversar-sobre-alguma-coisa” (Arendt, 1998:97). Além disso, o espaço da política só começava quando cessassem as necessidades de manutenção da vida e a força física, portanto, não se relacionava à gestão das necessidades, mas sim ao que poderia surgir do encontro na *ágora*. A praça pública, a partir da reunião dos cidadãos³, era o espaço da ação, isto é, o espaço de compartilhamento do mundo comum, no qual os contornos iam sendo dados a medida que a discussão circulava: “Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados” (Arendt, 1998:60).

Essa dimensão tem uma grande importância para o pensamento, pois a realidade externa só existe porque é compartilhada, uma realidade discursiva. Em decorrência, temos que o mundo comum é plural, pois sendo a realidade afirmada a partir do compartilhamento dos diversos cidadãos, os modos de conceber o mundo, o pensamento, não são feitos por verdades homogêneas, mas sim por diferentes modos de pensar.

Visto que a liberdade só é possível em público e que a ação é o que conforma este espaço, podemos dizer que o espaço público se relaciona à pluralidade dos encontros, compondo-se como um *locus* de afirmação das diferenças. Para os gregos ninguém pode ser compreendido por si só, já que é a posição ocupada no mundo comum que atribui um lugar às pessoas (Arendt, 1998). Dessa forma, o modo de compreender a subjetividade é oposta àquela da modernidade, pois na Antiguidade “[...] a pessoa humana em toda sua subjetividade que precisa aparecer em público para atingir uma realidade plena” (Arendt, 2008:81). Temos uma subjetividade voltada para fora, que só se afirma nos encontros: são os outros, na praça pública, que nos confirmam enquanto uma singularidade.

Apesar de afirmarem o espaço público como aquele que confere um lugar a todos os cidadãos, o espaço privado não deixava de ter importância:

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. (Arendt, 2005:48)

Percebemos que o espaço privado era relevante como um espaço de descanso, porém não era este – como ressalta Arendt, privado/carente – que definiria nem as subjetividades, muito menos os lugares no mundo. Com isso, destacamos que há diferenças fundamentais entre a forma grega e a moderna de conceber a privacidade: para os primeiros a privacidade era contraposta à política, assim sendo, era um espaço de descanso e não de afirmação do sujeito; já na modernidade a privacidade é contraposta ao social, sendo entendida como um espaço de proteção e de afirmação das identidades. Na modernidade, portanto, o espaço privado, da casa e da família, é àquele que nos afirma enquanto sujeitos, configurando um espaço que é pautado pela igualdade e não pela pluralidade.

O mundo comum, para Arendt (2005), é aquele que adentramos ao nascer e que deixaremos ao morrer, mas que, todavia, transcende a duração de nossa vida. Apesar de transcender nossa existência, o mundo não é entendido como algo natural, dado anteriormente à existência humana, ele é justamente “[...] a proximidade entre os indivíduos sem que eles

³ Como sabemos, os cidadãos, na Grécia antiga, eram apenas os homens livres, isto é, estavam de fora tanto as mulheres quanto os escravos.

percam suas capacidades de agir, pensar e falar por conta própria” (Aguiar, 2011:133). Para explicar o que seria este conceito, Arendt (2005) recorre à metáfora da mesa, pois numa mesa cada um encontra-se num lugar determinado tendo a tábua como uma conexão, como um material que ao mesmo tempo nos aproxima e nos separa. Assim, o mundo comum é um intermediário, a partir do momento que separa e estabelece a relação com os homens.

Essas noções e análises são completadas pela dimensão de que, apesar de não políticos por natureza, mas pelos posicionamentos no mundo, os homens trazem consigo, a cada nascimento, a potência da mudança:

O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele. (Arendt, 1998:43-44)

Isto é, a dimensão política, segundo nossa autora, carrega, além da pluralidade e da liberdade, a possibilidade de recomeços, a possibilidade de que em cada encontro há o espaço para o inaudito: o novo ganha forma pela ação do homem no *espaço entre*.

Com uma leitura um pouco distinta, porém pertinente ao tema da localização da política como o intermediário, que o psicanalista Jorge Alemán (2013) discute sobre os problemas que a psicanálise coloca para a política, principalmente, aquele relacionado ao questionamento das identificações que regem a compreensão da última; em outras palavras, por conceber a importância do vazio como um espaço possibilitador de criação, que o autor problematiza a ação política sustentada apenas por uma série de identificações. Como um contraponto a política que se rege pelas identificações e, por isso, não deixa espaço ao vazio, Alemán (2013) localiza a amizade, a arte e o amor, como formas sociais de fazer algo com esse vazio.

A articulação entre a política compreendida como a ação no mundo comum (Arendt, 1998) e a amizade vista como uma das possibilidades políticas de operar com o vazio (Alemán, 2013), potencializa a amizade como um campo de afirmação das alteridades. Ou seja, entendemos que a partir do compartilhamento das diferenças e da pluralidade, baseando-se, sobretudo, no discurso e no intercâmbio dos cidadãos, a amizade se desenha como uma relação que pode assegurar a diferença e a criação, uma relação política:

Mais do que o amigo como pessoa, cada um entende como e em qual articulação específica o mundo comum aparece ao outro, que como pessoa será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – ver o mundo (como dizem hoje corriqueiramente) do ponto de vista do outro – é uma percepção política por excelência. (Arendt, 2010:59-60)

Em linhas gerais, a proposição do sentido político arendtiano coloca uma crítica em relação aos modos modernos de fazer política (Aguiar, 2011b). O movimento de identificar a modernidade como um tempo em que há uma forte tendência à estagnação, em que as diferenças não podem ser afirmadas, é concomitante com a identificação de que é, também, inerente às relações a criação, a ação, a política, o *espaço entre*, ressaltando-se tanto os impasses da política moderna quanto apostando nas relações que preservem as diferenças e, assim, seu potencial criativo.

Amizade Política e Fraternidade: algumas considerações

Se por um lado pode parecer evidente, a partir das colocações em relação ao *espaço entre*, que a amizade pode ser considerada uma relação política, por outro, não podemos desconsiderar a presente inserção da amizade na política moderna, isto é, as representações contemporâneas da amizade conformam um modo hegemônico de vivenciarmos essas relações, compondo um cenário no qual esta prática/conceito já está pré-formatada. Grosso modo, a amizade nos dias de hoje é vivenciada como uma relação íntima e baseada na igualdade: os amigos são aqueles que identificamos como parecidos e com quem compartilhamos nossa interioridade. A partir dessa consideração, já poderíamos colocar que por se tratar de uma relação íntima, a amizade não pode ser uma relação política, tal como colocado acima. Deixemos essa questão nos acompanhar até o fim do texto.

Além de estar relacionada ao âmbito privado, a amizade também se relaciona às políticas de Estado pela forma da fraternidade. A associação entre a amizade e a fraternidade, apesar de corrente atualmente, não é evidente, já que, como colocamos, a primeira provém do termo grego *phília*, enquanto a fraternidade provém do termo *phrater*. Trata-se, não apenas de uma diferença de origem etimológica, mas, sobretudo, de significação, pois *phília*, como acompanhamos, era um termo polissêmico, enquanto *phrater* se relacionava mais diretamente com aqueles que se consideravam descendentes de um mesmo ancestral (Benveniste, 1995). Foi preciso que a asserção das relações de parentesco se sobrepusessem, para que a polissemia da *phília* fosse perdendo espaço para a afirmação das “familiaridades” e, concomitantemente, para que a vinculação mais direta da amizade com a política passasse a ser a fraternidade.

Todavia, um dos significados da *phília*, desde a Antiguidade, era a equalização dos cidadãos que da *pólis* participavam, algo que nos remete a fraternidade enquanto um Direito do Homem. Como sabemos, a fraternidade está incluída no primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “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” (1948, dezembro, itálico nosso). Além de aparecer no primeiro artigo da referida Declaração, o sentimento de amizade ainda aparece mais duas vezes, a saber, no preâmbulo, como norteador amistoso das relações entre as nações, e no vigésimo sexto artigo, dedicado ao direito à educação, no qual a amizade entre as pessoas deve ser um dos objetivos de toda e qualquer instrução. Evidencia-se que a fraternidade é considerada como um sentimento que une todos os humanos, em outras palavras, ela é tomada como o sentimento universal de união das democracias. Porém, cabe-nos perguntar quais são as representações implícitas em tais afirmações, isto é, de que amizade estamos falando quando a tratamos enquanto fraternidade?

Nos vocabulários de filosofia já citados, deparamo-nos com a falta de definição para o termo *phratría*, mas, em contrapartida, há em todos uma definição para o termo *phília*, o que sugere que o primeiro termo não era tão recorrente no pensamento grego. No dicionário de língua portuguesa, encontramos a seguinte definição para *fraternidade*: “1. Parentesco de irmãos; irmandade. 2. Amor ao próximo; fraternização. 3. União ou convivência como irmãos; harmonia, paz, concórdia, fraternização” (Ferreira, 2004:935). Destacamos, o quanto a fraternidade se relaciona com o sentimento de irmandade, que está diretamente associado a forma cristã de interpretação da *phília*. Assim, o encontro com o outro é pautado pelo encontro com irmão, ou seja, é pré-significado antes do encontro, já que devo tratar o próximo

com um sentimento fraterno. A despolitização está presente, pois articulada à dimensão do familiar, acolhendo apenas aqueles que podem ser considerados da mesma família, do mesmo grupo e da mesma nação. Enquanto a *philia* caracterizava-se pela pluralidade que obrigava a conversação, *phrater* remete a igualdade frente a um pai/soberano/Deus, frente a quem estabelece a igualdade e a submissão.

Em sua pesquisa sobre a política da amizade, Derrida (2005) reafirma a definição que encontramos no dicionário da língua portuguesa. Segundo este autor, o termo fraternidade provém da palavra grega *phratría*, que significava, aqueles de descendem do mesmo pai. No entanto, a partir do cristianismo se introduzem novas palavras para designar essa relação – em português irmão e irmã –, já que *fratria* passa a se ligar ao fato de todos serem filhos de Deus. No entanto, Derrida (2005) faz uma ressalva em relação aos modos de compreender a origem do termo *phratría*, enfatizando que existem outras formas de entendermos as origens e desdobramentos.

Apesar de ser na modernidade que a fraternidade passa a constar como um direito universal, Derrida (2005), em seu livro *Politiques de l'amitié*, ao percorrer os discursos filosóficos ao longo da história do ocidente, defende como esta aparece na política desde Aristóteles, como a “política dos irmãos” na democracia. Para este autor, no ocidente, as comunidades sempre se formaram a partir do reconhecimento de serem autóctones, ou seja, com a crença de compartilharem os mesmos ancestrais. Constrói-se, portanto, uma comunidade baseada no reconhecimento mútuo a partir de uma linguagem familiarista, ou seja, todos aqueles que são reconhecidos como da mesma comunidade são considerados irmãos.

Outra leitura da origem da fraternidade, é encontrada no texto *Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing*, em que Arendt (2008) aborda-a como um vínculo característico da união dos grupos excluídos: em todas as épocas aqueles que eram identificados como não pertencentes a alguma comunidade, vinculavam-se estreitamente em oposição ao mundo hostil. A união estreita daqueles que se sentem identificados por um problema comum, acaba por criar um vínculo que não contempla as diferenças e os diferentes.

Dessa maneira, recorreremos mais uma vez ao *narcisismo das pequenas diferenças* (Freud 1921/2006), isto é, a formação de grupos que se ligam pela igualdade e rechaçam os diferentes:

Nas antipatias e aversões não disfarçadas para com estranhos que se acham próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si, e se comporta como se a ocorrência de um desvio em relação a seus desenvolvimentos individuais acarretasse uma crítica deles e uma exortação a modificá-los. (Freud, 1921/2006:106-107)

Fica evidente nesta afirmação e no texto que a segue um modo de relação social que trata qualquer diferença pela via da hostilidade e é fundamento de preconceitos, ódios, segregação. Freud nos mostra como nesse contexto qualquer diferença abala a integridade narcísica do eu, que por sua vez se alia aos iguais, em uma concepção política de reforçamento de fronteiras que faz do outro uma ameaça aos pequenos poderes. Diferenças de sexo, classe social, etnia, religião, nacionalidade fazem do outro um estrangeiro, um inimigo e promove um certo tipo de igualdade.

Podemos dizer que há uma implicação direta entre afirmação da fraternidade como o sentimento universal e a igualdade de todos que participam de um mesmo Estado, pois o sentimento fraterno é destinado a todos àqueles “iguais a mim”, restando pouco espaço às diferenças. Dessa forma, inverte-se a relação, ao invés dos Direitos Humanos garantirem a igualdade e, portanto, a dignidade do homem, acabam por inscrever um campo no qual não há espaço para a pluralidade, no qual se perde o próprio sentido da dignidade humana (Brito, 2006).

Mesmo que a fraternidade seja entendida como uma forma de amizade, baseando-nos no que foi acima exposto, acreditamos que a fraternidade esteja completamente vinculada ao modo moderno de política e, assim, contribui por despolitizar as relações no sentido da construção do mundo comum através da circulação das diferenças. Entretanto, se por um lado podemos considerar a fraternidade como um desdobramento da amizade, não podemos deixar de considerá-las, também, distintamente: apenas uma das formas de compreensão da *philía* se aproximava das definições de fraternidade, tanto na Grécia Antiga, como ao longo da história. Assim, as amizades, diferentemente da fraternidade, ainda podem ser relações afirmativas da alteridade e do vazio inerente a cada encontro.

Considerações Finais: amizade e psicanálise

Diante da discussão desenvolvida até aqui, perguntamo-nos: qual é a importância da amizade política nas discussões sobre psicologia e psicanálise? Partimos do pressuposto de que a prática de qualquer profissional é política, na medida em que promove ações no âmbito público seja nas atuações práticas, seja na produção científica do conhecimento. O desafio de pensar a psicologia, a psicanálise e a política encontra-se nas dificuldades que podemos vislumbrar na articulação desses campos do saber, que muitas vezes são considerados campos específicos e sem relação uns com os outros.

Acreditamos que destacar uma relação tão corriqueira como a amizade, como um lugar que guarda potências políticas, pode questionar o isolamento da política entendida como as práticas de Estado e introduzir de modo contundente a reflexão sobre a política nas práticas cotidianas e, mais do que isto criar espaços vazios em que novas ligações possam ser pensadas e criadas.

Apostar nas amizades como relações políticas é uma forma de apostar na potência das relações, fazendo com que conservem seu caráter enigmático e abarquem o inesperado. Suspender as concepções apressadas na direção das referências identitárias, remete-nos a uma noção de contemporaneidade que permite incluir a escuridão como potência, como uma “[...] singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a *relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*” (Agamben, 2009:59). Dessa forma, apostar nas amizades é, igualmente, apostar que elas possam abarcar anacronismos e movimentos de criação de outros possíveis.

Agamben (2009) acrescenta ainda que elucidar seu próprio tempo, ser contemporâneo, é poder penetrar nas sombras e não naquilo que já está iluminado. Pensamos que pudemos, ao explanar as (des)articulações da amizade e da fraternidade com a política, trazer à tona elementos da sombra dos nossos dias. A lógica que instituiu a fraternidade como um direito universal, impossibilita considerar as diferenças entre as pessoas, resguardando apenas o

excesso de determinação de identidades já definidas. Resgatamos, também, com a ajuda de Alemán (2013), que a indeterminação da própria conceituação política permite atentar para a importância do vazio – seja nas amizades, nas artes e, na própria política.

Incluir como posição nas práticas sua dimensão política é afirmar com Aleman (2013) que o *espaço entre* sempre está presente nas relações, desde que elas não suprimam a distância necessária para que o eu não “fagocite” o outro, o que significa asseverar, ou mesmo experienciar a relação com o outro ao modo da amizade – como uma relação que contempla distância, criação de pensamentos, resistências e distintos modos de ser contemporâneos.

Ao pôr em questão a despolitização da intimidade e um certo sentido dado à fraternidade, pudemos circunscrever a amizade, não como a característica de um tipo ideal de vínculo, mas como uma disposição de encontro com o outro, uma disposição em experienciar relações que contemplem a criação e recriação dos sentidos e representações, de modo que, quando presente, se torne “[...] um experimento social e cultural plausível para a construção de utopias. *O espaço da amizade é o espaço que torna o mundo compartilhado, espaço da liberdade e do risco*” (Rosa, Vicentin & Catroli, 2009:65, grifo nosso). Desenha-se, portanto, um entendimento de amizade que abarca a política que, por sua vez, pode ser pensada “[...] como fundadora do mundo comum e não como instância separada da convivência dos cidadãos” (Aguilar, 2011:141).

Os campos da psicologia e da psicanálise muitas vezes se apresentam como práticas no campo do privado e apolíticas. Entendemos que retomar a amizade como disposição ao encontro com o outro, com a alteridade e, neste sentido, como um discurso e uma prática política, reverbera na importância fundamental de reflexão sobre a política das práticas dos psicólogos e psicanalistas e sobre os seus efeitos nos diversos campos de atuação, saúde, saúde mental, educação, entre outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios* (V. Nicastro Honesko, trad.). Santa Catarina: Argos [Editora da Unochapecó].
- Aguiar, Odílio. A. (2011). A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar*, 28, 131-144.
- Aguiar, Odílio. A. (2011b). A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, 34(1), 115-130.
- Aguiar, Odílio. A. (2004). A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, 27(2), 7-20.
- Alemán, Jorge. (2013). Sujeto, política: Común. Em Jorge Alemán. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana* (pp. 13-41). Buenos Aires: Grama.
- Arendt, Hannah. (1998). *O que é política?* (Úrsula Ludz, Org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Arendt, Hannah. (2005). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, Hannah. (2008). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, Hannah. (2010). *A promessa da política*. (Jerome Kohn, Org.). Rio de Janeiro: Difel.
- Benveniste, Émile. (1995). *O vocabulário das instituições indo-européias* (Vol. I.) Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP.
- Brito, Renata R. (2006). Os direitos humanos na perspectiva de Hannah Arendt. *Ética & Filosofia Política*, 9. Acessado em: 20 de março de 2014, de: <http://www.dhnet.org.br/direitos/filosofia/arendt/brito_dh_hannah_arendt.htm>.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos. (1948, 10 de dezembro). Acessado em: 20 de março de 2014, de: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>.
- Derrida, Jacques. (2005). *Politics of Friendship* (George Collins, trad.). New York: Verso.
- Ferreira, Aurélio B. de H. (2004). *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (3ª ed. rev. e ampl.). Curitiba: Positivo.
- Fontanier, Jean-Michel. (2009). *Vocabulário latino da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, Sigmund. (2006). Psicologia de grupo e análise do eu. *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (vol. 17, pp. 77-154). Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1921).
- Gobry, Ivan. (2007). *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lalande, André. (1999). *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nancy, Jean-Luc. (2014, 12 de fevereiro). *O comunismo é o sentido do ser-em-comum por pensar* (Depoimento a Pierre Chaillan). Flanages. Acessado em: 20 de março de 2014, de: <<http://flanagens.blogspot.com.br/2014/02/o-comunismo-e-o-sentido-do-ser-em-comum.html?pref=fb>>.
- Ortega, Francisco. (1999). *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.

- Ortega, Francisco. (2000). *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Primo, Joana S. (2015). *Amizade, espaço de pensamento e alteridade: uma análise das cartas de Freud a Fliess*. Dissertação de Mestrado, Programa de Psicologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Rosa, Miriam D., Vicentin, Maria C., & Catroli, Viviani S. C. (2009). Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporâneos. *Psicologia em Revista*, 15(1), 51-68. Acessado em: 12 de abril de 2013, de: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v15n1/v15n1a04.pdf>>.

- Recebido em 11/10/2014.
- Revisado em 21/05/2015.
- Aceito em 19/06/2015.