

## REFLEXÕES SOBRE A INSURGÊNCIA DA CATEGORIA DE INIMIGO OBJETIVO SEGUNDO ARENDT

Lucas Rocha Faustino<sup>1</sup>

**Resumo:** Apesar das diferenças que o conceito de amizade teve na tradição Ocidental, as definições de amizade apresentadas por Platão e Aristóteles são o pano de fundo a partir do qual as subsequentes análises do conceito de amizade foram compreendidas no Ocidente. Nesse sentido, nossos objetivos no presente artigo são: investigar como a amizade surge como um tópico para esses filósofos, mostrar que o enlace amistoso é consequência do modo humano de existir e esboçar o conceito de “inimigo objetivo”, em *Origens do Totalitarismo* de Hannah Arendt, como uma completa perversão do conceito de enlace amistoso na tradição Ocidental.

**Palavras-chave:** amizade, inimigo objetivo, *práxis*.

**Abstract:** Despite the differences that the concept of friendship had in Western tradition, friendship definitions presented by Plato and Aristotle are the backdrop against which subsequent treatments of the concept of friendship were understood in the Western. In this regard, our aim in the present article are to investigate how friendship emerges as a topic for these philosophers, to show that friendly bound is a result of human mode of existence, and to outline the concept of “objective enemy”, in *The Origins of Totalitarianism* by Hannah Arendt, as a complete perversion of the concept of friendly bound in the Western tradition.

**Keywords:** friendship, objective enemy, *praxis*.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFC. Professor da Universidade Estadual do Piauí - UESPI

## 1 – As Origens da Categoria de Amigo na Tradição Ocidental

A consolidação filosófica da experiência de amizade no Ocidente se funda de modo explícito a partir dos trabalhos de Platão e Aristóteles. Isto não significa que as alterações históricas que ocorreram ao longo dos séculos que nos separam deles, não sejam importantes para a devida compreensão da experiência de amizade em cada época específica. Não as desprezamos,<sup>2</sup> porém, para o presente artigo, é fundamental reconhecer que há “traços constantes” na identificação de um laço de amizade ou não com outros indivíduos que foram sintetizados teoricamente nos trabalhos desses dois filósofos. Ou melhor, entendemos que a “formatação” da experiência de amizade implementada por Platão e Aristóteles tem algo para nos dizer sobre nossa própria concepção de amigo ou inimigo e principalmente para a devida compreensão da categoria de “inimigo objetivo” em Hannah Arendt.

Ora, esses “traços constantes” na definição da experiência de amizade identificados por Platão e Aristóteles, ressaltam que o enlace amistoso se mostra como “um vínculo mutuamente íntimo, leal e amoroso entre duas ou algumas pessoas, que não se origina da associação a um grupo normalmente marcado pela solidariedade nativa, como a família, tribo ou laços semelhantes” (KONSTAN, 2004, p. 1). Nesse sentido, a amizade é compreendida como uma relação independente de uma conexão formal anterior à ocorrência do enlace amistoso, como o parentesco ou a etnia, sendo uma relação adquirida e fruto da “inter-ação” específica de determinados indivíduos.

Assim, vale ressaltar alguns pontos que são tradicionalmente fundamentais no reconhecimento da amizade ou não entre dois ou mais indivíduos:

1. A relação de amizade é vinculada diretamente ao modo de ser do homem;
2. A atribuição amizade ou não é a consequência de um determinado ato realizado entre uma ou mais pessoas;
3. A amizade depende do reconhecimento de desejos, anseios e interesses comuns àqueles que se relacionam;
4. A amizade exige a reciprocidade das intenções daqueles que estão na relação;
5. A amizade não é algo “objetivo”, mas é um evento que ocorre entre duas ou mais

---

<sup>2</sup> Apesar de ser trivial, basta lembrar que tanto Platão quanto Aristóteles, não utilizavam o termo amigo, mas seus correlatos gregos *filii/a*, *fi/loj*, *fi/lein*, etc. Somos conscientes das dificuldades que a extensividade das relações cobertas pelo termo *filii/a* trazem para sua tradução em línguas modernas, mas procederemos assim por uma questão de economia e por entendermos que este procedimento não apresenta nenhum demérito para a compreensão do termo *filii/a*. Quando necessário, para evitarmos confusões conceituais, apresentaremos entre *colchetes* – [ ] – os termos em grego que estamos utilizando. Sobre a extensividade semântica do termo *filii/a* e as dificuldades de tradução deste e seus correlatos para as línguas modernas cf. KONSTAN, 2005; PRICE, 1989; COOPER, 1980; STERN-GILLET and GUTLER, 2014.

pessoas e depende da livre atuação delas.

6. A amizade tem a potência de estabelecer o “entre-os-homens” dentro dos homens.

O ponto (1) nos indica que as condições básicas para a possibilidade da efetivação da amizade no mundo são: (a) os homens são seres conscientes, finitos e, por isso, não são autossuficientes por si; (b) os homens coexistem no mesmo espaço e, por isso, desejam os mesmos objetos; (c) a coexistência humana possibilita a percepção de um espaço entre-os-homens e da pluralidade de interesses humanos; (d) a amizade surge no entre-os-homens e nos homens e se estabelece como relação.

Segundo Platão, no *Lysis*, aproximamo-nos dos outros tendo em vista a nossa impossibilidade de superar, por nós mesmos, o mal e as insurgências da necessidade, como o paciente que procura o médico por causa de suas doenças. Assim, os outros são como uma espécie de remédio para nossas limitações existenciais e meio para facilitar a aquisição de nossa autossuficiência.<sup>3</sup> Como nos escreve Platão no *Lysis*:

– [...] por causa do mal e do inimigo, o que não é bom nem mau torna-se amigo do bom, em vista o bem e do amigo.

– Parece que sim.

– Em suma: é em vista do amigo que o amigo é amigo do amigo, e por causa da presença do inimigo (PLATÃO, *Lysis*, 219b1)<sup>4</sup>.

Deste modo, o amigo, segundo Platão, é identificado com aquilo que é bom, e o bom, por sua vez, é o que é suficiente [ικανός] em si mesmo e que guia o desejo humano à sua posse, pois torna a vida humana também suficiente. Porém, como a situação ontológica do homem é marcada por uma existência corporal finita, por si mesma ela é insuficiente, posto que está adstrita às limitações naturais e a satisfação da necessidade. Por isso, o ser humano

---

<sup>3</sup> A interpretação de que Platão/Sócrates defenderia um uso instrumental da amizade não é unânime entre os comentadores de tal diálogo. De maneiras distintas, VLASTOS, 1973, p. 6-11; VERSENYI, 1975, p. 185-198; BOLOTIN, 1977, p. 176-177, argumentam que a conclusão positiva sobre a compreensão de *Lysis* acerca do conteúdo de amizade seria: aproximamo-nos dos outros tendo em vista nossa impossibilidade de superarmos por nós mesmos o mal e as insurgências da necessidade, como o paciente que procura o médico por causa de suas doenças; os outros são uma espécie de remédio para nossas limitações existenciais e meio para facilitar a aquisição de nossa felicidade. Porém, contrária a tal argumentação GADAMER, 1980, p. 1-20; NICHOLS, 2009, p. 185-190; HETHERINGTON, 2009, defendem, de formas distintas, o argumento de que, em *Lysis*, na verdadeira amizade podemos amar [φι/λεῖν] os outros por eles mesmos, sem que sejamos unicamente dirigidos por necessidades pessoais. Frente a tal polarização interpretativa, concordamos com os argumentos expostos por Bolotin, para quem, pelo menos no *Lysis*, a amizade seria uma espécie de remédio que deve ser ministrado de acordo com as dificuldades que a necessidade nos apresenta ou com nosso esforço pessoal para atingirmos a felicidade, e nos filiamos ao grupo dos primeiros intérpretes, compreendendo que, pelo menos no *Lysis*, não há ainda, por parte de Platão, a superação da instrumentalidade das relações humanas.

<sup>4</sup> "Τὸ οὐτε κακὸν οὐτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου.

Φαίνεται.

"Ἐνεκα ἄρα τοῦ φίλου <τοῦ φίλου> τὸ φίλον φίλον διὰ τὸ ἐχθρὸν." (PLATÃO, *Lysis*, 219b1).

sempre terá que aproximar-se daquilo que é amigo, o bem, a fim de tornar-se o mais autossuficiente possível. Porém, esta aproximação é sempre limitada e incerta, já que ontologicamente é impossível aos homens, por si mesmos, a plena satisfação de suas necessidades. Logo, devido ao seu modo de existir e por causa do desejo do bem, que os homens aproximam-se do que é amigo – coisas que são extremamente fundamentais para a obtenção da autossuficiência.

A partir disso, temos como consequência o ponto (2), pois qualquer ato realizado por um indivíduo, no intuito da posse do bem e de sua autossuficiência, tem resultados diretos tanto no mundo comum aos demais homens, quanto para o próprio indivíduo que agiu. O desejo do bem e qualquer ação em direção à sua posse levam à percepção da partilha de um mundo comum com outros homens. Isto se dá, através da compreensão tanto da finitude dos objetos que coexistem conosco, quanto da percepção que indivíduos diferentes podem desejar os mesmos objetos e do entendimento que a ação em conjunto com outros é mais fácil e deleitável do que o esforço solitário.

Portanto, a partir do *Lysis* de Platão, podemos concluir que por não bastarmos a nós mesmos, somos “obrigados” a afirmar acordos com outros homens e a atuar com eles. Isto, por sua vez, permite que através da atuação em conjunto com outros um determinado indivíduo se torne sujeito de uma história, que é a sua, e esteja sujeito à história que seus feitos criam, possibilitando assim que outros possam posicionar-se diante daquilo que foi por ele realizado. Nesse sentido, a amizade surge da ação inerente a cada indivíduo na convivência entre diferentes, que se organizam para certas coisas comuns, essências num caos absoluto de interesses plurais.

Similar a Platão, Aristóteles vincula a amizade com o modo específico de ser do homem e com as consequências das ações realizadas por um ou mais indivíduos. Porém, entendemos que há por parte do Estagirita o aprofundamento na correlação da experiência da amizade tanto com o modo de existir do homem, quanto com a possibilidade do desejo do bem do outro pelo outro. Observamos isso, nos três postulados básicos que definem, segundo Aristóteles, uma relação entre duas pessoas como amizade e que integram os pontos (3) e (4) supracitados: primeiro, “é necessário, diz-se, **desejar o bem dos amigos no interesse deles próprios**” [tw~| de\ filw~| fasi\ dei~n bou/lesqai ta0gaqa\ e0kei/nou e#neka] segundo, o **desejo do bem do outro por ele próprio deve ser recíproco** [a0ntipeponqo/sin] entre os que se encontram em relação de amizade, pois, senão será uma relação somente de benevolência [eu1noia]; terceiro, o **desejo do bem do**

**outro por ele próprio** deve ser mutuamente conhecido pelos amigos (ARISTÓTELES, *Éthica Nichomaquéia*, VIII, 2, 1155b 20-1156a5).

O argumento da “fundamentação” da experiência da amizade em Aristóteles pode ser resumido nas seguintes proposições: a vida dos animais é determinada pela potência de percepção sensível [duna/mei ai0sqh/sewj] (ARISTÓTELES, *Éthica Nichomaquéia*, IX, 9, 1170a15);<sup>5</sup> há uma equivalência entre ser e viver, entre sentir-se existir e sentir-se viver,<sup>6</sup> pois a vida do homem é compreendida como atividade [e0ne/rgeia] de sua potência, ou seja, perceber sensivelmente [ai!sqesi j], enquanto pertencente ao gênero animal, e pensar [noei~n] enquanto pertencente ao gênero humano (ARISTÓTELES, *Éthica Nichomaquéia*, IX, 9, 1170a15);<sup>7</sup> onde quer que exista percepção sensível, existe prazer e dor;<sup>8</sup> no caso do homem feliz, viver e existir se atualiza através da atividade de pensar e perceber aquilo que lhe é especificamente potente, ou seja, o que é bom em si (EN 1170b5); ao perceber e pensar sobre o que é bom em si, o homem sente um bom deleite (ARISTÓTELES, *Éthica Nichomaquéia*, IX, 9, 1170b5); na medida em que o homem feliz percebe que o que é bom em si efetiva-se em sua existência, sua percepção transforma-se em um “com-sentir” [sunaisqane/sqai] sua existência como boa em si mesma; o homem bom está disposto a ter bons amigos – para além do fato de contemplarmos melhor os outros e suas ações do que as nossas, e, assim, por meio dos amigos percebemos melhor o que há de bom em nós mesmos (ARISTÓTELES, *Éthica Nichomaquéia*, IX, 9, 1170b5-15) –, pois ao percebê-los como um outro de si mesmo [e3teroj au0to/j] e a bondade que há neles como a bondade que há em si, “com-sente” com o amigo o que há de bom em ambos.

Logo, pode-se concluir, a partir da argumentação de Aristóteles, que a percepção da própria existência como agradável, para o homem bom, é atravessada por um “com-sentir” que a desloca e deporta para dentro do deste o prazer da existência do outro mesmo, o amigo. Possibilitando que a percepção do outro se dê através da percepção de si mesmo e, assim, ocorra uma “des-subjetivação” no coração mais profundo da própria percepção e do deleite se sentir como um bom homem.<sup>9</sup> Logo, entendemos, com o ponto (6), que a amizade tem a potência de apresentar para aquilo que está dentro do homem, o mundo que se funda fora dela, entre-os-homens.

Contudo, apesar de fundamentar a partir de nossa condição existencial uma disposição natural para termos amigos, Aristóteles em momento algum está indicando que esta sua ocorrência se dá de modo “genético”. Pelo contrário, a amizade se mostra como natural ao homem na medida em que é compreendida por Aristóteles como uma potência própria ao seu modo de ser. Porém, já que a entende como uma das excelências [a0retai/j] especificamente humanas, é, por isso, uma potência que se

---

<sup>5</sup> Cf. *De Ani.* 413b1; *Seg. Ana.* II 99 b 35.

<sup>6</sup> Cf. *De Ani.* 415b13.

<sup>7</sup> Cf. *De Ani.* 413b1; *Seg. Ana.*, II, 19.

<sup>8</sup> Cf. *De Ani.* 415b20.

<sup>9</sup> Sobre essa interpretação da amizade como “com-sentir” cf. AGAMBEM, 2009, p. 79-92.

vincula diretamente com a *práxis* humana e exige uma atividade específica para atualizar-se. Como toda e qualquer *práxis* humana, exige a livre eleição [proai/resij] ou o desejo [oore/cij], não há, por parte de Aristóteles, a defesa de um impulso natural no homem que o leva a ter amigos independente de sua vontade. Logo, sua efetivação depende diretamente da realização espontânea de ações recíprocas entre dois ou mais indivíduos e, nesse sentido, daquilo que há “entre-os-homens”.

Portanto, entendemos que o que é mais fundamental na definição da “natureza” da experiência da amizade segundo Platão e, principalmente, Aristóteles, é que ela surge diretamente do fato de que os homens, devido às condições em que sua existência lhes foi dada aqui na Terra, são seres que necessitam agir em conjunto com outros indivíduos e que a possibilidade da obtenção da autonomia humana depende diretamente dessa ação.

Ora, o que é absurdo e novo nos movimentos de dominação totalitária, é que, pela primeira vez na história, não somente pretendeu-se, mas levou-se a cabo, uma série de implementos que tinham por finalidade anular a espontaneidade da ação humana, através da completa anulação da relação entre as ações humanas, suas consequências e a história que elas geram. O que há de mais assustador no surgimento dos Estados Totalitários, que eles apresentaram uma forma de governo que prescindiu de qualquer “estrutura política”, pois anulou metodologicamente a fundação de um espaço “entre-os-homens” – extinguindo, com isso, a possibilidade da percepção de uma pluralidade de interesses humanos –, como sistematicamente reduziu toda ação humana a um feixe de reações objetivamente previsíveis.

Consequentemente, isso abriu espaço para a perversão das condições que fundamentam a disposição humana para a ação e para a amizade. Assim, podemos constatar juntamente com Arendt que o estabelecimento da categoria de inimigo objetivo inaugura a distorção dos elementos tradicionais constitutivos da amizade no Ocidente. Principalmente por institucionalizar o vazio de vida comum como princípio de organização social e elevar a categoria de “inimigo”, que tradicionalmente se apresentou como modelo de “não-relação”, e assumi-la como modelo de relação.

## **2 – A Insurgência da Categoria de Inimigo Objetivo**

Segundo Hannah Arendt, “sempre que galgou poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições legais e políticas” (ARENDR, 2011, p. 512). Ora, a categoria de “inimigo objetivo” se evidencia como uma dessas instituições novas que, segundo nossa autora, apesar de ser utilizada inicialmente para fins propagandísticos, se revela como um dispositivo de domínio extremamente eficiente na fundação de um mundo totalitário, pois possibilita o esvaziamento tanto do mundo político

como da intimidade e da interioridade dos seres humanos; deixando atrás de si cascas ocas após o seu surgimento.

Se, como Arendt nos indica, a finalidade de um Estado Totalitário é a eliminação de qualquer perspectiva da realidade que seja contrária àquilo que é previsto pela sua ideologia e, com isso, reduzir toda a pluralidade de perspectivas narrativas sobre o real a uma única narrativa total que se pretende absoluta; seus esforços se voltam para a eliminação de qualquer tipo de ponto de vista diferente daquele pregado pelo próprio Estado e a redução de toda e qualquer pluralidade da ação e do discurso humano à mesma identidade de reações.

Frente a isso, iniciado os primeiros implementos para a efetivação das premissas ideológicas que servem de base para a realidade totalitária, há um esforço imenso, por parte dos sistemas totalitários, em anular qualquer força que seja contrária ao espraiamento da ideologia e que apresentem um risco possível para a sustentação de sua coerência de sua ficção como realidade. Como nos escreve Arendt:

Nas mãos de uma ideologia a lógica dialética, com o seu processo de ir da tese, através da antítese, para a síntese, que por sua vez se torna a tese do próximo movimento dialético, não difere em princípio; a primeira tese passa a ser a premissa, e a sua vantagem para a explicação ideológica é que esse expediente dialético pode fazer desaparecer as contradições factuais, explicando-as como estágios de um só movimento coerente e idêntico (ARENDR, 2011, p. 521).

Nesse sentido, se a finalidade dos Governos Totalitários é eliminar toda e qualquer resistência que faça frente à realidade criada por eles, é “logicamente” óbvio, a fim de manter a coerência de que a realidade totalitária não é uma ilusão, que se expurgue não somente qualquer resistência política contra esta realidade, mas principalmente que se apague aquilo que nos homens pode levá-los a agir a qualquer instante de forma diferente, imprevisível e contrária ao que lhes é prescrito como reação óbvia. Portanto, é necessário que se embargue qualquer espontaneidade nos homens que lhes possibilite que a qualquer hora possam pensar por si mesmos. Como nos escreve Duarte:

[...] o que distingue o terror totalitário de todas as formas precedentes de ditaduras e tiranias é o fato de que ele não se contenta com a eliminação de toda oposição interna possível, mas atinge seu verdadeiro propósito apenas quando toda resistência já se viu dizimada. Não basta ao terror totalitário esvaziar a esfera pública de toda interferência política que lhe faça oposição. Porque se exige a lealdade total de cada um, o totalitarismo visa também assenhorear-se da totalidade do tecido social, invadindo e destruindo o âmbito das relações privadas e o caráter autônomo de quaisquer atividades que se deem aí (DUARTE, 2000, p. 54).

Portanto, não basta somente expurgar a condição da ação política, mas um governo torna-se efetivamente totalitário quando seus dispositivos de domínio visam o controle de toda e qualquer espontaneidade dos indivíduos em todos os âmbitos da existência humana: quer seja nas suas relações com os outros, na esfera pública ou privada, quer seja na própria relação consigo.

Assim, se por um lado a apropriação dos “ódios” pré-concebidos de uma sociedade em relação a um grupo ou etnia específico e a identificação destes como “inimigos nacionais” é uma prática política comum dos Estados Modernos largamente utilizadas como propaganda e meio de legitimação de suas ações políticas. Por outro lado, diferente dos dispositivos de propagandas nos Estados Modernos comuns, que têm a finalidade somente de persuasão das massas, “o verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a organização – o ‘acumulo da força sem a posse dos meios de violência’” (ARENDDT, 2011, p. 411).

Ora, o uso da figura do inimigo por parte dos Estados Totalitários tem a função instrumental de auxiliar a fundação desses em um mundo não totalitário, pois, entendendo estes Estados como um modo de governo diretamente ligado ao surgimento de uma sociedade de indivíduos massificados, o estabelecimento do inimigo tem a capacidade de colimar os sentimentos diversos existentes em uma única corrente de “ódio e medo” que dão às massas uma realidade palpável e a força de pertencer a uma “organização viva”. (ARENDDT, 2011, p. 411).

Todavia, o uso do “inimigo objetivo” não se limita à finalidade instrumental de cunho propagandístico. Os dispositivos de domínio dos Estados Totalitários mostram seu lado mais perverso, quando estes se encontram plenamente estabelecidos e não há mais qualquer resistência política viva que apresente algum risco palpável para eles. A partir disso, a permanência do uso do “inimigo” e do “terror” deixa de ter qualquer finalidade utilitarista – onde o fim justifica a realização do meio –, e passa a operar segundo princípios niilistas – onde não há mais fins e os meios, não precisando de justificativa para existir, existem por si mesmos.

Logo, quebra-se com o reino que estabelece que para execução de uma dada finalidade, tudo é permitido, e instaura-se um plano de atividade onde tudo é possível, pois não há mais fins que barre a execução dos meios. Passado o terror inicial dos primeiros expurgos, há o alargamento da categoria dos indesejados para todo e qualquer indivíduo que esteja vivendo dentro do território totalitário através da institucionalização da categoria de

inimigo possível e, por conseguinte, a utilização dos dispositivos de terror em qualquer cidadão. Como ela mesma nos indica:

Nas condições do regime totalitário a categoria dos suspeitos compreende toda a população; todo pensamento que se desvia da linha oficialmente prescrita e permanentemente mutável já é suspeito, não importa o campo de atividade humana em que ocorra. Simplesmente em virtude da sua capacidade de pensar, os seres humanos são suspeitos por definição, e essa suspeita não pode ser evitada pela conduta exemplar, pois a capacidade humana de pensar é também a capacidade humana de mudar de ideia (ARENDDT, 2011, p. 481).

Essas palavras de Arendt nos indicam que somente após a eliminação dos primeiros “inimigos” é que o Estado Totalitário passa a operar segundo uma lógica inteiramente estranha. O que doa sentido, se é possível pensar nisso, para o avanço do terror totalitário contra a massa de indivíduos inteiramente inocentes é sua atuação segundo o princípio niilista do “tudo é possível”. Visto que é possível que qualquer um, por sua possível capacidade de pensar e mudar de ideias, perceber as falhas na tessitura do estabelecimento da ficção totalitária como realidade, então é necessário que a categoria de inimigo seja ampla o suficiente para acolher qualquer indivíduo na qualidade de e que se prepare os mesmos para aceitarem um tal fato.

Ora, segundo Arendt, o estabelecimento da categoria de “inimigo objetivo” é muito mais importante para o funcionamento da estrutura totalitária, do que a definição daqueles que pertencem a esta categoria. Isso se comprova no fato de que se na Alemanha nazista ou na URSS o inimigo objetivo se resumisse a uma mera questão de ódio aos judeus ou aos descendentes das antigas classes governantes, bastava que os Governos Totalitários desses Estados praticassem um grande crime e eliminassem aqueles que pertencessem a essas categorias, para que voltassem às regras normais de vida e de governo.

Porém, o que Arendt constata foi que ocorreu precisamente o oposto. A categoria de inimigo objetivo não só sobreviveu à execução em massa daqueles primeiros ideologicamente determinados como inimigos, mas, após a eliminação destes, observou-se um alargamento dessa categoria na medida em que novas classes de indivíduos foram objetivamente determinadas para serem exterminadas em um processo cíclico infundável. Como ela nos escreve:

[...] os nazistas, prevendo o fim do extermínio dos judeus, já haviam tomado as providências preliminares para a liquidação do povo polonês, enquanto Hitler chegou a planejar a dizimação de certas categorias de alemães; os

bolchevistas, tendo começado com os descendentes das antigas classes governamentais, dirigiram todo o seu terror contra os *kulaks* (no começo da década de 30), os tártaros e os alemães do Volga (durante a Segunda Guerra), os antigos prisioneiros de guerra e unidades das forças de ocupação do Exército Vermelho (depois da guerra), e finalmente a população judaica tachada de cosmopolita (depois do estabelecimento de um Estado judaico) (ARENDR, 2011, p. 474,475).

Assim, a sobrevivência da categoria de inimigo objetivo, depois da eliminação dos primeiros ideologicamente determinados para o extermínio, evidencia a irrelevância da ação humana e a institucionalização da despersonalização da ação por parte de tais governos. Pois qualquer um dos “cidadãos” de tais Estados, independente de suas ações subjetivas, poderia ser enquadrado como inimigo de forma objetiva simplesmente pelo fato de existir, de estar vivo.

Entendemos, assim, juntamente com Arendt, que os Estados Totalitários institucionalizaram uma experiência que já era comum numa sociedade de indivíduos massificados: o fato de que a ação destes era completamente irrelevante e, por isso, não precisava de qualquer finalidade para ser executada. O que os sistemas totalitários “descobriram” é que “a principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (ARENDR, 2011, p. 367) e seu maior desejo é sair do desamparo de sua existência e pertencer a alguma coisa que desse sentido à sua vida e alguma representação política.

Para o homem massificado a experiência de isolamento e de que sua atuação prescindia de qualquer finalidade já era comum. A novidade dos Estados Totalitários foi precisamente organizar estas experiências em um governo coerente. Coordenando principalmente a massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos, que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que as esperanças políticas do passado eram vãs, a partir da égide do medo e do ódio contra inimigos que não eram reconhecidos por práticas subjetivas, pois estas ainda são coordenadas segundo o modelo “fins-meios-consequências”, mas a partir de critérios inteiramente objetivos e niilistas.

Ora, é a partir da organização dessa massa de homens insatisfeitos, desesperados e isolados que os Governos Totalitários ganham fôlego não somente para desatar os laços de amizade e cumplicidade na realização de uma obra comum que se firma no âmbito público, mas também esvaziar as relações íntimas dos indivíduos, tornando cada um não somente um agente secreto a favor do Estado, mas também um possível suspeito. Como simplesmente não é possível ter acesso ao que se passa na mente de outra pessoa e, por isso, conhecer, fora de

qualquer dúvida, seus conteúdos; é impossível afastar a suspeita no trato com os outros, quando existem interesses e valores comuns ou quando não existe a previsibilidade de interesses pessoais com valores sociais. A partir disso, “*A suspeita mútua, portanto, impregna todas as relações sociais nos países totalitários e cria uma atmosfera geral mesmo fora do campo de ação especial da polícia secreta*” (ARENDDT, 2011, p.481).

Logo, a constante situação de suspeitas mútuas leva ao fim da possibilidade tanto da identificação de interesses comuns aos indivíduos, quanto da reciprocidade no trato com os mesmos, quanto a corrupção das relações íntimas – a impossibilidade de solidarizar-se com os outros, as suspeitas mútuas entre os indivíduos e a suspeita de si mesmo. Eleva-se com isso a *provocação* ao patamar de método para se lidar uns com os outros e que deve ser seguido por todos:

Num sistema de espionagem ubíqua, onde todos podem ser agentes policiais e onde cada indivíduo se sente sob constante vigilância; e, além disso, em circunstâncias nas quais as carreiras pessoais são extremamente inseguras e onde as mais espetaculares ascensões e quedas são ocorrência de todos os dias, cada palavra se torna equívoca e sujeita a ‘interpretações’ retrospectivas (ARENDDT, 2011, p. 481).

Arendt, desse modo, aponta que a sociedade totalitária em si impossibilita que um indivíduo possa ser leal tanto a outros, quanto a si mesmo. Dado que todo indivíduo é um suspeito e diante da limitação física da polícia secreta, pois é impossível destacar um agente para espionar cada cidadão vinte quatro horas por dia, os Estados Totalitários expandem a função de polícia secreta para toda a população. Tornando, assim, todos em agentes duplos dispostos a se sacrificarem e a todos os outros mediante a garantia da objetividade da realidade ideológica. O mais estranho é que de um modo geral os homens massificados estão dispostos a pagar o preço de uma vida curta pela nobre existência de alguns anos no topo da estrutura social. Como se a pertença a alguma organização social ou política, independente das práticas e finalidades que esta exige de seus “agremiados”, valesse mais do que uma vida inteiramente isolada e anômica. Mesmo que a pertença esse tipo de organização leve não só a extinção de outros seres humanos, mas à sua própria extinção. Como nos escreve Arendt: “todo indivíduo de alguma importância deve toda a sua existência ao interesse político do regime; e, quando essa identidade factual se rompe e o próximo expurgo o elimina do cargo, o regime cuida para que ele desapareça do mundo dos vivos” (ARENDDT, 2011, p. 481).

Assim sendo, somente nos últimos estágios de dominação total, quando não existe

mais preocupação de manter a propaganda como forma de justificativa, é que os Governos Totalitários mostram a sua faceta mais cruel. Ora, o que observamos juntamente com Arendt, é que em seus estágios finais, os sistemas totalitários efetivam a eliminação de qualquer convicção como um motivo para ação. A permanência da categoria de inimigo objetivo, após os primeiros expurgos, não tem o objetivo de insuflar convicções e a solidariedade mútua de homens isolados, mas destruir a capacidade de adquiri-las (ARENDR, 2011, p. 520). Desvincula-se a relação de criminoso possível com qualquer ato que um indivíduo subjetivamente venha a realizar ou tenha realizado e a categoria de inimigo objetivo abarcar qualquer um sob o inteiro acaso e sem qualquer declaração ou processo jurídico, possibilitando que qualquer um esteja pronto para assumir o papel de “indesejável”.

Arendt escreve a esse respeito que:

Essa nova categoria de ‘indesejáveis’ pode constituir, como no caso dos nazistas, em doentes mentais portadores de moléstias do pulmão ou do coração, ou, na União Soviética, daqueles que simplesmente foram incluídos naquela porcentagem, variável de uma província para outra, cuja deportação foi decretada (ARENDR, 2011, p. 482).

A arbitrariedade que impera na escolha das novas vítimas após a consolidação dos Governos Totalitários, revela que todo esforço presente na dominação total, bem como a abrangência da categoria de inimigo objetivo para toda sociedade, tem por finalidade apagar qualquer expressão solidariedade ou espontaneidade humana. Esta finalidade concretiza precisamente a negação de qualquer disposição, quer seja psicológica, íntima, física, social ou política, para a resistência, bem como a eliminação de qualquer espacialidade mundana comum aos homens.

As suspeitas mútuas, de modo mais efetivo que qualquer dispositivo do terror, repressão ou tortura, têm a terrível capacidade de eliminar a possibilidade da identificação de um mundo comum onde os indivíduos podem ter contatos entre si. Elas interditam que a percepção humana funde um senso-comum que capte os objetos exteriores a nós e nós mesmos como existindo em um mundo compartilhado por todos. Nesse sentido, elas auxiliam no processo de destruição da possibilidade de reconhecimento de um mundo que segue regras diferentes das impostas pelos governos totalitários. Até mesmo a lembrança espontânea de que um dia se ocupou algum lugar no mundo anterior a fundação do Estado Totalitário é apagada.

Deste modo, com a abolição da possibilidade de percepção de um mundo “com-

partilhado” por homens, segue a destruição de qualquer possibilidade de diferenciação entre os indivíduos: até mesmo a diferença entre vítima e carrasco é destruída. Arendt denuncia que o anseio de pertencer a uma “organização viva” por parte dos indivíduos massificados é apropriado pelos Estados Totalitários através do sistemático envolvimento de toda sociedade nas maquinações e crimes cometidos por estes: “cada pessoa que tenha uma ocupação se torna cúmplice consciente dos crimes dos governos e seu beneficiário, voluntário ou não, com o resultado de que, quanto mais sensível for o indivíduo, mais ardentemente defenderá o regime” (ARENDR, 2011, 482).

Logo, findada a possibilidade de diferenciação também se oblitera a possibilidade de individualização humana. Ambas são geradas a partir do reconhecimento de que existem outros indivíduos no mundo que agem em conjunto, mas de modo diferente, e dependentes de um espaço de relações intersubjetivas que possam vir a efetivá-las, garantido que um homem revele-se como um ser único, como uma *persona*, como um alguém.

Todavia, não somente a possibilidade de fundação de um mundo entre-os-homens é destruída, mas também relações familiares, associações econômicas, amizades íntimas, relações sexuais etc., que não estejam sob o olhar vigilante do domínio total precisam ser esquecidas. Todos são inteiramente suspeitos, da mesma forma com que a desconfiança impera de forma absoluta sobre qualquer um, visto que todos podem atingir o patamar de “indigno de viver” ou “classe agonizante”, pelo simples fato de existir. Escreve Arendt:

[...] nas condições do terror total, nem mesmo o medo pode aconselhar a conduta do cidadão, porque o terror escolhe suas vítimas independente de ação ou pensamentos individuais, unicamente segundo a necessidade objetiva do processo natural ou histórico (ARENDR, 2011, p. 520,521).

Logo, toda relação intersubjetiva é supérflua, da mesma forma com que são descartáveis os seres humanos que as efetivam, tudo e todos passam a ser compreendidos como suspeitos, independente de seus atos. O pior crime seria qualquer expressão de espontaneidade e autonomia de ações e pensamentos diante do processo que sustenta a dominação total, onde todo indivíduo pertencente à sociedade totalitária é um braço da polícia secreta, um agente duplo que vigia seus vizinhos, amigos, pais, filhos e a si mesmo.

Sobre isso, escreve Arendt:

Nos países totalitários, todos os locais de detenção administrados pela polícia constituem verdadeiros poços de esquecimento onde as pessoas caem por acidente, sem deixar atrás de si os vestígios tão naturais de uma

existência anterior como um cadáver ou uma sepultura. Comparado a essa novíssima invenção de se fazer desaparecer até o rosto das pessoas, o antiquado método do homicídio, seja político ou criminoso, é realmente ineficaz. O assassino deixa atrás de si um cadáver e, embora tente apagar os traços de sua própria identidade, não pode apagar da memória dos que ficaram vivos a identidade da vítima. A operação da polícia secreta, ao contrário, faz com que a vítima simplesmente jamais tenha existido (ARENDR, 2011, p. 485).

### 3 – Conclusão

A postulação da categoria de "inimigo objeto" quebra tanto com a capacidade humana de vincular-se e solidarizar-se com outros homens, quanto com a possibilidade de reconhecimento de si mesmo. Há, pois, uma subversão das teses apresentadas por Platão e Aristóteles sobre a amizade. O que eles nos indicam é que somos levados a nos aproximar dos outros devido a nossa própria condição existencial, o fato de que não nos bastamos a nós mesmos e que compartilhamos um mundo de coisas comuns a outros indivíduos que existencialmente estão em uma situação similar a nossa. Logo, a definição de que alguém é amigo ou inimigo é fruto das consequências das ações destes em relação a nós e nunca porque ele é naturalmente um amigo ou inimigo. Assim, possuímos uma disposição existencial para firmarmos ou não amizade com outros que por também atuarem em mundo “com-partilhado” são iguais e diferentes a nós. Todavia, a efetivação ou não da amizade depende, do reconhecimento de interesses comuns em um mundo que existe entre-os-homens e da ação espontânea de cada um.

Ora, desde Plotino, que se apropriou do pensamento de Platão e Aristóteles, tomamos que a ação possui uma íntima relação com o desejo (*olrecij*) e conduz o homem ao que é de fora [*e1cw*] (PLOTINO, *Enéades*, VI, 8, 4). O homem, portanto, não tem autossuficiência própria, pois sua ação, na medida em que é uma resposta ativa aos estímulos do desejo, atua no que é de fora e não depende unicamente do agente (PLOTINO, *Enéades*, VI, 8, 2). Logo, a ação não é pura, mas mista, surge de algo interno, mas atua no externo, e tem qualquer coisa de incompleta, “um composto de essência e diferença” (PLOTINO, *Enéades*, VI, 8, 12). A dependência humana do que há fora de nós, é atestada por meio de nossa impossibilidade de nos livrarmos inteiramente dos ordenamentos da necessidade.

Independe da desconfiança de Plotino em relação à realização da suficiência humana através da atuação no que é externo à alma e sua aposta num processo de busca interior da

autossuficiência<sup>10</sup>, o que é relevante para nossa argumentação é perceber que o esquema “percepção do objeto exterior – desejo de posse – deliberação dos meios para possuir – ação para a efetivação da posse” ficou como modelo de execução tradicional da ação humana. É através da atuação no exterior que tomamos consciência tanto da existência de outros homens, quanto de um mundo compartilhado no qual precisamos agir em concerto com os demais, que podem ou não ser nossos amigos dependendo de nossa “inter-ação”.

Porém, o que a categoria de inimigo objetivo inicia é a destruição deste esquema. Aqueles que são "objetivamente" definidos como inimigos, subjetivamente nunca fizeram qualquer coisa. Basta lembrar que, nos campos de concentração, as crianças pertenciam a categoria daqueles que deveriam ser prontamente incineradas.

A punição nas câmaras de gás foi o exemplo mais terrível do desprezo à ação humana, pois efetivou a total desvinculação entre “desejo – ato – consequências – responsabilidade”. O que se evidencia através da pergunta e da resposta: “O que foi feito por aqueles indivíduos para receber tal punição? Não importa, pois eles morreram por motivos objetivos”. Arendt ressalta que nos moldes legais tradicionais um suspeito de um determinado crime é preso porque presume-se que ele foi ou é capaz de cometer um crime mais ou menos ajustável à sua personalidade. Todavia, a versão totalitária do crime possível baseia-se na previsão lógica de fatos objetivos que se seguem a partir da realização da primeira premissa que serve de base para a ideologia. E que, por fim, leva a uma total despersonalização da ação.

Logo, a partir da elevação dos Estados Totalitários, ocorreu a institucionalização de que o caráter de um indivíduo não é mais definido por suas palavras e feitos. Em verdade, anulada a possibilidade de ação e “inter-ação”, não faz sequer sentido pensar em agente ou manifestação de um caráter, através de um ato. Todos, em uma sociedade totalitária, já têm seu destino pré-definidos a partir da ideologia e dos dispositivos de domínios mantenedores da ficção do mundo totalitário, que, em última instância, tinham por objetivo reduzir toda ação humana a um feixe de reações corporais previsíveis: todos estão marcados para serem esquecidos e são doutrinados para aceitarem isso passivamente.

Nas condições do regime totalitário, a categoria dos suspeitos compreende toda a

---

<sup>10</sup> Para Plotino, só dependemos de nós quando o desejo liga-se de modo harmônico com o espírito (nou~j) que habita a parte interna do homem. Este tem o seu princípio, a partir do qual chega a determinação do seu próprio ser, não no de fora, como o desejo, mas no bem (tw~ a0gaqw~) que lhe pertence. Logo, aquilo que há de livre nas nossas ações, o que depende de nós, não é remetido ao fato de agir no seu aspecto exterior, mas a um ato interior: pensamento e/ou contemplação. Somente a ausência absoluta da necessidade ou o isolamento total do indivíduo no seu ser constitui a autarquia humana propriamente (VI, 8, 15).

população. Todo o pensamento que se desvia da linha oficialmente prescrita e permanentemente mutável já é suspeito, não importa o campo de atividade humana em que ocorre. Nenhuma espontânea associação humana é possível, pois em um sistema em que não há uma comunhão de valores nem a previsibilidade do interesse pessoal com realidades sociais, todo e qualquer indivíduo se torna um suspeito. A suspeita mútua passa a impregnar todas as relações sociais e cria um ambiente em que se torna impossível qualquer troca comum e amistosa de “pensamentos”, do mesmo modo que impossibilita qualquer solidariedade entre os homens.

A colaboração da sociedade com o sistema de delação mútua e a redução de todo e qualquer indivíduo à figura de inimigo possível, impede precisamente a estabilização de condições que vinculam a construção de um mundo comum a partir do reconhecimento de desejos afins. Impossibilitado de solidarizar-se com os outros, em um mundo onde a atuação é absolutamente supérfluas, onde todos são suspeitos e culpados por estarem envolvidos de algum modo nas maquinações do próprio Estado Totalitário, os homens perdem a capacidade de reconciliarem-se. Todos os indivíduos que estão sob o domínio totalitário, não importando se são carrascos, vítimas, burocratas, servidores públicos, artistas, donas-de-casa etc., são de alguma forma cúmplices, pois como Arendt nos escreve: “... o terror total não apenas seleciona as suas vítimas segundo critérios objetivos [ou seja, independente de qualquer noção de conduta]; escolhe os seus carrascos com o mais completo descaso pelas convicções e simpatias do candidato” (ARENDR, 2011, p. 520) .

Por fim, a categoria de inimigo objetivo, na medida em que se apresenta como um conceito formal sempre aberto a englobar novos conteúdos, ou melhor, novas pessoas independentes de que feito qualquer coisa que seja, apresenta-se como a perversão dos laços de amizade na tradição Ocidental.

#### 4. Referências Bibliográficas

AGAMBEN, G. *O que é contemporâneo?* e outro ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ARISTÓTLE. *Nicomachean Ethics*. translated by W. D. Ross. In *The complete works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press : 1995.

\_\_\_\_\_. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARENDDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: HB&C, 1979.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 9ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BOLOTIN, D. *Plato's dialogue on friendship: a new interpretation of Lysis*, with new translation. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

COOPER, J. M. Aristotle on friendship. In: RORTY, Amelie Oksenberg (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 301-340.

DUARTE, A. *O Pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra: 2000.

GADAMER, H.-G. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Trans. P. Christopher Smith. NY: The Vail-Ballou Press, 1980.

HETHERINGTON, E. D. *Philia and method: a translation and commentary on Plato's "Lysis"*. New York, 2009 (tese de doutorado) Graduate Faculty in Philosophy of The City University of New York.

KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

NICHOLS, M. P. *Socrates on friendship and community: reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PLATO. *The collected dialogues including the letters*. Ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

PLOTINUS. *Enneads*. Trad. A. H. Armstrong. Cambridge (MA): Harvard University Press/London: Heinemann, 1966-1988. 7 Vols (The Loeb Classical Library).

PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

VLASTOS, G. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

VERSENYI, L. Plato's Lysis. In: *Phronesis* v. 20, 1975.