

## A AMIZADE E A CONSTRUÇÃO DO MUNDO COMUM EM HANNAH ARENDT

*Heloisa Helena Ribeiro Barbosa Schmaedecke*  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil  
[orcid.org/0000-0001-5718-1007](https://orcid.org/0000-0001-5718-1007)

**RESUMO:** Pretende-se, no presente artigo, analisar como o conceito de amizade exerce um papel importante no pensamento político de Hannah Arendt, na medida em que ele está ligado à ideia de construção de um *mundo comum* reconhecido como o sentido pleno da atividade política. Para tanto, analisaremos o que significa esse *comum* do mundo e como ele depende da ideia de pluralidade de seres humanos que partilham esse mundo, o que exige capacidade de diálogo (sem que se anule as tensões e dissensos), respeito e perdão. A amizade, assim, pode ser considerada como parte dessa abertura ao mundo, mais ainda, ao que esse mundo tem de *comum*, apresentando-se, assim, como elemento constituinte da atividade política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amizade. Hannah Arendt. Mundo Comum. Política.

## FRIENDSHIP AND THE CONSTRUCTION OF THE COMMON WORLD IN HANNAH ARENDT

**ABSTRACT:** It is the intention of this paper to analyze how the concept of friendship plays a significant role in Hannah Arendt's political thought, as far as it is linked to the idea of building a *common world*, recognized as the full meaning of the political activity. To do so, we will analyze what this *commonality* of the world means and how it depends on the idea of a plurality of human beings who share this world, which demands the ability for dialogue (without canceling out tensions and dissent), respect and forgiveness. Friendship, therefore, can be considered as part of this openness to the world, even more so to what this world has of *common*, presenting itself, thus, as a constituent element of the political activity.

**KEYWORDS:** Friendship. Hannah Arendt. Common World. Politics.

## INTRODUÇÃO

Embora esparso e sem ter sido objeto de um ensaio específico, o tema da amizade perpassa toda a obra de Hannah Arendt, sendo possível considerá-lo uma espécie de premissa para que outros de seus temas centrais possam ser abordados. Diante da crescente alienação do mundo, a autora traz à luz a amizade como experiência mundana, público-política – experiência que é mediada pelo mundo, refere-se a ele e o constitui. A amizade pública como concebida

por Arendt é expressão da pluralidade e, portanto, não exclui o dissenso, o polemismo, a inimizade e o conflito, mas dá-se sob a forma do respeito, traduz-se por um vínculo não substancial e realiza-se por um tipo de sociabilidade impessoal que evidencia o modo como os seres humanos se comprometem com o mundo. Tal compromisso renova aquela atitude de apreço por um mundo comum que Arendt denomina de *amor mundi*. Tal experiência fenomênica e o conceito dela extraído são capazes de oxigenar a nossa compreensão sobre o político, aproximando-nos da tarefa mais árdua – a recuperação da dignidade da política, em sua força e significação, que se consubstancia na responsabilidade pelo mundo.

Arendt define amizade política de modo mais consistente em *A Condição Humana* (1958), obra na qual a autora identifica a dimensão política da amizade com a ideia de respeito:

Como a *philia politiké*, o respeito é uma espécie de amizade sem intimidade ou proximidade, é uma consideração pela pessoa nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que podemos ter em alta conta (2004, p. 254).

Podemos extrair dessa formulação os elementos distintivos da amizade política como pensada por Arendt: i) a amizade tem um caráter mundano e espacial; ii) o vínculo que ela estabelece é relacional e não substancial; iii) a sociabilidade que manifesta é impessoal. A seguir, examinaremos esses três elementos a fim de compreendermos a amizade como experiência público-política.

## **1 – AMIZADE COMO CONSTRUÇÃO DE UM MUNDO COMUM**

Para Arendt, a amizade é uma experiência mundana, ou seja, um fenômeno do mundo. A autora explicita a sua compreensão de mundo ao considerar o termo público: sob este termo, afirma: “situam-se dois fenômenos não idênticos, mas correlatos” (Idem, p. 211). O primeiro fenômeno é nomeado como “espaço da aparência” (Ibidem) cuja qualidade é a intangibilidade – o espaço no qual os agentes podem se tornar visíveis e mostrar quem realmente são, isto é, revelar suas singularidades. Tal espaço “precede todo o tipo de organização formal” (Arendt, 2004, p. 212) e surge entre as pessoas quando elas falam sobre os assuntos que as interessam – aquilo que está entre elas *inter-esse*, ou seja, “existe potencialmente [...], não necessariamente ou para sempre” (Ibidem). Trata-se da acepção inter-humana de mundo: o mundo é constituído pela teia de relações humanas, fruto de palavras e atos vivos de uma pluralidade.

O mundo também é descrito de acordo com uma segunda acepção de público – o artifício humano – cujo caráter é objetivo, consistindo em uma barreira artificial criada pelas mãos humanas que se interpõe entre os seres humanos, bem como entre eles e o ambiente natural. É, pois, o artifício que garante certa permanência às coisas humanas em contraste com o ciclo ininterrupto da natureza que tudo consome. Ademais, diz-nos Arendt, o caráter de objeto e coisa do mundo, “o impacto de sua realidade”, é uma força que condiciona a existência humana. Mundo e condição humana são, por isso, complementares: “por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana” (Arendt, 2004, p. 17).

O mundo, portanto, é “o lar feito pelo homem que é comum a todos, construído na terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas” (Idem, p. 147). Diz respeito aos objetos culturais que imortalizam os feitos humanos e são seu testemunho. Mais especificamente, é o conjunto de leis, tratados e instituições – a estrutura estável que deve servir de abrigo não apenas às gerações atuais, mas às gerações vindouras, sobrevivendo e suportando a instabilidade que o constante fluxo de recém-chegados traz.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois como todo o intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer (Idem, p. 62).

Embora o comum seja o elemento distintivo do mundo em suas duas acepções, ele precisa se fazer sentir, ser experimentado. Ora, a amizade é precisamente o conteúdo latente dessa construção de um mundo comum, na medida em que ela torna os seres humanos co-partícipes e parceiros na tarefa de construir esse espaço de convivialidade. Como esclarece Disch (1996), o caráter de ser o mesmo (*sameness*) do mundo é um dado, mas o caráter de comum (*commonality*) exige a amizade pública como experiência para se tornar manifesto. Nesse sentido, Disch argumenta que

[...] a condição que faz esta articulação possível é a amizade, que equaliza os debatedores, não economicamente, mas politicamente, por capacitá-los a “tornarem-se parceiros iguais em um mundo comum”. É a amizade que torna possível a articulação dos interesses comuns (1996, p. 43).

Arendt evoca Sócrates, pensador político por excelência, para trazer à luz o sentido de comum (*comunality*) do mundo: ele “tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas” (Arendt, 2002, p. 98), pois somente “um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente” (Idem, p. 99). A maiêutica socrática, praticada obstinadamente na praça pública, tinha a função eminentemente política de ajudar a revelar a verdade que existia na abertura ao mundo (*doxa*) específica de cada um.<sup>1</sup> Em uma *pólis* marcada por um agonismo acirrado, na qual apenas os muros da cidade – suas fronteiras e leis – constituíam o comum do mundo, a função de um pensador político como Sócrates se mostra imprescindível: “ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário” (Idem, p. 97). É na partilha desses diversos *logoi* (discursos) – tantos e tão diferentes quanto os seres humanos são singulares e plurais – que se forma o mundo humano. Esse exercício de “falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (Idem, p. 100) é construtor de vínculos entre os indivíduos e, nesses termos, precisamente um exercício político.

É oportuno ressaltar que a igualação intrínseca à amizade “traz em si, como ponto polêmico, a diferenciação sempre crescente dos cidadãos, inerente a uma vida agonística” (Ibidem). A amizade, portanto, não elimina o agonismo, o que significaria destruir a própria essência da política – a liberdade de trazer à luz a novidade no mundo, o prazer de ser visto e ouvido perante os demais, de tornar-se visível e a um só tempo revelar um aspecto singular do mundo. A amizade política não se opõe à ação agonística, pelo contrário, ela abre espaço para a revelação da posição singular de alguém no mundo, bem como torna possível compreender o lugar de onde o outro fala, sua abertura específica ao mundo. A amizade diz respeito à disposição em partilhar o mundo com os diferentes. O diálogo, descrito como a essência da amizade, “tem o estatuto do acontecimento” (Arendt, 2008, p. 181); ele é, portanto, uma forma de ação e não mera transparência comunicativa livre de ruídos, polêmicas e conflitos.

Sem o auxílio de um pensador político como Sócrates, contudo, a compreensão da articulação específica em que o mundo se abre a cada um “começaria no que Mikhail Bakhtin chama de ‘não-compreensão mútua’ procedendo no modo da tradução” (Disch, 1996, p. 43).

---

<sup>1</sup> A abertura ao mundo (*doxa*) não pode ser conhecida de antemão, tampouco tornada algo absoluto ou universalizável. Arendt contraria Platão e ressalta, mais uma vez, o papel coercitivo da verdade absoluta e extramundana, pois o que importa, considera a autora, em termos humanos, é trazer à luz a verdade da *doxa* de cada um.

Tal compreensão não se daria por “uma identificação empática” na qual subitamente ocorreria um pleno e intuitivo “reconhecimento do ponto de vista do outro com um *minimum* de explanação” (Disch, 1996, p. 43). Este transparente e imediato reconhecimento mútuo é próprio à conversa íntima. Não haveria, portanto, uma reciprocidade imediata e transparente no processo de compreensão da articulação específica de cada um, mas um incessante esforço de tradução encarnado na disposição em partilhar o mundo com outros – algo que é próprio e alcança pleno êxito precisamente na amizade. Consideramos, pois, que a tradução, como o modo através do qual a perspectiva do outro é reconhecida, não impede, de uma vez por todas, arestas, fissuras, incompletudes, conflitos e mal-entendidos. Ao contrário, ao manter essa tensão, a tradução se torna possível porque o diálogo entre amigos refere-se ao mundo que é o objeto identificável e comum a eles, embora sempre de novo um objeto discutível, controverso.

O legado de Sócrates à teoria arendtiana consiste, portanto, na compreensão de que a pluralidade sob a égide da amizade é o sumo da vida público-política. Diferentemente de Platão, para quem a unicidade da verdade absoluta consiste no critério da ação política, Sócrates, “ao levar cada um a assumir o seu próprio ponto de vista entre os seus pares, quando se recusou [...] a reduzir esses pontos de vista a uma única verdade, soube reconhecer o caráter fundamental da pluralidade humana” (Valée, 1999, p. 25).

A pluralidade e a amizade, para Sócrates, estão inscritas no diálogo dois-em-um do pensamento: ao fazer-se amigo de si mesmo, vive-se na companhia do outro que é um outro eu. Este eu (em sua não-fixidez e ambiguidade) “representa para mim a humanidade de todos os homens” (Arendt, 2002, p. 103). Tudo ocorre como se, ao dialogar consigo, o indivíduo trouxesse para dentro do pensamento todos os outros com quem convive.<sup>2</sup> Eis aí a constatação de que “os homens trazem em si a indicação da pluralidade” (Ibidem). Conforme o diagnóstico arendtiano, não há em Sócrates a cisão entre pensamento e existência plural, entre filosofia e política, que perpassa a tradição filosófica ocidental iniciada com Platão.<sup>3</sup> Arendt explicita a

---

<sup>2</sup> A questão levantada por Arendt é que a forma como o mundo se abre para o indivíduo é, em certa medida, determinante do que se espera que os outros façam. Portanto, exemplifica a autora: “um assassino não está apenas condenado à companhia permanente do seu eu homicida, mas irá ver todas as outras pessoas segundo a imagem de sua própria ação. Viverá num mundo de assassinos potenciais” (2002, p. 103). A relevância política não se encontra na atitude individual do criminoso, mas na sua abertura para o mundo, uma abertura (*doxa*) que passa a constituir a realidade política em que está inserido. Arendt preleciona: “Nesse sentido, é à medida que ainda vivemos junto a nós mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absolutamente sem agir” (Ibidem).

<sup>3</sup> Para Arendt, a condenação de Sócrates pela *pólis* é o evento que dá início à tradição do pensamento político ocidental centrada na concepção de unidade em detrimento da concepção de pluralidade, bem como no conflito entre filosofia e política.

conexão antevista por Sócrates entre a esfera do pensamento e o mundo humano concluindo que,

enquanto travo o diálogo do estar só [...] não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um (Arendt, 2002, p. 103).

Evocar a figura de Sócrates para pensar a amizade política não significa enraizá-la na interioridade, mas evidenciar que a amizade se constitui como um fato ontológico: a atividade do pensamento duplica a experiência de si como experiência de autorreflexão – é no “estar a sós” do pensamento que o eu vive junto a si (*solitude*), transformando-se em dois-em-um. Alguém que se nega ao diálogo amistoso consigo mesmo (*solidão*) padece de irreflexão, da incapacidade de compreender a articulação pela qual o mundo se abre para os outros. Cabe concluir que o pensamento não é uma atividade solitária, mas, ao contrário, é uma antecipação do estar com os outros.

A amizade política faz com que os amigos sejam igualmente partícipes de um mundo comum. Eis aí a concepção de política não hierárquica inspirada no pensamento socrático que anima a teoria arendtiana e se opõe a concepção de política como governo legada pelo pensamento platônico à filosofia política.<sup>4</sup> Com efeito, “ao contrário de todas as concepções hierárquicas da política, o conceito de amizade política possibilita pensar o espaço público forjado na possibilidade igualitária de agir e falar” (Aguar, 2001, p. 79). Esta “igualação política”,<sup>5</sup> contudo, “não significa que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si” (Arendt, 2002, p. 99), bem como não exige o consenso das perspectivas, não se tratando, portanto, de uma uniformização ou homogeneização de indivíduos. E essa é a marca central do conceito de amizade para Arendt: possibilitar a igualdade sem anular a tensão própria da

---

<sup>4</sup> A esse respeito ver Chiba, 1995. A inserção da concepção de governo na tradição de filosofia política ocidental ocorre quando Platão busca, na esfera da vida privada, modelos que possam servir como critérios de regramento da vida pública: o mais relevante dentre eles é a relação senhor-escravo. A partir dessa analogia e da compreensão da ação nos moldes da fabricação, Platão estabelece a distinção entre aqueles que governam e aqueles que são governados, aqueles que sabem e aqueles que executam, pretendendo com isso confrontar os imprevistos da pluralidade e abolir a ação política.

<sup>5</sup> Em *Filosofia e política* (1990), Arendt irá recorrer ao pensamento de Aristóteles para melhor explicitar a concepção socrática de Amizade. Em suas palavras, retomando Aristóteles, afirma: “[a] comunidade não é feita de iguais, mas ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais. É através da igualação, *isasthénai*, que nasce a comunidade” (2002, p. 99). Há ainda que se destacar a presença teórica de Aristóteles na concepção da amizade arendtiana, visto que ela mesma utiliza a terminologia aristotélica ao definir a amizade política. Contudo, é preciso atentar para o fato de que a autora nunca se contentou em ser uma mera intérprete da tradição. A produtividade de seu pensamento reside justamente na reapropriação crítica, seletiva, criativa e muitas vezes desafiadora da tradição.



pluralidade. Isso significa que o mundo comum não resulta da comunhão em torno de um único ideal de bem, tampouco na unidade indistinta de indivíduos coletivos, mas é aquilo que é partilhado com outros, isto é, o mundo comum é “construído sobre a compreensão da amizade” (Arendt, 2002, p. 100) na medida em que, para construir esse *comum* do mundo, é preciso incluir uma visão daquilo que não é comum, ou seja, os pontos de tensão e discordância próprios da política. Arendt, portanto, dissocia a comunidade política de uma comunhão (comunidade) em torno da ideia de bem ou de verdades incontestáveis em nome de um saber universal e extrapolítico. O *comum* arendtiano se constitui pela coexistência (sempre inacabada e nunca fechada sobre si mesma) das múltiplas perspectivas singulares e se mostra sob a luz dessa multiplicidade. Portanto, “a sociedade política entendida como mundo comum opõe-se, quer à ideia de um mundo regido pela lei do conflito violento das singularidades, quer à ideia de uma comunidade fusional no seio da qual reinaria o acordo entre todos, sem resistência”. (Roviello, 1987, p. 33)

A amizade, esta relação política igualadora e vinculativa que não elimina a diferença específica de cada um, traduzida por Arendt sob a forma do respeito, é uma amizade pública, impessoal e não substancial, pois “o que [...] ela alcança é a comunidade” (Arendt, 2002, p. 99). A amizade não é uma prática social, “não é uma função da comunidade” (Villa, 2001, p. 263), mas ela cria a comunidade. Isso não significa uma precedência ou exterioridade da amizade em relação à comunidade, mas uma conexão intrínseca entre amizade política e comunidade: as duas vêm ao mundo coetaneamente.

## **2 – AMIZADE COMO PLURALIDADE E ABERTURA AO MUNDO**

Nesse ponto, destacamos uma segunda definição de amizade complementar àquela extraída d’*A Condição Humana*: a amizade como abertura ao mundo. Ali onde os seres singulares e plurais se reúnem em um diálogo político, abre-se um mundo comum entre eles e, a um só tempo, dá-se uma disposição para compreender como o mundo se abre aos outros. Eis que o elemento político da amizade, conforme Arendt, reside justamente em “um tipo específico de compreensão: em que se vê o mundo [...] do ponto de vista do outro” (Arendt, 2002, p. 99). A amizade é transgressora, pois tem a potência de “romper as fronteiras entre o político e o não-político” (Chiba, 2005, p. 520), suplantando as equalizações étnicas, raciais, nacionais ou religiosas. A amizade, portanto, é uma experiência capaz de abrir espaços de aparição da

liberdade em qualquer tempo e lugar nos quais o mundo seja objeto de diálogo.<sup>6</sup> O vínculo da amizade é relacional e não substancial (racial, étnico, religioso) e se manifesta como uma disposição em partilhar o mundo com os outros que são singulares e distintos, mas que igualmente participam dele. Tal vínculo configura um tipo de sociabilidade impessoal: “uma consideração à pessoa nutrida à distância” (Arendt, 2004, p. 254), distância esta que é intercambiada pelos interesses do mundo. Não é o eu privado e íntimo que aparece no mundo público-político, mas a singularidade que Arendt chama de *humanitas*. A amizade pública abre o espaço para aparição da *humanitas*, desse modo singular com que a pessoa responde pelo mundo e se responsabiliza por ele.

Em *A Condição Humana* (1958), Hannah Arendt diagnostica como as forças da modernidade minaram o sentimento de cuidado e de responsabilidade pelo mundo. Esse estranhamento do mundo, que Arendt denomina também como alienação do mundo, se radicalizou posteriormente nas condições de uma sociedade de massas: sentimo-nos estranhos no mundo e o percebemos como hostil a ponto de renunciarmos à nossa reponsabilidade por ele – o mundo perdeu o poder de reunir e distinguir seus habitantes.

Tal encobrimento do mundo público é sentido de forma intensa com a ascensão da esfera social – “uma esfera híbrida nem privada nem pública” cuja característica é o crescimento desenfreado do natural (Arendt, 2004, p. 57). Segundo a autora, esse acontecimento borrou a fronteira entre as esferas privada e pública e alterou irremediavelmente as feições de ambas. A esfera privada, que na antiguidade se opunha à esfera pública, passou a se opor à esfera social e, portanto, a manter com ela “laços ainda mais estreitos e autênticos” (Idem, p. 48). Arendt ressalta que, para os antigos, a esfera privada tinha o caráter de privação: aquele que vivesse exclusivamente na esfera privada estava privado da própria realidade

[...] que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação objetiva com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida (Arendt, 2004, p. 68).

Contudo, a esfera privada tinha o papel de manter resguardados aqueles aspectos da vida que precisavam da obscuridade para vicejar e que, expostos à intensa luz do mundo

---

<sup>6</sup> A amizade é uma das experiências de convivialidade que aponta para o caráter permeável e relacional das distinções arendtianas. Sobre o caráter relacional das distinções efetuadas por Arendt, ver Duarte, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, Vol. 21, N. 3, 2016, pp.13-27.



público, seriam destruídos. Arendt conclui que foram os romanos com seu acurado “sentido político” que perceberam “que estas duas esferas – tanto o lar privado da família quanto o âmbito público – somente poderiam subsistir sob a forma da coexistência” (Arendt, 2004, pp. 68-69). O ponto relevante a ser extraído desse diagnóstico arendtiano é que o “sentido da privatividade residia em estar privado da companhia de outros” (Idem, p. 48) enquanto seres singulares plurais e não como membros da mesma espécie, isto é, na impossibilidade de dar-se a conhecer e, portanto, de alcançar a plena realidade. Na modernidade, tornou-se quase inimaginável relacionar a privatividade com a privação de algo e, por conseguinte, o compromisso com o público pareceu cada vez mais destituído de sentido. A esfera privada, graças ao advento do individualismo moderno, teve “um enriquecimento” jamais visto, e o sentido da privatividade como falta de algo essencial, como impossibilidade de perdurar no tempo, como ausência de realidade, se perdeu. Em nome da liberdade individual em relação à política, as pessoas exoneraram-se de sua responsabilidade para com o mundo. Frente às investidas da esfera social que, com seu avassalador crescimento tudo corrói, a esfera privada tornou-se guardiã da intimidade.

Arendt atenta para a relação entre a ascensão da sociedade e o declínio da família: em verdade, tal coincidência “indica claramente que o que ocorreu foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes” (Idem, p. 49). Destarte, a moderna esfera social tornou-se o espaço no qual “a forma organizacional da família transforma-se na sociedade” (Idem, p. 50), de modo que todas as atividades inerentes à manutenção do processo vital, antes desprezadas, elevaram-se à publicidade. Por fim, ambas as esferas submergiram na esfera social, isto é, foram incapazes de reagir à sua voracidade. Daí Arendt conclui que “a descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo” (Idem, p. 79).

Em contraste com a atitude de abandono e fuga do mundo explicitada na teoria da intimidade de Rousseau (considerado pela autora como o grande descobridor da vida íntima moderna), Arendt traz à luz a atitude de Lessing que, mesmo vivendo em tempos que já eram sombrios, manteve-se vinculado ao mundo, disposto a partilhar o mundo com outros e não a proteger-se no calor fraternal da intimidade. Em seu discurso por ocasião do aceite ao Prêmio Lessing da cidade livre de Hamburgo (1964), Arendt se refere ao dramaturgo como “uma pessoa completamente política” (Arendt, 2021, p. 40). Lisa Disch afirma que o caráter eminentemente público de Lessing reside no fato de que ele “escolhe sua posição não a partir

de um ponto de vista arquimediano, mas a partir de dentro do mundo” (1996, p. 105), isto é, como partícipe do mundo e, portanto, em termos de opiniões e posições *no* e *sobre* o mundo.<sup>7</sup>

Arendt chama atenção para a especificidade da atitude de Lessing em relação ao mundo: ela era “radicalmente crítica e revolucionária” (2021, p. 12), mas, ao mesmo tempo, era uma atitude de gratidão para com o mundo consciente de que “permanecia em dívida para com o mundo, sem nunca abandonar o sólido terreno do mundo, e jamais chegar ao utopismo sentimental” (Idem, p. 12). Para Arendt, a atitude de Lessing responde de modo exemplar ao caráter irreduzível da pluralidade – sua “relatividade fundamental”: seres plurais – únicos e distintos – ocupam posições diferentes no mundo que é comum a todos. Logo, a expressão do modo como o mundo *parece* a cada homem – sua opinião (*doxa*) – é essencialmente diferente dos demais, não podendo ser tomada como algo absoluto ou universalizável. Arendt afirma que tal atitude “tem muito pouco a ver com tolerância em sentido habitual [...], mas muitíssimo com o dom da amizade - a abertura ao mundo” (Idem, p. 35). Esta abertura para o mundo se manifesta na disposição em estabelecer um diálogo com os outros, um diálogo que implica parcialidade e polêmica: Lessing era “polêmico ao ponto de brigar” (Idem, p. 39), mas não desejava brigar com aqueles que incitava à contestação – seu propósito não era fazer valer sua visão de mundo, tampouco comunicar conclusões ou alcançar resultados, mas “humanizar o mundo com o discurso incessante e contínuo sobre seus assuntos e as coisas que nele se encontravam” (Ibidem).

Arendt lembra-nos que os gregos consideravam que a essência da amizade consistia no discurso. Diferentemente “da conversa íntima em que os indivíduos falam sobre si mesmos” (Arendt, 2021, p. 33) e dos “pronunciamentos dogmáticos” (Disch, 1996, p. 153) em que apenas se assegura uma posição contra os demais, o discurso público-político tem como referência o mundo – é no intercâmbio do discurso sobre aquilo que está entre as pessoas que o comum do mundo se evidencia:

No discurso tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. Essa conversa [...] refere-se ao mundo comum, que se mantém inumano a menos que seja constantemente comentado por seres humanos. Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna

---

<sup>7</sup> A caracterização de Lessing retoma, em certa medida, a distinção feita por Arendt em seu curso *From Machiavelli to Marx* (1965) entre filósofos políticos e escritores políticos. Adverse destaca essa distinção em seu artigo *Hannah Arendt, Leo Strauss e a Filosofia Política* (2016). No primeiro caso, eles escrevem de um ponto exterior ao político com a pretensão de trazer para o âmbito público padrões extrapolíticos. No segundo caso, a reflexão emerge das experiências políticas, das relações no mundo.

humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se torna objeto de discurso (Arendt, 2021, p. 33).

Disch considera que o modelo de amizade que Arendt extrai de Lessing (um modelo que não se baseia em afeições pessoais) é “disputacional” (1996, p. 97): tal modelo coloca em relevo a disputa, a contestação que as *fermenta cognitionis* provocam naqueles que se engajam no diálogo contínuo sobre as coisas do mundo. Segundo Disch, a amizade disputacional é “humanizadora não porque ela traz o consenso, mas porque ela promove a disputa” (Ibidem). Essa provocação à disputa e à contestação evoca uma “imparcialidade parcial” (Disch, 1996, p. 98) – um tomar partido em termos de opinião e posição no mundo sem o amparo de quaisquer ideologias ou verdades absolutas. A parcialidade garante que o mundo se revele em sua multiplicidade de aspectos às singularidades plurais. Nas palavras de Arendt:

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito mesmo o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana (2004, p. 67)

Mediante essas considerações, podemos constatar que a condição e a consequência da amizade público-política é a pluralidade: “o fato de que não o homem, mas os homens habitam a Terra” (Ibidem). O processo de igualação da amizade nada mais é do que reconhecimento da condição humana da pluralidade: por sermos humanos, somos todos iguais e, devido a essa igualdade, somos capazes de nos comunicar e de compreender aqueles que precederam a nossa chegada, compreender nossos contemporâneos e, além disso, prever as necessidades daqueles que sobreviverão à nossa partida. Todavia, cada um de nós é também diferente, um ser único e distinto que difere “de todos que existiram, existem ou virão a existir” (Arendt, 2004, p. 189). Portanto, o correlato da amizade é a opinião (*doxa*): a abertura específica de cada um ao mundo comum e não à verdade que é coercitiva e encerra o diálogo capaz de humanizar o mundo.

A posição de Lessing confronta a tradição de pensamento filosófico iniciada com Platão. Lessing era o mestre do polemismo que, diferentemente dos filósofos profissionais, se comprazia com o fato de que, uma vez enunciada, a verdade caía no terreno das opiniões e ficava aberta à contestação e à reformulação, isto é, transformava-se em um “tema do discurso entre outros” (Arendt, 2021, p. 36). A “grandeza” de Lessing não residia na mera “percepção

teórica” da impossibilidade da existência de uma verdade absoluta no âmbito humano, mas “na sua alegria de que realmente ela não exista” (Arendt, 2021, p. 36). Tal fato garante a continuidade do diálogo incessante e humanizador enquanto os homens, no plural, habitarem a Terra. Para o poeta, “a verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz, não o que acaba de lhe ocorrer naquele momento, mas o que ‘acha que é verdade’” (Idem, p. 40). Arendt conclui que a enunciação do que cada um acha que é verdade é impossível na solidão, pertencendo, assim, ao âmbito da pluralidade no qual uma multiplicidade de vozes pode se fazer ouvir. Ademais, fora deste âmbito, toda a verdade é “inumana” na medida em que teria o efeito de transformar seres humanos plurais em réplicas de um mesmo modelo – todos a replicar uma mesma opinião como se sobre a Terra houvesse apenas o homem no singular. Diz Arendt: “se isso ocorresse, o mundo que só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda a sua diversidade, desapareceria totalmente” (Ibidem).

Arendt não perde de vista que no mundo contemporâneo não estamos mais diante da certeza de possuir uma verdade, mas da crença de que se está certo. Ambas as perspectivas apresentam um aspecto comum: aqueles que as defendem “geralmente não estão preparados, em caso de conflito, para sacrificar seu ponto de vista à humanidade ou à amizade” (Arendt, 2021, p. 38). Percebemos com estranheza essa oposição entre verdade e amizade que Arendt destaca em Lessing ao evocar a peça dramática *Nathan, o Sábio* que ela considera “o drama clássico da amizade” (Idem, p. 19). Ao final da peça, conclui Arendt, “a sabedoria de Nathan consiste apenas na sua presteza para sacrificar a verdade à amizade” (Idem, p. 35). Por óbvio, a autora não está fazendo uma apologia à mentira em nome das relações íntimas e privadas. Para melhor esclarecer a primazia da amizade sobre a verdade, reportamo-nos a uma questão desconcertante que Arendt dirigiu à audiência no referido discurso. Diz Arendt:

[...] suponhamos por ora que as teorias raciais tenham sido provadas de forma convincente. [...] Suponhamos que uma raça realmente se mostrasse inferior, por evidências científicas indubitáveis; esse fato justificaria seu extermínio? Mas a resposta a esta pergunta ainda é muito fácil, pois podemos evocar o “Não matarás” que efetivamente tornou-se o mandamento fundamental a governar o pensamento legal e moral do Ocidente [...] Mas em termos de um pensamento não governado por restrições legais, morais ou religiosas – e o pensamento de Lessing era tão desimpedido, tão ‘vivo e mutável’ quanto aquele –, a pergunta teria de ser colocada assim: *Tal doutrina, mesmo que convincente, valerá o sacrifício de uma única amizade entre os homens?* (Idem, p. 38).

A questão levantada por Arendt, segundo Disch, estabelece “uma regra geral”, um critério de julgamento político não condicionado pelas estruturas legais, morais ou religiosas

que se “assenta sobre a pluralidade” enquanto “princípio da amizade” (Disch, 1996, p. 99). Em síntese, essa regra geral consiste na afirmação de que “não há espaço na esfera pública para uma doutrina que nega a pluralidade humana, sua condição de possibilidade” (Ibidem). O sacrifício da amizade em prol da verdade significaria a negação da pluralidade e, por conseguinte, a “destruição [...] de um aspecto do mundo que se revelou até agora e nunca mais voltará a se revelar” (Arendt, 2004, p. 237). Dessa forma, está claro que a pluralidade diz respeito não somente à diferença ou à alteridade, mas propriamente refere-se à distinção radical da pessoa – sua singularidade, sua *humanitas*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Note-se, pelo exposto, como o tema da amizade não só é capaz de oxigenar a teoria política desenvolvida por Hannah Arendt, como também ajuda a compreender alguns dos seus temas centrais. A análise da relação entre amizade e espaço público e, principalmente, entre amizade e pluralidade (cujo espaço é o público, ou seja, a política), faz ver como esse conceito está relacionado ao esforço de pensar a possibilidade de construção de um mundo comum no qual a capacidade de diálogo, de escuta, de respeito e de perdão aparecem como indispensáveis. Para a autora, o perdão e a ação, por exemplo, estão conectados e dependem inteiramente de que os indivíduos estejam uns em companhia dos outros, “aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber” (Idem, p. 256). O perdão não se realiza na esfera da intimidade, no interior do coração ou da mente humana; ele é, tal qual a amizade, uma experiência inter-humana, isto é, público-política e se torna, nessa medida, insígnia da liberdade. Ademais, ele é uma das consequências importantes da amizade uma vez que remete ao compromisso com o mundo comum e com a pluralidade de perspectivas que o constitui.

Dessa forma, para concluir, podemos afirmar que a amizade política, traduzida na forma do respeito que tem como seu correlato o perdão, não abole a possibilidade da hostilidade, tampouco interdita a punição, mas age como “antídoto” (Aguiar, 2010) ao fanatismo ideológico ou religioso, ao ódio ao outro que transforma o diferente, o adversário, o *hostis*, em *inimicus* a ser exterminado. É como antídoto ao ódio, afinal, que a amizade se torna teoricamente relevante e politicamente central em nossos dias.

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Hannah Arendt, Leo Strauss e a filosofia política. In: *Revista Estudos Filosóficos* n.17, 2006, pp.46-59. Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/revista\\_no\\_17php](http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos/revista_no_17php)>. Acesso em: 12 de novembro de 2023.

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. Trad.: Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Trad.: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC, 2001.

\_\_\_\_\_. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. In: *O que nos faz pensar*, [S. l.], v. 19, n. 28, dec. 2010, pp. 131-144. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/315>>. Acesso em: 10 de novembro de 2023.

CHIBA, Shin. Hannah Arendt on love and the political: love, friendship, and citizenship. In: *The Review of Politics*, Vol 57, N. 3, Summer, 1995, pp. 505- 535.

DISCH, Lisa Jane. *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. New York: Cornell University Press, 1996.

DUARTE, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, Vol-2, N.3, 2016, pp. 13-27.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad.: Bénédicte Houart e João Filipe Marques Lisboa. Instituto Piaget, 1987.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad.: Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VILLA, Dana. *Socratic citizenship*. New Jersey. Princeton University Press, 2001.



## **I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR**

Doutoranda da linha de pesquisa Ética e Filosofia Política da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2017). Especialista em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (2013). Bacharel e licenciada em Filosofia pela UFPR (2010). Bacharel em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR (1999). Desenvolve pesquisa nas áreas de Filosofia Política e Ética, com ênfase nos seguintes temas: natalidade, poder, pluralidade e amizade política. E-mail: [schmaedekpucheloisa@gmail.com](mailto:schmaedekpucheloisa@gmail.com)

## **II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO**

*Recebido em:* 11 de março de 2023

*Aprovado em:* 08 de abril de 2024

*Publicado em:* 26 de junho de 2024