

ORTEGA, F. *Para uma política da amizade. Arendt, Derrida, Foucault.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, 118 págs.

Resenhado por: Adriana Carvalho Lopes

Vários são os caminhos que pensadores da teoria social percorrem para poder explicar os fenômenos singulares da pós-modernidade. Porém, esses trajetos são os mesmos, que filósofos e cientistas de épocas pretéritas percorreram para explicar sua própria contemporaneidade: aquele caminho que se faz na busca incansável de uma reflexão sobre a lógica inerente dos indivíduos e da vida social. No entanto, neste texto gostaria de ressaltar a diferença central desse ‘percorrer de novo’; diferença que é tênue e ao mesmo tempo profunda. Tênué, já que o caminho continua o mesmo, porém, profunda, pois o que se transforma, radicalmente, é a maneira de enxergá-lo. Para tanto, toda a teoria da pós-modernidade é um exercício de deslocamento do olhar tanto na paisagem de ‘fora’ como na paisagem de ‘dentro’ do próprio indivíduo. Por conseguinte, essa nova ótica transforma-se numa nova ética da existência.

O autor do livro *Para uma política da amizade* propõe uma nova configuração da percepção das relações entre os indivíduos – “uma nova política do imaginário”. Essa reflexão é construída ao longo de um caminho que é reinterpretado ou, ainda, percorrido sem a segurança de corrimões¹. À maneira foucaultiana, podemos enxergar nesse livro uma pequena genealogia sobre a amizade e a ética da existência, encontradas em pensadores de outrora e, principalmente, em pensadores do século XX, como Hannah Arendt, Jacques Derrida e Michel Foucault. E são esses últimos que pretendo destacar ao longo de minha reflexão.

A questão central é a preocupação de Arendt, Foucault e Derrida com o que se poderia chamar a desestruturação da esfera pública que remonta ao final do século XIX e encontra a sua total aniquilação nos

¹ Ortega utiliza essa expressão de Arendt “thinking without bannister” para se referir a uma reflexão aberta para o acontecimento e os fatores contingentes: “desenvolver um pensar intempetivo, criativo e inovador, passível de fazer da experimentação seu *modus operandi*” (p. 37)

dias atuais. O restabelecimento desse espaço torna-se algo fundamental para viabilizar um mundo onde a política deixe de ser uma falsa democracia, em que a realidade política não mais se configure como “um superespetáculo midiático” (p. 18), e a função de homens e mulheres representativos do Estado deixe de ser a de funcionários encarregados de tarefas administrativas. Na tentativa da representação e, logo, da criação desse novo local de interação entre os indivíduos, um novo imaginário sobre política, ética e amizade é crucial.

Para fundamentar tal proposta, Ortega trabalha com as noções de autonomia do político, de Arendt; técnicas de si, de Foucault, e de desconstrução, de Derrida. Todas essas reflexões têm como pano de fundo a dimensão discursiva, entendida como prática e ação, na vida social, em que os sujeitos se constroem, assim como constroem o mundo que os rodeia. Primeiro, pretendo tratar cada uma dessas questões separadamente, enfatizando sempre o papel fundamental da linguagem como construtora da esfera pública. E, ao final, pretendo explicar como esse autor, brilhantemente, conjuga a noção de uma nova ética de amizade a um fazer político.

Ortega parte principalmente do conceito de política arendiano. Portanto, vale lembrar, duas obras de Arendt citadas no livro para evidenciar melhor essa noção. Em *As origens do totalitarismo* (1951), a autora destaca a função do *terror* de regimes totalitários, como “destruidora da individualidade humana”, em que os seres humanos são privados de toda a sua capacidade de agir, sendo “quebradas todas as fronteiras e os canais de comunicação entre os indivíduos. Trata-se de um conceito-teórico, um conceito-limite de uma destruição política do político”. Em seu segundo livro, *A condição humana* (1958), a destruição do político também é enfatizada com o aparecimento do social, em que a necessidade de individualizar-se – característica da Polis Grega – é aniquilada por uma pseudo-igualdade moderna, em que o agir é substituído pelo comportar-se. É destacada a destruição do político pelo totalitarismo e por um imenso aparelho burocrático. A aniquilação é que torna compreensível o conceito de político arendiano: a capacidade individual de agir livre e prazerosamente em todos os momentos e espaços necessários para a existência (p. 20).

Esse espaço político em que os indivíduos agem livremente não possui um 'locus' privilegiado para a sua manifestação, não coincide com o partido político. Essa entidade, em nossa sociedade, não é autônoma e se constitui como um local que raramente se desvincula da lógica burocrática e administrativa que fundamenta o Estado. Essa entidade que, infelizmente, é o local onde se resumem as falsas atuações políticas da pós-modernidade. Para a constituição da esfera pública arendiana, é necessário que se faça um exercício de deslocamento da política do âmbito do Estado, pois para a política existem inúmeras possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente, sem precisar do suporte institucional, sempre que os indivíduos se liguem através do discurso e da ação. Assim, a atividade política está muito além de moldes partidários, já que consiste numa atividade de interação, experimentação e criação.

Segundo Arendt, os assuntos públicos não devem ser vistos como um fardo a ser carregado pelos indivíduos, pois é nesse âmbito do político, ou seja no âmbito do discurso e da ação, que o indivíduo tem a capacidade de ser livre. Portanto, liberdade significa liberdade política: capacidade individual de começar, interagir na pluralidade. A motivação para a ação seria a possibilidade prazerosa de estar continuamente construindo o novo: o acontecimento inédito de cada interação.

Essa vontade de agir com o prazer que irresistivelmente produz a faculdade humana de começar de novo, a alegria que deve acompanhar todo o novo quando brota para a prosperidade; trata-se, no fundo, da mesma alegria com a qual damos boas vindas a cada nascimento (p. 40).

Outro aspecto fundamental na definição de esfera pública arendiana é a ênfase dada na construção da identidade e da subjetividade do indivíduo por meio do discurso e da ação. Para esclarecer a especificidade de sua reflexão sobre esse espaço, vale destacar a ênfase que Arendt dá à construção da individualidade em contraposição ao estabelecimento do consenso elaborado por Jürgen Habermas. A democracia participativa habermasiana enfatiza a reconstrução de uma esfera pública que teria

como finalidade a busca de um consenso, onde todos os indivíduos participariam, de maneira igualitária, ‘vencendo’ o melhor argumento para estabelecer um acordo. Segundo Ortega, para os habermasianos, o indivíduo já chega na esfera pública com a sua identidade constituída. E é nesse ponto que se estabelece a principal diferença entre a esfera de uma democracia participativa de Habermas e o espaço político arendiano. Nesse último, são levadas em consideração as dimensões performativas da ação humana e a constituição da identidade pessoal que o espaço público permite. A esfera pública possibilita a transformação da identidade e a chance de desenvolver uma existência mais autêntica que em outras dimensões humanas. A base da ação arendiana estaria no encontro com a pluralidade, ao passo que a ação habermasiana está no consenso, que postula uma igualdade discursiva, anulando as diferenças, às quais são tratadas como pertencentes ao espaço privado (p. 54).

Trata-se de outra reinterpretação, como chamei no início, do caminho que se percorre para a descoberta do mundo de dentro (a subjetividade) e do mundo de fora (a ação, o discurso) do indivíduo. Na trilha da reflexão pós-moderna, tudo que era considerado como essencial é desconstruído. Segundo Ortega, a subjetividade é deslocada de seu essencialismo romântico, baseado em modelo idealista que afirma uma unidade da subjetividade, uma realidade subjetiva por trás das aparências, para um modelo arendiano ‘performativo’, aberto e fluido para contínuas transformações. Portanto, a identidade é um processo coextensivo ao discurso e não exterior a este (p. 62).

Através do discurso e da ação, os homens e as mulheres podem distinguir-se, em vez de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas como homens e mulheres. Essa manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se, de ser humano(a).

Para Arendt, a constituição discursiva e interacional do indivíduo é política, idéia que se aproxima das ‘práticas de si’ enfatizadas por Foucault na constituição do sujeito. Para Foucault, a constituição do sujeito seria ética,

ou seja, “a constituição ética da subjetividade como uma alternativa às práticas subjetivantes do poder”. É na interação que os sujeitos se constroem e se reescrevem. Por conseguinte, a subjetividade está em devir, ou seja, se dá continuamente na interação. A subjetividade é enfatizada mais como um processo do que uma substância. Portanto, é na interação discursiva que o sujeito tem a possibilidade de procurar interações alternativas, fundamentais para a constituição de identidades inovadoras. Nesse sentido, o sujeito tem liberdade para estabelecer sua própria ética, sua forma específica de existência em ligação direta com suas formas de interação. Propor novas formas de experimentação de amizade abre caminho para a criação de formas de vida, sem prescrever um único modo de existência como correto, em que a experimentação proporciona uma nova percepção do ‘eu’ e do ‘outro’.

Na relação com os indivíduos livres através da ação e do discurso é possível para o sujeito se diferenciar, mostrar seu valor e poder reconhecer-se na alteridade (...) práticas de liberdade são práticas de liberdade positiva, pública, isto é, liberdade para constituir a própria existência segundo critérios estéticos: a ética do cuidado de si como prática da liberdade, ou seja, liberdade ontológica da ética e a ética como forma refletida que adota a liberdade (p. 92).

Na desconstrução da essência universal, tanto Arendt quanto Foucault destacam o papel do apelo retórico, pois para esses pensadores a linguagem é a própria essência e a própria verdade, que está em constante construção dentro de uma ‘lógica ética’ ou ‘política’. Na renúncia de qualquer prescritividade, Foucault desenvolve a idéia de ‘conceito vazio’, pois ele não está preocupado em traçar um programa epistemológico – já que isso o levaria à prescrição, ao estabelecimento de determinada existência e, logo, à exclusão de outra –, mas um programa de apelo retórico que desconstrói e experimenta novos tipos de existência. Em Arendt, não existe nenhum critério universal que justifique a sua posição teórica, mesmo aquela que enfatiza a ação, uma vez que, como já mencionado, o que impulsiona o indivíduo à ação é o próprio prazer. Segundo Ortega:

Não existem critérios objetivos e universais, somente artifícios retóricos que tentam mostrar a atração dessas escolhas, que reside simplesmente no prazer que produz toda a novidade. Não se trata de um argumento hedonista, mas de tentar provocar uma sacudida em novas formas de pensar, de sentir, de amar, de agir, lembrando-nos que todo agir é acompanhado de um sentimento de gozo e de alegria (p. 43).

Na sociedade pós-moderna, podemos observar um deslocamento das relações convencionais, historicamente prescritas – como a família, o matrimônio, a profissão. Esses vínculos não são mais as únicas demandas para a convivência que se estabelecem. Pelo contrário, como consequência da modernidade, o indivíduo experimenta um deslocamento desses âmbitos, o que lhe permite promover outras formas de convivência e, logo, de existência. Portanto, uma noção apresentada por Ortega é a de ‘doce amizade’, que possibilita um novo tipo de ligação entre os indivíduos que ultrapassa a esfera privada e se instaura no convívio ético e político (p. 110).

Ortega conjuga a idéia de desconstrução da amizade de Derrida, que tem como pano de fundo o ideal familiar, com a noção foucaultiana de deslocamento das relações fraternais para um espaço em que essas relações se apresentem de maneira mais criativa. Essas duas reinterpretações configuram uma nova maneira de amizade, que subverte o ideal do ‘outro’ como a imagem do próprio ‘eu’, estabelecendo uma nova percepção da relação de convivência, em que a diferença é negociada e nunca reduzida ou subordinada.

Segundo Ortega, o objetivo da reflexão de Derrida sobre amizade é mostrar como tudo que parece natural e familiar esconde, ao mesmo tempo, o sinistro, o estranho, o lúgubre (p. 52). Portanto, perceber o espaço familiar não mais como sinônimo da tranquilidade e da segurança, mas como um espaço que está sempre aberto para o confronto com a alteridade é que possibilita desconstruir as formas pelas quais se excluem e se suprimem as singularidades, para, de maneira criativa, possibilitar a abertura para o outro.

Diferentemente de Habermas, que estabelece a reciprocidade, Derrida ressalta a existência de antagonismo, das relações concretas e não-totalizáveis com o outro como a condição para uma sociedade livre. A

possibilidade ontológica do conflito é que permite falar de liberdade. Ortega contrapõe o consenso de Habermas, evidenciando o perigo de uma utopia de uma sociedade sem conflitos, e realça a luta, já que essa é compatível com um pensamento de justiça, de amizade, de dom, de hospitalidade e de uma solidariedade mundial. É o âmbito do estabelecimento de uma amizade que não assimila o outro, mas que se relaciona constantemente com a ‘alteridade’ que a amizade constitui uma alternativa às velhas formas rígidas de relações institucionalizadas, representando igualmente uma saída ao dilema entre uma suturação de relações, surgido da dinâmica da modernização.

No reconhecimento da alteridade, em que o ‘próximo’ deixa de ser o ‘irmão’, é necessário se deslocar do imaginário fraternal da amizade para reinterpretar as relações dos indivíduos dentro de um imaginário democrático que vá além da fraternização. Ortega se apóia na análise foucaultiana que evidencia como o discurso e as práticas sociais se relacionam dentro de uma forma de sociabilidade fraternal, para advogar em favor de outros tipos de relação que resultam numa política de experimentação.

Segundo Ortega, as práticas universalizantes de fraternidade sempre partem de uma singularidade, que anula e exclui toda a diferença. O autor observa como os conflitos mais violentos acontecem entre irmãos, como por exemplo, a violência da Revolução Francesa, que tinha como ideal “igualdade, liberdade e fraternidade”, ou mesmo, a limitação do abraço fraternal da igreja que exclui todos os indivíduos que não aderem a uma ordem religiosa. São essas utopias de fraternidade e igualdade que resultam em práticas anti-semitas, xenófobas e nacionalistas (p. 65).

Nessa reflexão que ressalta o conflito e negligencia a assimilação nas relações de amizade, fica evidente como, para Ortega, é a possibilidade de visualização da irreciprocidade que afirma a heterogeneidade, a alteridade na relação com o outro, que não deve ser suprimida na busca de um consenso, mas deve ser realçada. Ao contrário dos discursos fraternais, que usam a assimetria para afirmar a identidade, em que o(a) amigo(a) é retirado(a) de toda a sua singularidade e assimilado(a) como o outro eu, o movimento da ‘doce amizade’ afirma a contínua transformação e construção do ‘eu’ e do ‘outro’, já que não são assimiláveis.

No amigo, não devemos reconhecer-nos para fortalecer a nossa identidade. A relação de amizade poderia desenvolver uma sensibilidade para as diferenças de opinião e de gostos. Somente essa distância, esse agonismo, essa disposição a nos deixarmos questionar em nossas crenças e ideais, através do relacionamento com o amigo, constitui a base para uma amizade para além da reciprocidade, do parentesco, da incorporação do outro (p. 79).

Podemos perceber como a linguagem em sua dimensão discursiva, entendida como ação, como a forma de transformação do indivíduo e do mundo é o que fundamenta a lógica da esfera pública arendiana, a ética da subjetividade foucaultiana e mesmo a desconstrução de Derrida.

A esfera pública é a própria prática discursiva, é pela ação lingüística que uma comunidade, logo, os seus indivíduos se constituem, constantemente, como existências singulares em eterna relação com a alteridade. Da mesma maneira, Foucault dá ênfase à constituição do sujeito que só ocorre na interação, negligenciando qualquer construção *a priori*, pois é na constante organização de práticas discursivas diante da alteridade que se pode visualizar alguma ‘realidade’ que está em constante mutação, sempre aberta para as ações discursivas e para a possibilidade de transformação. Derrida talvez não deixe tão clara a passagem da dimensão histórica e cultural para o âmbito discursivo e social. No entanto, com base em sua desconstrução filosófica, pode-se resgatar o imaginário para ‘a doce amizade’ proposta por Ortega, em que a dimensão discursiva é fundante na troca entre o ‘eu’ e o ‘outro’.

Todas essas noções apontam para a redenção de uma vida social menos excludente e violenta e mais amigável. Nesse sentido, é necessário que se faça um esforço de deslocamento do imaginário: não mais se pensar o político como sinônimo de Estado, nem tampouco a amizade como sinônimo de irmandade ligada apenas ao espaço privado. Pelo contrário, político deve significar amigável, a forma de eterna relação entre pluralidades, que são constituídas por indivíduos em constante construção, que não possuem uma essência prescrita, pois essa é a própria ação, o próprio discurso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. 10^a ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2001.

Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio R. P. Nascimento. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.