

EXISTE LUGAR PARA A AMIZADE NA POLÍTICA?

IS THERE A PLACE TO FRIENDSHIP IN POLITICS?

MARCELO GALUPPO*

RESUMO

O presente ensaio analisa como o conceito de amizade pode ser utilizado adequadamente por uma concepção não-populista - em especial não-fascista - da política, se abandonarmos a ideia de que a política só se constitui por oposição ao inimigo. Para isso, irei partir da análise da peça Filoctetes, de Sófocles, para resgatar em seguida o conceito aristotélico de amizade e sua função na polis e contrapô-lo ao conceito de Carl Schmitt, demonstrando, a partir de Freud e de La Boétie, como a tirania pressupõe ao mesmo tempo a violência e a desigualdade (que anulam a amizade).

PALAVRAS-CHAVE: Amizade. Aristóteles. Democracia. Filoctetes. Freud, Sigmund. La Boétie, Etienne. Política.

ABSTRACT

This essay analyzes how friendship can help to understand Politics (provided that we employ a not-populist and not-fascist conception of Politics, quitting the attempt to define friendship by opposing it to enmity). To do so, I'll depart from Sophocles's Philoctetes and from the Aristotelian concept of friendship and its importance to Politics to show, by rescuing Freud's and La Boétie's ideas, how it challenges Schmitt's conception that friendship always implies enmity. I hold that tyranny always assumes that violence and inequality are essential to Politics, and that this is incompatible with democracy.

KEYWORDS: Aristotle. Democracy. Freud, Sigmund. Friendship. La Boétie, Etienne. Philoctetes. Politics.

SUMÁRIO: I – A AMIZADE NO FILOCTETES, DE SÓFOCLES. II – POLÍTICA E AMIZADE EM ARISTÓTELES E SCHMITT. III – A VIOLÊNCIA PODE FUNDAR UMA SOCIEDADE?

I - A AMIZADE NO FILOCTETES, DE SÓFOCLES

Ainda que a origem da tragédia grega esteja intimamente ligada ao desenvolvimento da religião pública entre os helenos, e, portanto, ao culto dos deuses¹, sua perenidade, que fez com que chegasse até nós com interesse semelhante ao que os gregos lhe dedicavam, deve-se ao fato de que, muito cedo, ela assumiu uma função de crítica da política e das relações sociais, da ética e da natureza humana, sendo, portanto, uma reflexão sobre os homens reais, e não apenas sobre os heróis que retratava. Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, talvez até mais do que os filósofos dos séculos V e IV a.e.c., foram importantes para que

* Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG. Vice-presidente da Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR). Bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ) do CNPq. Professor da Faculdade de Direito da UFMG e da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas. E-mail: marcelogaluppo@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2329-6695>.

1 As ideias deste ensaio sobre a tragédia grega, em especial sobre a tragédia sofocliana, são inspiradas por várias obras, em especial BRANDÃO, Junito. *Teatro Grego: Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes, 2011 e KNOX, Bernard M. W. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Pasadena: University of California, 1983.

os gregos compreendessem suas próprias instituições políticas e, dessa forma, juntamente com Homero (e Platão), moldaram o homem grego².

Quero partir aqui do exemplo do *Filoctetes*³, de Sófocles⁴, uma peça menos conhecida do autor de *Édipo Tirano*⁵, mas não menos importante. A peça se insere no chamado *ciclo troiano* da mitologia grega. Filoctetes, um herói da Tessália, havia herdado o arco e as flechas de Hércules após sua morte, por ter sido o único disposto a acender a pira que pôs fim aos sofrimentos do herói. Posteriormente, ele foi convocado por Agamênon para juntar-se à expedição contra Troia. Na viagem para Troia, Filoctetes aportou na ilha de Lemnos, da Ninfa Crise, onde os aqueus⁶ deveriam realizar um sacrifício para que os deuses lhes fossem propícios na guerra contra os troianos, e teve seu pé ferido por uma víbora que guardava o local que escondia as cinzas de Hércules, que Filoctetes jurara nunca revelar⁷. A ferida supurou, gangrenou e tornou-se malcheirosa. O cheiro tornou-se insuportável aos guerreiros de Ulisses, que abandonou sorrateiramente Filoctetes na ilha de Lemnos. Dez anos se passaram na guerra, e os aqueus aprisionaram o vidente Heleno, filho do rei troiano Príamo, que revelou que apenas as armas de Hércules poderiam por fim à guerra, pois somente elas matariam Páris, pivô da guerra entre os dois povos. Ulisses voltou então a Lemnos para resgatar Filoctetes, acompanhado de Neoptólemo, filho do próprio Aquiles, herói da *Iliada*. É nesse ponto que a peça se inicia.

Ulisses e Neoptólemo chegam a Lemnos para resgatar Filoctetes, amargurado pela traição de que fora vítima. Como Filoctetes dirá posteriormente a Neoptólemo, “as naus em que navegava tinham partido todas e não havia homem algum no lugar, ninguém que me socorresse e me ajudasse a suportar a dor. Observei tudo, e não encontrei senão o desespero”⁸. Ulisses leva consigo Neoptólemo porque sabe que nunca conseguiria convencer Filoctetes a lhe entregar as armas: tendo-o abandonado traiçoeiramente, Ulisses violou os deveres de lealdade e de solidariedade inerentes à amizade, tornando-se seu inimigo, e por isso o desconhecido Neoptólemo é o encarregado de conseguir

2 Veja-se, a propósito, todo o segundo livro (Apogeu e crise o espírito ático) da célebre obra de Werner Jaeger (JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. P. 283 a 439).

3 SÓFOCLES. *Idem*.

4 Sófocles, que viveu entre 497 e 406 a.e.c., escreveu 123 peças de teatro, das quais apenas 7 chegaram íntegras até nossos dias (*Ajax*, *Antígona*, *As Traquínias*, *Édipo Tirano*, *Electra*, *Filoctetes* e *Édipo em Colono*), tendo participado em sua vida de 30 concursos trágicos, nos quais obteve 24 vezes o primeiro lugar, muitas vezes mais que Ésquilo, que venceu 14 concursos, e que Eurípedes, que venceu apenas 4.

5 Comumente chamada de *Édipo Rei*.

6 Popularmente chamados de *gregos*, como se os troianos não fossem, eles também, gregos.

7 Versões diferentes do mito dizem que uma das flechas do herói Hércules, mergulhadas no sangue venenoso da Hidra de Lerna, que estava na aljava de Filoctetes, caiu em seu pé, contaminando-o com o veneno como punição por seu perjúrio.

8 SÓFOCLES. *Idem*, p. 48, versos 280 a 284.

as armas de seu pai. A razão que leva Neoptólemo a participar da expedição é importante: Neoptólemo serve aos aqueus, e, quando se serve a alguém, a obediência é em si mesma uma causa da ação, especialmente importante para aqueles que vivem o *ethos* militar arcaico.

Ao chegarem à ilha, e sem que Ulisses se una a eles, Neoptólemo e seus homens procuram por Filoctetes, que se enche de esperança quando finalmente encontra um ser humano: Finalmente seria resgatado! Sua felicidade é ainda maior quando descobre que Neoptólemo é filho de Aquiles, seu amigo. É como se o passado da injúria sofrida retornasse para se corrigir e para dar uma nova chance a Filoctetes. Neoptólemo nunca conheceu seu próprio pai, mas seu sangue, que corre em suas veias, é suficiente para gerar uma certa cumplicidade entre ele e Filoctetes. Assim como o sangue da Hidra foi a primeira causa de seu sofrimento, o sangue de Aquiles pode ser o início da *peripécia*, da mudança do destino aparente, pensa Filoctetes. O sangue é, assim, o início da história, mas sobretudo o início do vínculo entre os personagens. Mas se o sangue é o princípio da amizade (*philia*) entre os dois personagens, esta só se desenvolve plenamente no longo diálogo que Neoptólemo e Filoctetes travam. À medida em que conversam, vão tornando-se amigos. Se o sangue pode predispor o destino para aproximar duas pessoas, ele não é suficiente para torna-las amigas: a ação das pessoas envolvidas é o que acaba determinando o nascimento e o fortalecimento da amizade.

Neoptólemo promete-lhe falsamente⁹ que iria resgatá-lo e leva-lo de volta à Tessália, sua terra natal, e lhe pede para ver as lendárias armas de Hércules. Quando toma das armas, Filoctetes tem uma crise dolorosa causada por sua ferida, depois da qual adormece, e Neoptólemo aproveita-se da oportunidade para furtar-lhe as armas. Mas algo havia mudado no íntimo de Neoptólemo (ou talvez tenha se revelado sua real natureza, adormecida sob as exigências do cotidiano e da obediência militar), que se arrepende antes de fugir com elas. Quando Filoctetes desperta, Neoptólemo, que havia guardado vigília sobre o amigo, revela-lhe o que desejava fazer, e de como se envergonha agora de sua antiga disposição. Filoctetes fica desolado: uma nova traição, vinda de seu mais novo e único amigo...

9 Falsamente, porque seu verdadeiro intento, por enquanto, é apenas recuperar as armas de seu pai. Neoptólemo ainda é movido por uma moral heteronômica, em que a obediência a Ulisses prepondera. Ao longo da peça, o que vemos é o surgimento em Neoptólemo de uma moral autônoma, movida não pela obediência à letra da lei e das ordens, mas por seus princípios. Sobre isso, veja-se FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: A questão da moralidade*. Campinas, Papirus, 1992. Sobre a passagem da heteronomia pré-convencional (em que o certo é se evitar a punição) para a semiautonomia convencional (em que o critério do certo passa a ser o respeito ao pacto) e, finalmente, para a autonomia moral pós-convencional (orientada por princípios éticos universais), veja-se a obra de Kohlberg (KOHLBERG, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclé Brouwer, 1992. P. 187 e ss.)

Nesse momento aparece Ulisses, que começa a discutir com Neoptólemo sobre o que ele deve fazer. Ele deve permanecer leal a seu dever como guerreiro do lado aqueu ou ser leal a seu amigo, Filoctetes? Neoptólemo toma o lado de Filoctetes, e diz a Ulisses que ele havia tomado as armas de Filoctetes “contra a honra e a justiça”¹⁰, devolvendo-as a seu dono¹¹. Filoctetes tenta disparar uma das flechas envenenadas contra Ulisses, mas Neoptólemo o impede, agarrando sua mão. Quando Filoctetes lhe pede para largá-la, Neoptólemo responde: “Não, que isso não seria honroso nem para mim, nem para ti”¹². Neoptólemo revela então que o vidente Heleno também profetizou que Filoctetes encontraria sua cura apenas se, indo de livre vontade para Troia, fosse tratado por um dos filhos de Asclépio. Filoctetes, no entanto, diz que não deseja auxiliar os aqueus, e que prefere sofrer com seus males na Tessália, perguntando-lhe se Neoptólemo está disposto a manter sua palavra inicial e a levá-lo de volta a sua terra natal, com o que o filho de Aquiles consente, ainda que isso implique desobediência em relação à missão que lhe fora designada pelos aqueus. Hércules, então, aparece em uma cena *deus ex machina*¹³ para convencer Filoctetes a partir para Troia para cumprir seu destino de matar Páris e de ser curado, ao que Filoctetes responde que aceitaria seu destino: “Envia-me com vento propício e sem dano até onde me conduzem a Parca poderosa, o *conselho dos amigos* e a divindade que tudo domina e tudo levou a termo”¹⁴.

Filoctetes é, antes de tudo, uma peça sobre a *philia*, palavra grega que pode ser traduzida por *amizade*, designando o tipo de amor que nos une às pessoas a que queremos bem. É um sentimento que se desenvolve apenas entre pessoas iguais (diferentemente de outros tipos de amor como *eros*, *storge* e *ágape*), pessoas que compartilham o desejo de convivência e de afeto ligado a essa convivência, desejo de que o outro receba um bem compatível com a comunidade que se estabelece entre os amigos e que leva ao compartilhamento das visões de mundo, dos modos de vida, dos gostos, enfim. É preciso prestar atenção a uma expressão nessa definição: *compatível com a comunidade que se estabelece entre os amigos*. Aristóteles, no livro IX da *Ética a Nicômaco*¹⁵, perguntava-se se deveríamos desejar todo o bem do mundo a um amigo, e

10 SÓFOCLES. *Idem*, p. 96, verso 1233.

11 A reposição das armas é um ponto importante da peça: Ulisses também havia se assenhoreado das armas de Aquiles após sua morte, e se recusou a devolvê-las a Neoptólemo, seu filho, e, portanto, seu legítimo herdeiro. Ulisses não é leal, portanto, nem a Neoptólemo, nem a Aquiles. Neoptólemo, ao contrário, devolve as armas para quem as possui por direito, reconhecendo haver um limite ético para o uso da astúcia e da força. O tipo de honra que Ulisses e Neoptólemo representam, portanto, é muito distinto.

12 SÓFOCLES. *Idem*, p. 103, verso 1303.

13 Cenas *deus ex machina* são aquelas em que o autor se utiliza de um recurso cenográfico (alçapões, guindastes, etc.) para fazer um deus surgir em cena e alterar o curso da ação.

14 SÓFOCLES. *Idem*, p. 111, versos 1465 a 1467.

15 ARISTOTE. *Éthique a Nicomaque*. Tad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1994.

respondia que não. Queremos que o amigo continue a sê-lo, e ele o é por causa da igualdade que existe entre nós. Se um amigo se tornasse tão diferente de nós, por receber um grande bem não compartilhado por nós, ele deixaria de ser nosso amigo, porque habitaríamos mundos diversos, com valores diversos. Para Aristóteles, o desejo de que um amigo recebesse um grande prêmio seria então irracional: ele mudaria de residência, de hábitos, de gostos, e provavelmente de amigos.

E o que aprendemos no *Filoctetes* sobre a amizade? Primeiro, que ela não é cega ao que os outros fazem, nem ao que nós fazemos. Por um lado, a tentativa bem sucedida de Neoptólemo impedir que Filoctetes mate Ulisses é um exemplo de que a verdadeira amizade não significa uma complacência com qualquer comportamento do amigo, mas ao contrário um compartilhamento apenas daquilo que constitui a vida boa, que vale à pena ser vivida, da qual o amigo não possa se arrepender. Por outro lado, a *philia* é marcada pelo dilema de Neoptólemo (que, já se disse, é o verdadeiro protagonista da peça) entre obedecer ao dever que lhe é imposto por seu superior, Ulisses, e a lealdade que deve a Filoctetes, baseada em princípios morais, e mostra que a verdadeira amizade não se constrói sobre o solo rígido da obediência, mas sobre o solo movediço da própria vida. Segundo, que ainda que o pertencimento a um grupo seja fonte de afinidades que produzem a amizade, a amizade mesma não pode ser produzida pelo simples pertencimento ao grupo. O fato de que Aquiles una de alguma maneira Filoctetes e Neoptólemo não é suficiente para que se produza a amizade entre eles: o que a produz é o diálogo, o *logos* que passa *através (dia)* dos dois (em algum momento, teremos que encontrar uma palavra adequada para designar isso que a superficialidade do pertencimento ao grupo sugere ser amizade, mas que de fato não o é). Em terceiro lugar, a amizade implica sempre um tratamento justo e honroso, uma vida virtuosa, em que o motivo de nossas escolhas na maneira como nos relacionamos com o amigo é que, quando intentamos produzir um bem para o amigo, queremos na verdade um bem também para nós. O fato de que o destino do amigo está ligado ao nosso próprio destino significa que não há amizade verdadeira fora da virtude.

Mas *Filoctetes* é também uma peça sobre a política. O que vemos na peça é um mundo governado pela lógica da tirania que migra progressivamente para a democracia. A lógica da tirania é a lógica do capricho do tirano, que espera lealdade a suas ordens pelo simples fato de ele assim o desejar, sendo, portanto, o “simétrico oposto da amizade”¹⁶. A lógica da democracia parece ser outra, em que a adesão se faz pautada por princípios, que valem antes e acima do puro desejo. Se não há amizade onde não existe lealdade é porque, quando não sou franco, não sou verdadeiramente eu mesmo, e acabo por não ser, de

16 MATOS, Olgária Chain Feres. Ethos e amizade: a morada do homem. In: _____. DOMINGUES, Ivan (org.). *Conhecimento e transdisciplinaridade*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. P. 68.

fato, ninguém: na tirania, só existe o tirano. A migração para o contexto da *polis* democrática de faz nesta tragédia por meio da volta de Filoctetes para a cidade, que o retira da condição de brutalidade e de selvageria não *civilizada* da ilha de Lemnos, implicando sua reintrodução na *polis*, na cidade, como lembra Matheus Barros da Silva, representando a crença do próprio Sófocles na *polis democrática*, “onde os interesses de grupos sectários deveriam ser suprimidos, ou ao menos subordinados aos interesses comuns do ateniense”¹⁷.

II – POLÍTICA E AMIZADE EM ARISTÓTELES E SCHMITT

Chegamos, assim, ao tema da amizade na política, que já estava presente na obra de Platão (por exemplo, na *República*), mas que é tematizado sobretudo por Aristóteles (384 a 322 a.e.c), que afirma na *Ética a Nicômaco*:

a amizade constitui o vínculo das cidades, e os legisladores parecem lhe atribuir um valor ainda maior que à própria justiça; com efeito, a concórdia, que parece ser um sentimento vizinho da amizade (...) é perseguida por eles com maior energia [que a justiça]. E quando os homens são amigos, não há necessidade de justiça, porque, se desejassem apenas ser justos, faltar-lhes-ia ainda a amizade [para viverem uma vida plenamente boa]¹⁸,

estando, portanto, além da justiça, como diz Agnes Heller¹⁹. Por outro lado, como a amizade pressupõe mutualidade, uma reciprocidade em que “cada qual deseja o bem do outro, e que esse desejo não permaneça desconhecido pelo outro”²⁰, ela pressupõe a existência de um espaço privilegiado de convivência, a *polis*, sem a qual não pode se desenvolver.

A *philia*, no entanto, parece não ser sempre a mesma, pelo menos em sua origem. Há, por exemplo, aqueles que se tornam amigos pelo prazer que alguém pode proporcionar-lhes, ou pela utilidade que pode proporcionar-lhes. No entanto, aqueles que buscam a amizade por causa da utilidade ou do prazer não amam de fato o amigo, mas o bem que o outro pode lhe proporcionar, seja sob a forma do prazer, seja sob a forma da utilidade. Prazer e utilidade são, pois, *acidentais* na amizade, e não podem explicá-la: somente uma vida compartilhada de busca pelo bem recíproco pode explicar porque nos tornamos amigos de alguém (e mesmo *se* somos amigos de alguém). Todas os outros tipos de amizades (baseadas no prazer ou na utilidade) são frágeis e destinados a se extinguir tão logo se encontre alguém cuja companhia seja mais prazerosa ou mais útil²¹.

17 SILVA, Matheus Barros da. Polis, selvageria e política em Filoctetes de Sófocles. *Aedos*, v. 6, n. 15, p. 89 a 114. jul./dez. de 2014. Acesso em 01 de outubro de 2022. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/aeodos/article/view/47007>, p. 111.

18 ARISTOTE. *Éthique a Nicomaque*. Tad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1994, p. 383, - VIII, 1155a23.

19 HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998., p. 371.

20 ARISTOTE. *Éthique a Nicomaque*. Tad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1994, p. 387 – VIII, 1156a3.

21 *Ibidem*, p. 389 – VIII, 1156a20.

Essa ideia de Aristóteles articula o conceito de amizade ao conceito de felicidade, *Eudaimonia*. O termo *Eudaimonia* indica na sua origem a presença de um bom (*eu*) gênio (*daimon*), um bom caráter, que nos conduz à vida que vale à pena ser vivida. No livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles lembra que popularmente se identificam três fontes da *Eudaimonia*, dinheiro, prazer e honra, mas que nenhuma delas pode de fato explicar em que ela consiste: o dinheiro, porque ele é apenas um *meio*, e a *Eudaimonia* é um *fim* da existência humana; o prazer, porque, ainda que possa ser um fim²², não pode ser concebido como o fim específico da existência humana (pois é compartilhado por todos os animais); e finalmente a honra, porque ela não depende de nós, mas dos outros (que nos atribuem honra). Se, portanto, quisermos descobrir o que é a felicidade e, do mesmo modo, se quisermos descobrir o que é a amizade, devemos procurar aquilo que é buscado propriamente como um fim da existência humana, e não apenas como meio. Com relação à amizade, isso implica que a busca pelo verdadeiro amigo demanda que eu responda legitimamente à pergunta: se fulano não fosse nem rico, nem famoso, nem influente, talvez até nem belo, nem sábio, nem agradável, eu ainda o amaria? Compartilhar a vida com ele, na busca da verdade (como pensa Aristóteles) me faria feliz? A resposta (afirmativa) a essa pergunta nos reconduz ao tema da conexão entre *philia* e *polis*.

A *philia*, ainda mais que a justiça, é o fundamento da *polis* grega porque somente ela pode produzir uma comunidade de sentimentos (*concordia*) capaz de catalisar o fim da própria *polis* (e, afinal, da existência de cada um de seus membros), um tipo de comunidade em que a liberdade e a autodeterminação são possíveis, um tipo de comunidade que se afasta da violência e da randomicidade que caracterizam o despotismo do *oikos* (da casa, em que há apenas um, o *despotés*, o pai de família, que governa por seu desejo), em que tudo pertence a apenas um, mas que também se afasta da necessidade e da estaticidade que caracterizam a vida das abelhas, por exemplo. A *philia* é o que permite o tipo de vida que é exclusivo e inerente à *polis*, à *civitas* (palavra latina que melhor descreve a *polis* grega), à cidade: a vida *civilizada*²³, que é a vida do encontro com o outro, que é ao mesmo tempo um igual e um diferente, um outro que é um mesmo, como parece indicar Olgária Matos, para quem os gregos, “em vez

22 E talvez o prazer não seja um fim, mas apenas um meio, como no prazer que temos com o uso dos sentidos que nos levam a conhecer o universo: ainda que Aristóteles diga que as sensações são amadas em si mesmas, ele não diz que elas sejam um fim em si mesmas, e o texto indica exatamente o contrário. (ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002. Volume 2. P. 3 - A, 980a).

23 Quando Aristóteles afirma que “o homem é, por natureza, um animal político” (por exemplo, em ARISTOTE. *Polítique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1995. I, P. 28 – 1253a2), isso significa, essencialmente, que ele é um animal *civilizado*, que se opõe à violência e à aleatoriedade, mas também à natureza estática daquilo que é *selvagem*, *rústico* (termo que vem do latim *rus*, para designar o campo por oposição à cidade).

de pensar o Outro [como o] diferente de si, [pensaram-no] como o outro dentro de si, como possibilidade do humano”²⁴.

Essa *concordia, philia* que funda a *polis*, tipo de amizade política²⁵, só pode existir “entre pessoas de bem”, ou seja, entre pessoas justas - pois não pode haver amizade (nem justiça) onde não existe acordo sobre os fins da vida em sociedade (e, portanto, sobre os modos como as relações entre os sujeitos se estabelecem) - que se respeitam mutuamente, e por isso igualdade e justiça são coextensivas. Não pode haver amizade onde só haja interesse e prazer, assim como não pode haver amizade onde não haja liberdade e igualdade.

É impossível aqui não pensar em Carl Schmitt (1888-1985), que propôs em 1932 que a distinção entre amigo e inimigo fosse de natureza constitutiva para a política, mas pretendo demonstrar que essa associação se assenta em um equívoco.

Schmitt diz:

suponhamos que, no âmbito da moral, as extremas diferenciações sejam bom e mau (*sic*); no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial (...). A diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo. Na medida em que não é derivável de outros critérios, ela corresponde para o político aos critérios relativamente autônomos [dessas] outras antíteses²⁶.

Amigo e inimigo seriam os conceitos mais fundamentais da política, que se conhece de maneira intuitiva, que explicam como os homens se associam, e, portanto, o próprio conceito do político.

No entanto, a consequência dessa ideia representa o ponto de maior distância entre Schmitt e Aristóteles. Ao afirmar que cada um desses campos se assenta sobre critérios estruturantes diferentes (o belo e o feio para a estética, o amigo e o inimigo para a política), Schmitt também pensa que que esses campos sejam autônomos (que decorre da própria *purificação do conceito*, que o reduz a sua instância mais fundamental): “o que é moralmente mau, esteticamente feio ou economicamente prejudicial, não precisa ser inimigo por isso; o que é moralmente bom; esteticamente belo e economicamente útil, ainda não se converte em amigo no sentido específico”²⁷.

Aristóteles, ao contrário, pensa que amizade, economia e até beleza estão todas implicadas reciprocamente e reguladas, antes de qualquer outra coisa, pela moralidade, e que a moralidade, ou, mais propriamente, o *ethos*, elimina a possibilidade da desigualdade, de qualquer desigualdade, na fundação da cidade:

24 MATOS, Olgária Chain Feres. Ethos e amizade: a morada do homem. In: _____. DOMINGUES, Ivan (org.). *Conhecimento e transdisciplinaridade*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. P. 62.

25 ARISTOTE. *Ética a Nicomaque*. Tad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1994, p. 450 – IX, 1167b4.

26 SCHMITT, Carl. O conceito do político. In: _____. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 27.

27 *Ibidem*, p. 29.

é a partir do igual que a cidade se constitui²⁸. Se a lógica de Schmitt exige a existência do inimigo para que haja o amigo (e, portanto, para que haja a política), Aristóteles pensa que a *polis* não comporta dentro de si a existência de tal divisão²⁹.

Essa não é, no entanto, a única diferença entre eles. Se Aristóteles pensa que a *amizade* é o fundamento da polis e da concórdia³⁰, Schmitt acredita que não é propriamente a amizade que constitui tal fundamento, mas a *oposição* entre amigo e inimigo. Não posso dizer que a concepção de Schmitt tenha sido apropriada por partidários da tentativa recente de se apossar do Estado brasileiro através de um golpe (seria exigir demais que conhecessem Schmitt), mas certamente ela *descreve* teoricamente um processo de identificação que produz entre nós a emergência de um fascismo estrutural. Mas será que essa distinção (entre amigo e inimigo) é de fato o fundamento da política ou uma consequência de uma *certa* política? Pode a desigualdade, mas sobretudo a violência, que funda a distinção entre amigo e inimigo (ao separar o *um* de o *outro*), fundar também a política?

III - A VIOLÊNCIA PODE FUNDAR UMA SOCIEDADE?

A violência é um dos temas ocultos que perpassa a psicologia social e a metapsicologia de Sigmund Freud (1856-1939). Se há duas contribuições importantes de Freud para responder à pergunta formulada são os conceitos de *narcisismo* e de *massa*. Originalmente, o narcisismo caracteriza uma fase do desenvolvimento psíquico da criança em que o ser biológico busca em seu próprio corpo a satisfação de seus desejos e a fonte de seu prazer³¹. Esse

28 Vide CASSIN, Bárbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros*. São Paulo: Ed. 34, 2019.

29 Poderia se argumentar que, talvez, a existência do inimigo possa ser exigida *fora* da *polis*, mas isso já marca uma diferença em relação à leitura ideológica que Schmitt realiza, uma vez que, para o Nazismo, o inimigo estava *dentro* da sociedade – ainda que o discurso oficial pretendesse extrusá-lo para fora da sociedade alemã. Isso, no entanto, como mostra Wilhelm Reich em *Escuta Zé Ninguém* (Lisboa: Viragem, 1974), seria impossível: a lógica do Nazismo sempre exigiria um inimigo dentro da sociedade que explicasse a opressão de suas camadas intermediárias. Os operários, tiranizados pelos membros do partido e pelas forças armadas, precisavam de alguém dentro da sociedade a quem pudessem conceber como inferiores. De qualquer modo, ainda que não possa desenvolver essa ideia aqui, o racionalismo universalizador de sua filosofia talvez indique que Aristóteles (por causa, talvez, de um pan-helenismo) nunca pensou a existência do inimigo como necessária (como parece pressupor, por exemplo, suas discussões sobre a escravidão não-necessária decorrente da guerra, no livro II da *Política*).

30 Tolerância é um termo conexo à concórdia, ainda que bem mais restrito (pois implica ausência de valores compartilhados além do próprio valor da tolerância). Sobre o conceito de tolerância, vide GALUPPO, Marcelo. Os preâmbulos das constituições e o papel da tolerância na conexão entre república e democracia. In: Alves, Adamo Dias; Bahia, Alexandre; Gomes, David F. L.; Corby, Isabela (Orgs.). *Teoria crítica da constituição: Constitucionalismo Por Vir e Democracia Sem Espera*. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022. P. 237 a 256.

31 FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. In: _____. *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos* (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras Completas, vol. 12). P. 15.

comportamento (chamado por Freud de narcisismo primário), normalmente superado pela constituição do ego, pode retornar em casos em que o objeto do amor não responde a seus investimentos do modo que o ego esperava que ocorresse. Essa forma do narcisismo é chamada de *narcisismo secundário*, “edificado sobre um narcisismo primário que foi obscurecido”³², que se manifesta, muitas vezes, como *megalomania*: “uma superestimação do poder de seus desejos e atos psíquicos, a ‘onipotência dos pensamentos’, uma crença na força mágica das palavras”³³. No narcisismo secundário, o ego tenta evitar a mudança porque ela é fonte de desprazer³⁴. E o fator de mudança é o diferente (não o desigual), entendido como negação (não como diversidade), que precisa agora ser combatido e, se possível, eliminado. O sujeito narcísico só pode amar quem é idêntico a si mesmo.

Esse mecanismo do narcisismo pode ser potencializado quando o indivíduo encontra o respaldo de uma massa. Freud entende que “uma massa (...) é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu [de seu Superego] e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu”³⁵. Por causa de seu vínculo afetivo e da inibição da inteligência de seus membros, que decorre do desejo imediato de satisfação pulsional³⁶, essa massa tende à violência, como Freud reconhece: “[A massa] produz no indivíduo uma impressão de poder ilimitado e de perigo indomável. Por um momento ela se colocou no lugar de toda a sociedade humana (...). É claramente perigoso estar em oposição à massa”³⁷.

O fator que unifica a massa pode ser também negativo: “o ódio a uma pessoa ou instituição determinada poderia ter efeito unificador e provocar ligações afetivas semelhantes à dependência positiva”³⁸. A inimizade, como oposição pulsional irracional, que desconhece o princípio da realidade, é o que constitui uma massa como, por exemplo, certos grupos políticos, cujo discurso é formador da própria identidade psíquica. Ficar atribuindo a um sujeito funções messiânicas e caudilhescas que ele claramente não possui é uma forma de crer que, ainda que por um instante, seja possível que quem o diga também compartilhe desses atributos que se atribui delirantemente ao outro.

Freud, no entanto, recusa-se a utilizar a oposição ontologizada entre amigo e inimigo para explicar esse processo. Em lugar disso, recorre à categoria

32 *Ibidem*, P. 16.

33 *Ibidem*, P. 17.

34 *Ibidem*.

35 FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas e Análise do Eu. In: _____. *Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos* (1920-1923). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 15). P. 76.

36 *Ibidem*, P. 40.

37 *Ibidem*, P. 21.

38 *Ibidem*, P. 55.

da *violência*. A violência é ubíqua na vida humana, seja por causa das agressões a que o ego está sujeito, seja por causa de sua própria pulsão de destruição. De violações sexuais a abusos de autoridade, passando pela agressão de patógenos e pela fome, a fragilidade de tudo o que é vivo torna-se um problema para o homem na medida em que ele se torna consciente de sua morte iminente.

A organização do ego e da própria sociedade mostraram-se importantes para lutar contra o poder aniquilante da própria natureza, dos outros e, em um certo sentido, do próprio ego mas, paradoxalmente, a mesma civilização que permitiu que a violência fosse contida permitiu também que ela fosse reintroduzida na vida social, como mostra o texto *Mal estar na civilização*³⁹. Essa violência, no entanto, não é mais a violência da natureza, sem lei. Não vivemos em um mundo sem violência, mas em um mundo com uma *nova* violência, socialmente controlada e legitimada. Temos agora uma violência duplamente submetida à lei, seja porque o modo como ela se insinua passa agora pela regulação do *normal*, seja porque agora ela não é mais o acaso da natureza, a ausência da lei, mas a *violação* da lei. Se na natureza não há critério que defina previamente quem deve morrer ou ter sua liberdade restringida, na sociedade a lei estabelece as hipóteses em que isso pode ocorrer, regulando sua própria aplicação e, inclusive, os meios pelos quais a violência reentra no social. Se na natureza a violência se identifica com a força bruta, entendida como o poder de um organismo de destruir outro, na sociedade a violência é, antes, a violação da lei, a quebra do contrato, a subversão dos pressupostos e princípios sob os quais a vida social é regulada. E a ruptura da lei é a ruptura da natureza civilizadora da política.

Uma vertente política brasileira, no entanto, rompendo com a civilidade e a civilização, parece ter feito da *oposição entre amigo e inimigo* e da *massa* indiferenciada os fundamentos da política. Esse estado de coisas poderia ser revertido? Talvez possamos encontrar no passado uma resposta para essa questão.

Quando pensamos em Renascimento e Humanismo, geralmente nos vem à memória a Itália. De fato, o Humanismo e sobretudo o Renascimento italianos tiveram uma originalidade, uma vanguarda e uma consistência únicas na história da Europa, por particularidades econômicas, culturais, militares e até arqueológicas da Itália⁴⁰. No entanto, o Renascimento e o Humanismo foram movimentos que se espalharam por toda Europa e tiveram desenvolvimentos autônomos em vários países, como os Países Baixos, Portugal, Inglaterra e,

39 FREUD, Sigmund. O Mal Estar na Civilização. In: _____. *O Mal Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos* (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 13 a 122. (Obras completas, vol. 18).

40 BUCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

sobretudo, a França. Se o Humanismo italiano se caracteriza por uma crença ilimitada na capacidade de a razão vencer o destino, o traço mais característico do Humanismo francês é um certo ceticismo quanto a essa pretensão aliado ao reconhecimento da diversidade de modos de existir do ser humano. Para o renascentista francês, não existe um modelo único do homem a ser seguido, e devemos duvidar de tudo e, sobretudo, de nossa própria sabedoria (ideia expressa na célebre pergunta de um desses franceses: *Que sais je?* – O que sei?).

Nenhum autor é tão representativo dessa cosmovisão quanto Michel de Montaigne (1533-1592), que teve sua vida dividida ao meio por um evento. Tal evento não foi ter herdado o título de nobreza de seu pai ou suas terras, ter se casado, ter sido prefeito de Bordeaux ou ter se tornado um autor best-seller ainda em vida, mas a morte de um amigo.

Quando jovem, Michel de Montaigne tornou-se amigo de Étienne de la Boétie (1530-1563), a quem dedica um de seus mais conhecidos ensaios: *Da Amizade*, o XXVIII do 1º livro de sua obra mais famosa, os *Ensaio*s. Sobre o amigo, falecido muito jovem, Montaigne, agora um homem na casa de seus 50 anos, nos diz:

nós nos procurávamos antes de nos termos visto, pelo que ouvíamos um acerca do outro, e nascia em nós uma afeição em verdade fora de proporções com o que nos era relatado, no que vejo como que um decreto da providência. Abraçávamo-nos pelos nossos nomes e em nosso primeiro encontro casual em Bordeaux, por ocasião de uma festa pública e em numerosa companhia, sentimo-nos tão atraídos um pelo outro, já tão próximos, já tão íntimos que desde então não se viram outros tão íntimos como nós. La Boétie escreveu em latim uma sátira que se publicou, na qual justifica e explica como nossa amizade tão repentina alcançou tão rapidamente esse grau de perfeição. Devia durar tão pouco, formara-se tão tarde (éramos ambos homens feitos e ele um pouco mais velho do que eu) que não havia tempo a perder e não podia essa amizade tomar por modelo outras amizades banais e moles que são necessariamente precedidas de frequência mais ou menos prolongada. A nossa foi única no gênero e deve-se tão-somente a si própria. Não ocorreu em consequência de um fato específico, ou de dois, de três ou de mil; a ela fomos levados por não sei que atração total, a qual, em se assenhoreando de nossas vontades, as impeliu a um impulso simultâneo e irresistível de se perderem uma na outra, de se fundirem em uma só. E digo ‘perderem-se’ porque na verdade essa associação de nossas almas se efetuou sem reserva de espécie alguma; nada tínhamos mais que nos pertencesse pessoalmente, que fosse dele ou meu⁴¹.

Quando tinha por volta de dezoito anos, em 1548, La Boétie publicou seu célebre *Discurso da servidão voluntária*, chamado por Montaigne de *Contra o Um*. O argumento de La Boétie é muito conhecido: bastaria que déssemos as costas a um tirano para que ele não tivesse nenhum poder sobre nós, bastaria

41 MONTAIGNE, Michel de. Ensaio. Trad. Sérgio Milliet. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Victor Civita, 1972 (vol. 11). P. 98.

que nos recusássemos a servi-lo para que ele deixasse de ser um tirano. A servidão, portanto, só pode ser voluntária, querida por quem serve ao tirano:

é estranho, porém possível, que dois, três, quatro não se defendam de um; poder-se-á então dizer com razão que é falta de fibra. Mas se cem, se mil aguentam um só, não se diria que não querem, que não ousam ataca-lo, e que não se trata de covardia e sim de (...) vício (...) que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa a nomear⁴².

Por que os seres humanos, e só os seres humanos, abrem mão da liberdade, esse bem tão precioso? Afinal, como lembra La Boétie, ela é o único bem de que só podemos ser privados por nossa própria vontade: educação, saúde e emprego só nos podem ser negados por alguém (uma classe, um governo, um tirano), mas isso só ocorre se voluntariamente tivermos aberto mão previamente de nossa própria liberdade, entregando-a ao tirano. A natureza, diz ele,

fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos (...). Se em todas as coisas mostrou que ela não queria tanto fazer-nos unidos mas todos uns [quer dizer, amigos que compartilham uma vida em comum, e não submetidos uns aos outros], não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia⁴³.

Mais à frente, ele afirma:

se os bichos, sempre feitos para o serviço do homem, só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário – que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente [quer dizer, em liberdade], e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?⁴⁴.

Como é possível que se escolha a servidão, contra a natureza e contra Deus?

Talvez uma resposta esteja no primeiro livro de Samuel (que não é citado por La Boétie, mas de que é impossível se esquecer quando se lê seu texto): no início, os hebreus eram governados por um sistema peculiar, o sistema dos *Juízes* (1250 a 1030 a.e.c), pessoas (e quero insistir sobre pessoas, porque havia homens juízes sobre Israel, mas também pelo menos uma mulher juíza, Débora) sábias que decidiam as disputas entre o povo e que agiam como generais em tempos de guerra. O livro de Samuel diz que os hebreus olhavam para outros

42 LA BOÉTIE, Etienne de. Discurso da Servidão Voluntária ou Contra o Um. In: _____. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. P. 13.

43 *Ibidem*, P. 17.

44 *Ibidem*, P. 19.

povos, que tinham reis, e sentiam-se apequenados por não terem reis, e pediram a Samuel que escolhesse um rei para eles. Samuel o fez, mas advertindo-os de que um rei seria sempre mau, espoliando-os de sua liberdade⁴⁵, e que o rei o faria criando *diferenças* entre aqueles que eram todos iguais, todos uns, por meio da criação de cargos de chefes (sobre mil e sobre cinquenta).

É a partir de uma perspectiva semelhante que o *Discurso* de La Boétie começa a explicar como é possível que tenhamos aberto mão de nossa liberdade: é o desejo de diferença, de exclusividade, de status⁴⁶, de ser chefe⁴⁷, é o desejo de desigualdade e de privilégios que nos leva a abrir mão da liberdade para recebermos em troca o poder sobre alguém. É quando recusamos a igualdade, que está na base da amizade, que a servidão se institui entre nós. E, porque desejam ser diferentes, não basta aos servos obedecerem ao tirano: “também é preciso agradá-lo, é preciso que se arreentem, que se atormentem, que se matem de trabalhar nos negócios dele”⁴⁸, para receberem um tratamento desigual da parte do tirano, para receberem dele um *privilégio*. Como dizia Plutarco (amado por La Boétie e Montaigne), o falso amigo, que ele chama de *bajulador*, tem por objetivo agradar a qualquer custo para receber favores, e, para isso, está disposto a abrir mão de qualquer princípio⁴⁹. O tirano precisa ser amado, e a simples manifestação de despreço já seria entendida socialmente como uma violação da lei⁵⁰. Mas “que sofrimento, que martírio (...) [é] seguir noite e dia pensando em aprazer a um e, no entanto, teme-lo mais que a [qualquer] homem

45 “Eis como governará o rei que reinará sobre vós: tomará vossos filhos para encarregá-los de seus carros e de sua cavalaria e terão de correr à frente de seu carro. Ele os tomará para fazer deles chefes de mil e chefes de cinquenta, para lavrar sua lavoura, para colher sua colheita, para fabricar suas armas e o equipamento de seus carros. Tomará vossas filhas como perfumistas, cozinheiras e padeiras. Tomará os vossos melhores campos, as vossas vinhas e os vossos olivais. Ele os tomará e os dará a seus servos. Cobrará o dízimo de vossas searas. E de vossas vinhas para dá-los aos seus eunucos e servos. Tomará vossos servos e vossas servas, os melhores de vossos jovens, e os vossos jumentos para pô-los a seu serviço. Cobrará o dízimo de vossos rebanhos. Vós mesmos, enfim, sereis seus escravos. Naquele dia gritareis por causa do rei que tiverdes escolhido, mas o SENHOR não vos responderá naquele dia’. Mas o povo não quis ouvir a voz de Samuel. ‘Não, disseram, É um rei que teremos. E seremos, também nós, como todas as nações”. (I Samuel, 8, v. 10-20).

46 BOTTON, Alain de. *Desejo de Status*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

47 REICH, Wilhelm. *Escuta, Zé Ninguém!* Lisboa: Viragem, 1974.

48 LA BOÉTIE, *Ibidem*. P. 33.

49 Plutarco nos oferece três indícios para distinguirmos os amigos dos *bajuladores*, dos falsos amigos que só se associam a nós por interesse (e enquanto perdurar o interesse): Em primeiro lugar, o bajulador muda de opinião sempre que a pessoa bajulada também muda, pois quer que esta sempre se identifique consigo; em segundo lugar, o bajulador confunde valores, chamando de *constância* a teimosia, de *prudência* o medo e assim por diante, apenas para agradar àquele que bajula; finalmente, ele sempre permite que aquele que ele bajula esteja na frente em tudo (nunca se ganhava uma partida de xadrez do rei da França durante o Antigo Regime). (PLUTARCO. Da maneira de distinguir o bajulador do amigo. In: _____. *Como tirar proveito de seus inimigos*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 39 a 45).

50 CLASTRES, Pierre. Liberdade, mau encontro, inominável. In: _____. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. P. 122.

do mundo”⁵¹: é preciso que os servos lhe devam suas vidas completamente, até o ponto em que não tenham mais vontade nem valores, sem, no entanto, poder confiar que o tirano tenha valores que possam restringir sua própria vontade. Na tirania, tudo é capricho.

Os que servem abrem mão da liberdade porque querem dominar alguém, como também mostrou Wilhelm Reich⁵². Como diz La Boétie, “são sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano, quatro ou cinco [ou seis] que lhe conservam o país inteiro. (...) Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil”⁵³. Um, para mandar sobre dois, aceita ser mandado por um; um, para aniquilar a liberdade de outro, aceita abrir mão de sua própria liberdade.

Mas aqueles que se submetem voluntariamente a tal servidão só podem fazê-lo porque avaliam mal o valor da vida dos outros, porque avaliam mal o valor da própria vida, porque avaliam mal a própria liberdade, porque avaliam mal a amizade que deveria unir um povo. Se falta algo na tirania é a *philia*. E La Boétie completa:

certamente por isso o tirano nunca é amado, nem ama: a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa: ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima; se mantém não através de benefícios como através de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento de sua integridade (...). Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça; e entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma companhia⁵⁴.

Os que pertencem a um grupo apenas de forma interesseira, enquanto lhes é conveniente, em busca de privilégios, não são amigos, mas *conspiradores* em potencial. Quando o desejo de compartilhar a vida é substituído pelo desejo de receber favores e privilégios, de ser diferente, de ser invejado pelos outros, de ser senhor, instaura-se a tirania, que destrói o espaço da política. Quando a amizade deixa de ser a busca compartilhada da vida boa e passa a ser apenas a busca pela satisfação de interesses e de prazeres, ela deixa de ser amizade, e passa a ser dissimulação, adulação, bajulação e cinismo, como pensavam Aristóteles e Plutarco, e é nessa circunstância que a violência sem lei, a violência do acaso é reintroduzida na vida social, abrindo espaço para a instrumentalização da vida humana para se pensar a própria existência apenas como a busca da satisfação

51 LA BOÉTIE, Etienne de. *Ibidem*. P. 37.

52 REICH, Wilhelm. *Escuta, Zé Ninguém!* Lisboa: Viragem, 1974. - Talvez esteja na base do Brasil atual essa lógica, de um modo como talvez nenhuma outra civilização sobre a Terra o tenha experimentado, como parece indicar Lilian Schwartz em *Sobre o Autoritarismo Brasileiro* (São Paulo: Companhia das Letras, 2019).

53 LA BOÉTIE, Etienne de. *Idem*. P. 31 a 32.

54 *Ibidem*, P. 35.

hedonística dos (mais impronunciáveis) desejos. É assim que desaparece dentre nós a civilização. É assim que desaparece dentre nós a política.

Tenho agora condição de responder à pergunta inicial deste ensaio. Existe lugar para a amizade na política? Sim, existe lugar para a amizade na política. Mas a condição para isso é que dela seja excluída a ideia de que amigos só se tornam amigos por oposição a um inimigo. Pessoas assim não seriam amigos, mas conspiradores e trãnsfugas em potencial, assim que mudassem a circunstâncias.

Pareceu-me que um evento em homenagem ao professor Marcelo Cattoni⁵⁵ necessitava do testemunho de alguém sobre o valor da amizade para a política. Não porque a teoria possa nos libertar das trevas, mas porque talvez o exemplo possa fazê-lo. Não consigo me lembrar do dia em que Marcelo Cattoni tornou-se meu amigo. Só consigo lembrar-me dele ao meu lado, desde os dias em que entrei pela primeira vez nesta faculdade, há mais de trinta anos, sempre meu amigo. A amizade, ensinou-nos Aristóteles, só existe na reciprocidade. Sei que o que sinto por ele é recíproco. Mas somos tão diferentes, como explicar que sejamos amigos? Só posso explicá-lo repetindo o que Montaigne disse de seu amigo, La Boétie:

Na amizade a que me refiro, as almas entrosam-se e se confundem em uma única alma, tão unidas uma à outra que não se distinguem, não se lhes percebendo sequer a linha de demarcação. Se insistirem para que eu diga porque o amava, sinto que não saberia expressar senão respondendo: porque era ele; porque era eu⁵⁶.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, e partindo da peça *Filoctetes*, de Sófocles, vimos que a amizade (*philia*) consiste em compartilhar a vida boa, a vida que vale à pena ser vivida, e por isso não implica consentir com todos os desejos do amigo, mas apenas com aqueles que passam pelo crivo das virtudes morais. Esse conceito de amizade, de matiz aristotélico, está no cerne de toda reflexão grega sobre a *polis* democrática, por oposição à tirania, em que o único sujeito autorizado a desejar é o tirano.

A busca em comum da vida boa (e da própria *eudaimonia*) afasta a ideia de que a política possa se fundamentar na oposição entre amigo e inimigo, como pensava Carl Schmitt. Essa oposição, baseada apenas em interesse ou no prazer (e, portanto, oposta à própria ideia de amizade), não resiste ao próprio conceito de amizade, que exige a igualdade e o respeito mútuo.

55 Este ensaio foi originalmente apresentado como conferência no seminário realizado na Faculdade de Direito da UFMG em homenagem ao professor Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, intitulado Constitucionalismo por vir e democracia sem espera – Em homenagem a Marcelo Cattoni, e ocorrido nos dias 4, 5 e 6 de outubro de 2022.

56 MONTAIGNE, Michel de. *Idem*. P. 98.

Exatamente por isso, a violência (que caracteriza a oposição entre amigo e inimigo) não pode ser tida por fundamento da política democrática. Apenas os fenômenos do narcisismo e das massas, estudados por Freud, permitem explicar como a violência, entendida como o rompimento dos acordos que estruturam o espaço público, pode se reintroduzir na esfera da política (por exemplo, sob a forma da oposição entre amigo e inimigo). É nesse sentido que uma teoria renascentista da política (expressa por Montaigne e, sobretudo La Boétie) compreende a origem da tirania no desejo de abrir mão da própria liberdade para subjugar outros seres humanos e para receber favores do tirano. O que falta à tirania é exatamente a *philia*, que caracteriza a política tal como analisada por Aristóteles.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTE. *Éthique a Nicomaque*. Tad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1994.
- ARISTOTE. *Politique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. Volume 2
- BOTTON, Alain de. *Desejo de Status*. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- BRANDÃO, Junito. *Teatro Grego: Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BUCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- CASSIN, Bárbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros*. São Paulo: Ed. 34, 2019.
- CLASTRES, Pierre. Liberdade, mau encontro, inominável. In: _____. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. P. 109 a 123.
- FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: A questão da moralidade*. Campinas, Papirus, 1992.
- FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. In: _____. *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 13 a 50 (Obras Completas, vol. 12).
- FREUD, Sigmund. O Mal Estar na Civilização. In: _____. *O Mal Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 13 a 122. (Obras completas, vol. 18).
- FREUD, Sigmund. Psicologia das Massas e Análise do Eu. In: _____. *Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 13 a 113.

GALUPPO, Marcelo. Os preâmbulos das constituições e o papel da tolerância na conexão entre república e democracia. In: Alves, Adamo Dias; Bahia, Alexandre; Gomes, David F. L.; Corby, Isabela (Orgs.). *Teoria crítica da constituição: Constitucionalismo Por Vir e Democracia Sem Espera*. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022. P. 237 a 256.

HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KOHLBERG, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclé Brouwer, 1992.

KNOX, Bernard M. W. *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*. Pasadena: University of California, 1983.

LA BOÉTIE, Etienne de. Discurso da Servidão Voluntária ou Contra o Um. In: _____. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. P. 11 a 37.

MATOS, Olgária Chain Feres. Ethos e amizade: a morada do homem. In: _____. DOMINGUES, Ivan (org.). *Conhecimento e transdisciplinaridade*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. P. 59 a 72.

MONTAIGNE, Michel de. Ensaios. Trad. Sérgio Milliet. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Victor Civita, 1972 (vol. 11)

PLUTARCO. Da maneira de distinguir o bajulador do amigo. In: _____. *Como tirar proveito de seus inimigos*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REICH, Wilhelm. *Escuta, Zé Ninguém!* Lisboa: Viragem, 1974.

SAMUEL (I Livro). In: *BÍBLIA: Tradução ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994. P. 401 a 450.

SCHMITT, Carl. O conceito do político. In: _____. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHWARTZ, Lilian. *Sobre o Autoritarismo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Matheus Barros da. Polis, selvageria e política em Filoctetes de Sófocles. *Aedos*, v. 6, n. 15, p. 89 a 114. jul./dez. de 2014. Acesso em 01 de outubro de 2022. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/47007>.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. 4 ed. Trad. José Ribeiro Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2007.

Recebido em: 08/06/2023

Aprovado em: 01/02/2024