



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Faculdade de Ciências Humanas
Curso de Graduação em Filosofia**

Murilo Vinícius de Souza Sabino Cristaldo

**AMIZADE COMO A BASE DO AMOR NA *ETHICA NICOMACHEA* DE
ARISTÓTELES**

**Campo Grande – MS
Novembro de 2025**

AMIZADE COMO A BASE DO AMOR NA *ETHICA NICOMACHEA* DE ARISTÓTELES

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de licenciado pelo Curso de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina de Souza Agostini

**Campo Grande – MS
Novembro de 2025**



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



**ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO - GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA -
LICENCIATURA DE 2025**

Aos vinte e sete dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e cinco, às 9h:00min, no Laboratório Informatizado de Filosofia, no bloco 13 do prédio da FACH/UFMS, e também pela sala virtual do *Google Meet*, reuniu-se a banca híbrida de avaliação composta pelos professores Cristina de Souza Agostini (Orientadora), Marta Rios Alves Nunes da Costa (UFMS) e Marco Antônio de Ávila Zingano (Membro Externo/USP), sob a presidência da primeira, para realizar a análise do Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia (Licenciatura) do acadêmico **Murilo Vinícius de Souza Sabino Cristaldo**. Iniciados os trabalhos, a Presidente deu conhecimento aos membros da banca de avaliação e o acadêmico sobre o processo de apresentação oral e de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia (Licenciatura). A seguir, o acadêmico apresentou o trabalho intitulado: "**AMIZADE COMO A BASE DO AMOR NA ETHICA NICOMACHEA DE ARISTÓTELES**". Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição, os examinadores reunidos consideraram o acadêmico **aprovado** no TCC.

Campo Grande, 26 de novembro de 2025.

NOTA
MÁXIMA
NO MEC

UFMS
É 10!!!



Documento assinado eletronicamente por **Cristina de Souza Agostini, Professora do Magistério Superior**, em 02/12/2025, às 13:20, conforme horário oficial de Mato Grosso do Sul, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

NOTA
MÁXIMA
NO MEC

UFMS
É 10!!!



Documento assinado eletronicamente por **Marta Rios Alves Nunes da Costa, Professora do Magistério Superior**, em 02/12/2025, às 16:01, conforme horário oficial de Mato Grosso do Sul, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

NOTA
MÁXIMA
NO MEC

UFMS
É 10!!!



Documento assinado eletronicamente por **MARCO ANTONIO DE AVILA ZINGANO, Usuário Externo**, em 02/12/2025, às 16:30, conforme horário oficial de Mato Grosso do Sul, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufms.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código

verificador **6079842** e o código CRC **2DED9E7E**.

Ao *Amor* que, quando está ao meu lado, torna
a máxima de Leibniz inteiramente verdadeira:
este é o melhor dos mundos possíveis.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer a mim mesmo – de forma um tanto egoísta, confesso, mas que se mostrará infundada mais adiante. Quero agradecer esse Eu que sou e que se percebe enquanto tal. Somente este Eu, que não comprehendo inteiramente nem o que é, nem seus conteúdos, sabe de forma integral tudo o que passou para chegar até aqui. Somente Eu mesmo sei quais as dificuldades que enfrentei e o que senti nesses quatro anos de formação; também apenas Eu tenho acesso às coisas que pensei – e também àquelas que não gostaria de ter pensado; Eu e somente Eu sei qual foi a sensação de quando tudo parecia ruir e desmoronar sobre mim, isto é, quando a vida se tornou tão detestável que pensei mesmo em desistir da Filosofia. Quando penso nisso, agradeço ainda mais esse ente que se percebe como Eu por não ter desistido: desistir da Filosofia é, para mim, o mesmo que desistir da minha Vida! Mas ainda estou vivo, e sinto que isso que chamo de “Filosofia” (objeto de meu amor) ainda vive em mim!

Entretanto, aqui meu egoísmo começa a se revelar insustentável, pois uma das coisas que esse magnífico campo do saber denominado Filosofia me ensinou é que não sou causa de mim mesmo. Aqui, não falo apenas da causa da minha existência, a qual devo a meu pai e à minha mãe, que silenciosamente me apoiam e incentivam (sei que estão orgulhosos); estou me referindo às causas da continuidade da minha existência e ao meu conhecimento, coisas que a Filosofia me ensinou a estimar.

Minha principal fonte de motivação para perseverar em meu próprio ser, isto é, minha esperança, eu devo à minha amada Lara P. Santos. Nos reencontramos em um momento em que a vida muito se assemelhava ao Nada para mim, e você me trouxe de volta a Tudo. Se estou aqui escrevendo estas palavras, é porque você apareceu e me deu motivos para continuar. Para mim, você foi tal qual uma divindade grega que insufla vida em uma pobre criatura para lhe suscitar força novamente. Apesar de todas as dificuldades, ainda estamos juntos, e sou imensamente grato por isso. Minha inclinação cética se afasta e dá licença para eu dizer que *te amo*.

É evidente que também não poderia esquecer de meus amigos (no sentido estrito do termo!). Alexandre M. Xavier, você, sem dúvida alguma, é o meu melhor amigo. Tempos passaram e as coisas ao nosso redor se transformaram tanto, não? Ainda assim, permanecemos amigos e você continua me dando motivos para continuar com esta vida. Menciono aqui também Ian R. Yamaguchi, amigo este que tanto estimula minhas reflexões e tanto me instiga a procurar conhecer mais sobre o mundo. Suas perguntas inesperadas me

levam a conclusões que normalmente nunca chegaria (isso explica a confusão dos argumentos). Marcos H de S. Almeida, meu amigo mais recente, sempre é bom compartilhar os instantes da minha vida com você, pois nossas conversas me deixam muito animado, sabe que não no sentido de ansiedade, mas me deixam com mais *alma*, por assim dizer. Espero ser para vocês, meus amigos mais estimados, uma presença inspiradora e o refúgio nos momentos bons e ruins. Quando olho para vocês, consigo observar um pouco de mim mesmo (espero que isso não os ofenda).

Também meu conhecimento devo a homens e mulheres que tanto me inspiraram e influenciaram nessa jornada. Nesse sentido, gostaria de agradecer à professora Cristina de Souza Agostini pela orientação que foi muito além de indicar referências e dar sugestões sobre o trabalho. Sem sua ajuda este trabalho jamais teria saído de minha mente com a qualidade que saiu. Quaisquer erros eventuais pertencem não à paciência e colaboração integral da professora, mas à minha inclinação natural para o engano.

Agradeço a André Koutchin, meu amigo-professor que me deu forças para continuar com o curso (ainda me lembro que nenhum de nós solta a mão um do outro). Nesse momento, cumpro com a promessa que fiz e agradeço pelos ensinamentos sobre filosofia antiga. Espero que ainda possamos continuar cultuando Dionísio (você me entende!) Agradeço também ao professor Amir Abdala por ter me instruído sempre de forma bastante adequada: a ele devo meus conhecimentos sobre os filósofos medievais, sobre a busca por excelência na escrita e na fala e sobre a natureza do Belo. Ao professor Vinícius devo meus conhecimentos sobre o próprio conhecimento e sobre as ciências; ao professor Fabrício, o que sei sobre os mistérios da metafísica e dos pensadores contemporâneos; ao professor Erickson, o que aprendi sobre os limites da linguagem e da causalidade; à professora Maíra, o encanto pelos filósofos modernos e por ter me ajudado a me autoconhecer esclarecendo a doutrina céтика; ao professor Ronaldo Moraca, sobre a natureza da mente; à professora Marta, pelos fundamentos da política; ao professor Ricardo, por ter mudado algumas das categorias de meu pensamento; ao professor Ronaldo Amaral, que me fez entender um pouco mais o que é a tranquilidade da alma; ao professor Weiny, por me instigar a salvar essa área do saber que denomino “Filosofia”.

Agradeço ainda à professora Fernanda Carneiro por ter sido aquela que me despertou de meu sono dogmático e que me fez iniciar os estudos em filosofia (poderia ter me poupado). Também agradeço ao professor Pedro que me fez entender que a educação importa e que a profissão na qual pretendo seguir tem um valor inestimável.

Agradeço também à banca que compõe a avaliação deste trabalho. Creio não poder ter mais satisfação do que ser avaliado pela professora Marta Nunes da Costa. Meus agradecimentos se estendem ao professor Marco Zingano, que, desde que eu o vi falando pela primeira vez quando veio à UFMS, me fez perceber o longo caminho que ainda tenho a trilhar e as diversas coisas que ainda não sei, mas que sou tentado a saber.

Depois de tudo isso, apenas recordo *Os Pensamentos*, de Pascal: “portanto, não sou um ser necessário”.

Deixei-a pedindo licença para tornar a vê-la nesse mesmo dia; ela consentiu e eu fui. Desde esse momento, sol, lua, estrelas podem seguir tranquilas a sua órbita, que para mim já não há mais dia nem noite, e o mundo inteiro dissipou-se à minha volta.

Johann Wolfgang von Goethe.
Os Sofrimentos do Jovem Werther

RESUMO

Este trabalho busca compreender o fenômeno da *Amizade* como sendo a base para o *Amor Erótico* na obra *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, sobretudo, os livros VIII e IX. Para tanto, em um primeiro momento, analisaremos de que forma as relações de amizade se transformaram ao longo dos períodos arcaico e clássico da Grécia Antiga a fim de identificar as mudanças de significados que a palavra para caracterizar o amigo sofreu ao longo dos séculos. Posteriormente, passa-se ao exame da *Philia* na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, atentando-nos especialmente para os livros VIII e IX em que há uma exposição sobre os diversos tipos de amizade (por prazer, utilidade ou virtude) e de suas formas de serem encontradas nas relações humanas. Por fim, discutiremos de que modo o amor erótico (*Eros*) é entendido enquanto um excesso de amizade, levantando problemas sobre a interpretação que afirma ser o excesso (extremo) algo negativo, elaborando a hipótese de que se trata de algo ruim por não partir da verdadeira amizade.

Palavras-Chave: Amor. Amizade. Ética.

ABSTRACT

This work seeks to understand the phenomenon of Friendship as the basis for Erotic Love in Aristotle's Nicomachean Ethics, particularly Books VIII and IX. To this end, we will first analyze how friendship relationships transformed throughout the archaic and classical periods of Ancient Greece in order to identify the changes in meaning that the word used to characterize a friend underwent over the centuries. Subsequently, we will examine Philia in Aristotle's Nicomachean Ethics, paying particular attention to Books VIII and IX, which present an exposition on the various types of friendship (for pleasure, utility, or virtue) and how they are found in human relationships. Finally, we will discuss how erotic love (Eros) is understood as an excess of friendship, raising problems with the interpretation that claims excess (extreme) is something negative, and hypothesizing that it is something bad because it does not stem from true friendship.

Keywords: Love. Friendship. Ethic.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO..... | 17 |
| CAPÍTULO 1: AMIZADE GREGA E UM POUCO DE SUA HISTÓRIA..... | 19 |
| 1.1 AMIZADE NA GRÉCIA ARCAICA: FORMALIDADE OU SENTIMENTO? | 20 |
| 1.2 POSSO EM TI CONFIAR, MEU AMIGO?..... | 29 |
| CAPÍTULO 2: CONHECENDO A BASE DO AMOR..... | 37 |
| 2.1 SOBRE A DEFINIÇÃO DE AMIZADE: RECIPROCIDADE, IGUALDADE E JUSTIÇA..... | 38 |
| 2.2 SOBRE OS AMIGOS: EXISTÊNCIA, VIDA E BEM SUPREMO..... | 47 |
| 2.3 AMIZADE POR UTILIDADE: DISTANTE DA PERFEIÇÃO..... | 52 |
| 2.4 AMIZADE POR PRAZER: SENTIMENTO JOVIAL..... | 57 |
| 2.5 AMIZADE PERFEITA: EXCELÊNCIA E O <i>OUTRO EU</i> | 58 |
| CAPÍTULO 3: A VERDADEIRA AMIZADE E O VERDADEIRO AMOR..... | 61 |
| 3.1 SEMELHANÇA (E DESSEMELHANÇA) ENTRE AS AMIZADES..... | 62 |
| 3.2 MUITA AMIZADE, MUITO AMOR..... | 65 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 74 |
| REFERÊNCIAS..... | 75 |

INTRODUÇÃO

Muito mais do que apenas um nome para uma relação afetuosa, a amizade é um grande conceito discutido por muitos estudiosos ao longo de séculos. Dentre eles, destaca-se Aristóteles (384 a.C - 322 a.C) que, desde a antiguidade, debruça-se sobre esse tema em diversas obras: *Ethica Eudemia*, *Ethica Nicomachea* e *Magna Moralia*. Suas reflexões sobre a amizade são distintas entre os filósofos e sua influência perpassou toda a história do pensamento ocidental.

Neste trabalho, busca-se compreender as reflexões deste filósofo acerca da *Philia*, que abrange muito mais do que apenas as relações entre os amigos (*philoī*), abarcando as relações nas mais diversas instâncias e situações: a relação entre um pai e seu filho, um filho e seu pai, irmãos, marido e mulher, concidadãos, desconhecidos, etc. A partir dessa compreensão, passa-se a analisar de que forma o *amor erótico (eros)* é entendido enquanto uma intensificação da amizade.

Para compreender o pensamento aristotélico sobre a *philia* e como esse conceito se relaciona com o amor erótico, examinaram-se, no capítulo 1, as transformações que o termo, para se referir ao amigo, sofreu ao longo de dois períodos gregos: o primeiro, trata-se do período denominado arcaico, em que as relações entre amigos se mostram de diversas formas entre os poetas da época, por exemplo, Homero e Hesíodo; o segundo chama-se período clássico, período este em que se situa propriamente Aristóteles e que a amizade é mais vista como uma relação afetuosa. Assim, utilizaremos como referência teórica principal o livro de David Konstan intitulado *A amizade no mundo clássico*, em que há uma grande explanação histórica, etimológica e mesmo filosófica sobre o termo para amizade, seus correlatos e suas modificações.

Partindo desse exame histórico, o capítulo 2 trata mais especificamente dos livros VIII e IX da obra *Ethica Nicomachea*. Nestes livros, Aristóteles expõe com detalhes sua teoria da *philia*, abordando as diversas relações humanas. Nos centraremos em aspectos como a caracterização da amizade e dos critérios necessários para que se forme; na definição do *ser amigo* e das práticas que os amigos devem uns com os outros; nos diversos “tipos” de amizade e nas quais elas se fundamentam, a saber, pela utilidade, pelo prazer e pela virtude, sendo esta última a que podemos chamar *amizade verdadeira*.

No capítulo 3, será discutida a tese de Emil Salim em seu trabalho *Embracing the half: Aristotle's revision of platonic Erōs and Philia*, de que o amor erótico, sendo um excesso (extremo) de amizade, é visto como algo ruim, mas não sendo um vício e sim um

excesso de sentimentos. Levantaremos algumas objeções a esta tese contrapondo-a com a hipótese de que o amor erótico é um excesso positivo de amizade, isto é, é excesso enquanto um grau elevado em nobreza e perfeição por partir da amizade verdadeira. Para sustentar nossa hipótese, utilizaremos o trabalho *Amizade, unidade focal e semelhança* do professor Marco Zingano, que entende as amizades por utilidade e prazer como apenas *semelhantes* à amizade verdadeira, não sendo, portanto, passíveis de serem consideradas amizades.

CAPÍTULO 1: AMIZADE GREGA E UM POUCO DE SUA HISTÓRIA

Neste capítulo discutiremos as noções de amizade presentes no período arcaico e clássico da Grécia antiga com o objetivo de termos um melhor entendimento da história do termo designa a amizade. O objetivo se justifica à medida que tal análise nos mostra uma certa mudança na compreensão do termo que designa propriamente a amizade e os contornos que ela vai ganhando ao longo do tempo até chegar no período clássico em que Aristóteles está situado. Utilizamos para tal análise à obra *A amizade no mundo clássico* (2005), do professor David Konstan, pois entendemos sua grande importância para os estudos acerca da amizade, percebendo-o enquanto uma autoridade no assunto fazendo uma excelente historiografia, promovendo estudos etimológicos e mesmo algumas reflexões filosóficas ao longo de seu livro. Justifica-se, desse modo, o uso quase exclusivo deste autor dentro do nosso trabalho, mas isso também deve-se ao fato de não termos a intenção de fazer uma análise profunda acerca da *philia* no mundo grego a fim de esgotar a temática, mas apenas apresentar as noções mais gerais para identificarmos seu *de vir* ao longo do tempo.

Assim, veremos como a amizade foi entendida dentro dos poemas de Homero – *Ilíada* e *Odisseia* – enquanto um adjetivo modificador e que não apontava propriamente para o sentido de “amigo” que irá receber posteriormente em Hesíodo, por exemplo. Partindo deste grande poeta, passaremos pelo significado do termo em Hesíodo e como já é dada uma certa importância àqueles que são considerados *phíloi* (visto agora enquanto substantivo e não um adjetivo), ou seja, os amigos, mas que ainda perdem seu valor quando comparados aos vizinhos (*éndemoi*).

Posteriormente, iremos analisar como os *phíloi* aparecem em certos poemas (*skólia*) atenienses e como os amigos serão entendidos enquanto àqueles que exigem certa confiança para que a relação seja estabelecida. Os poemas dos gêneros lírico, iâmbico e elegíaco são os que nos permitem observar como os *simpósios* da época tornavam o ambiente propício para fazer amizades entre os companheiros/camaradas. Esses *simpósios* eram frequentados principalmente por membros da aristocracia grega que gozavam de poderes políticos naquele período. Dada a crise política do século VI e V na grécia, notamos como haverá ainda mais espaço para a desconfiança e como ela irá se refletir nas relações de amizades entre os aristocratas: os amigos serão os que compartilham um ideal que fora perdido junto à perda da autoridade política.

No período clássico, a amizade ganhará contornos e reflexões mais próximas das que encontramos em Aristóteles. Separa-se mais detalhadamente os amigos dos parentes e

concidãos e as relações passam a ser formadas e desfeitas de modo voluntário, sem leis ou bases divinas para ditar como agir com um amigo. O que vale nesse período é a ajuda mútua que os amigos oferecem uns para os outros de maneira espontânea e sem qualquer previsão de compensação.

1.1 AMIZADE NA GRÉCIA ARCAICA: FORMALIDADE OU SENTIMENTO?

Em um primeiro momento, pode parecer estranha a pretensão de caracterizar a noção de amizade no período arcaico grego quando se está tratando de Aristóteles. Entretanto, essa caracterização se justifica à medida que tal análise nos mostra uma certa mudança na compreensão do termo que designa propriamente a amizade e os contornos que ela vai ganhando ao longo do tempo até chegar no período clássico em que Aristóteles está situado. Ao perceber tal mudança no sentido que a palavra carrega, poderemos compreender mais integralmente o significado que o termo adquire na *Ethica Nicomachea*. Esse empreendimento, portanto, nos ajuda a entender como o filósofo se posiciona frente ao sentido mais comum da palavra e como ele próprio a modifica em seu tratado ético, dando novos contornos e, mais importante que isso, novos significados.

Para fazer essa análise histórica e etimológica recorro a obra *A amizade no mundo clássico* (2005), do professor David Konstan. Aí um estudo exaustivo da noção de amizade desde a Grécia Arcaica, passando pelo período clássico (tratando, inclusive, de Aristóteles e sua concepção sobre *philia*) e império macedônico até o império romano e a presença do cristianismo é feito. Para este trabalho, nos interessam, sobretudo, seus estudos acerca do período arcaico e clássico, bem como seus comentários sobre algumas das obras de Aristóteles, como os exemplos da literatura arcaica e clássica fornecidos por Konstan para explicitar melhor algumas questões acerca da etimologia da *philia*.

De início, Konstan (2005) trata da questão ao redor da noção de amizade que já aparece nos poemas homéricos *Iliada* e *Odisseia* concernentes à questão de se determinados laços entre pessoas carregam ou não algum tipo de afeto, sentimento intenso ou algo além do mero formalismo de cooperação entre as partes demarcadas por uma lei ou aspecto cultural. Entretanto, a ideia de que os poemas de Homero refletem exatamente o pensamento grego de sua época, isto é, o séc. VIII¹, é alvo de discussões já que “a relação dos poemas homéricos com o mundo histórico da Grécia arcaica é complexa e permanece controversa” (Konstan, 2005, p. 37). Assim, as concepções de amizade e das outras relações presentes nestes poemas

¹ Data em que provavelmente “a *Iliada* e a *Odisseia* atingiram sua presente forma [...] ou em torno disto” (Konstan, 2005, p. 36).

(que, de acordo com o autor, diferem em suas manifestações devido à diferença da natureza entre eles)² como a relação parental, laços de concidadãos etc., certamente, influenciaram o pensamento grego. Contudo, não se pode afirmar que se manifestam exatamente como descritos nos poemas, ainda mais dado o fato de que outros escritos literários antigos também exerceram sua influência na vida grega como, por exemplo, os poemas de Hesíodo, como veremos mais adiante.

Ao tratar mais detidamente o termo usado para designar “amigo” dentro dos poemas de Homero, Konstan indica que o termo que mais propriamente indica esse sentido é o substantivo “*phílos*”.

Na enunciação épica, a palavra *phílos* é usada, basicamente, como um adjetivo. Ela pode modificar termos que se referem a companheiros próximos ou parentes e, nesses contextos, é naturalmente traduzida por “caro”; o adjetivo preserva esse sentido no grego clássico e posteriormente também. Na literatura arcaica ou arcaizante, *phílos* também é aplicado para partes do corpo, como joelhos e mãos, bem como para partes da *psique*, tais como o *thymós* (a sede dos sentimentos intensos) (Konstan, 2005, p. 41).

Notamos, já nesse primeiro significado apresentado, a abrangência do termo. Não se restringe apenas às relações interpessoais entre os guerreiros que estavam no calor da refrega, mas vai além desse sentido estrito, estendendo-se para uma noção fisiológica e mesmo psicológica. Quanto à abrangência do termo em relação às partes corporais, Konstan (2005) comenta brevemente a análise feita por Robinson³ relativa à presença de trechos que apontam para essa estima dos heróis gregos pelos joelhos, coração e outros órgãos vitais, sobretudo quando estes heróis entendem sua importância nos momentos de perigo e ameaça à vida e, também, para uma estima relativa à própria mente e espírito.

Entretanto, como mencionado, há uma discussão dessa estima a que *phílos* se refere, questionando se as relações que ela designa não são meramente formais: “Como ‘caro’ parece inadequado nesse contexto, alguns eruditos consideraram *phílos* equivalente a um adjetivo possessivo, ‘o nosso próprio’, e chegaram à conclusão adicional de que este é o significado real básico ou original da palavra” (Konstan, 2005, p. 41). Aqui, o termo ganha um novo contorno e se restringe àquilo que era mais visado para a sobrevivência no mundo hostil de Homero: “coração, membros, amigos, posses” (p. 42). Logo, tudo o que não diz respeito ao

² “Não obstante, cada poema é uma obra de literatura com seu próprio tema e característica, o que afeta o modo com a amizade é representada” (2005, p. 38).

³ ROBINSON, D. (1986) "Plato's *Lysis*: the structural problem," *ICS* 11: 63-83. (1990) "Homeric φίλος, love of life and limbs, and friendship with one's θυμός," in E. M. Craik, ed., "*Owls to Athens*": *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, 97-108. Oxford.

corpo necessário para a batalha, àqueles com quem se pode contar na luta e as riquezas que dela advêm, deve ser encarado como desnecessário; inclui-se nisso o sentimento afetuoso gratuito, visado apenas em si mesmo.

Esse sentido de mero contrato e responsabilidades institucionais das relações envolvendo *phílos* é, em certa medida, combatido por Konstan que apresenta diversos estudos⁴ com análises etimológicas de como o termo aparece invocando algum tipo de afetuosidade e sentimento. Voltando a Robinson (1990), Konstan continua: “A análise de Robinson torna fútil a suposição de que *phílos* denotaria uma posse objetiva em vez de um indivíduo ou coisa pessoalmente estimados. Além disso, ela restitui a afeição às relações humanas no mundo das epopeias” (2005, p. 43).

Essa análise ainda está considerando *phílos* enquanto adjetivo que modifica algo (como no caso em que é usado como “caro”), mas não enquanto substantivo. Isso se explica pelo fato de que “enquanto substantivo, *phílos* ocorre de um modo relativamente raro em Homero – e, quando isso acontece, tem uma referência ampla” (2005, p. 43). O autor exemplifica esse ponto ao tratar do canto I da *Odisseia* (v. 1,238), precisamente em momentos em que *phílos* carrega o sentido de parentes (*oikeîoi*), grupo de origem (*génos*) e camaradas (*hetaîroi*).

Portanto, David Konstan assume uma posição contrária a que considera *phílos* sem nenhuma característica afetuosa, alegando que o termo “sempre sugere um afeto positivo” dos heróis com seus sentimentos intensos “pelo lar e pelas pessoas amadas. Entretanto, *phílos* não tem no grego homérico a referência específica a amigos, que adquire na enunciação clássica” (2005, p. 45, grifo nosso).

Já em Hesíodo, na célebre obra *Os trabalhos e os dias*, citado por Konstan, há uma referência ao termo:

Não tornes um *hetaîros* igual a um irmão [*kasígnētos*], mas se o fizeres, não sejas o primeiro a enganá-lo ou mentir para ele com a própria língua. Se ele começar a dizer ou fazer algo ofensivo, lembra-te de lhe pagar em dobro. Se ele te aceitar novamente em sua afeição [*philótēs*] e estiver disposto a pagar a sanção, recebe-o: desprezível é o homem que faz um *phílos* aqui, um *phílos* ali⁵ (Konstan, 2005, p. 62).

Konstan sugere que a roupagem que o termo ganha aqui é diferente daquela concebida por Homero em seus poemas, pois o *phílos* aparece agora enquanto substantivo e não como

⁴ Rosém (1959) e Benveniste (1973).

⁵ vv. 707-713.

adjetivo para modificar algo (como em Homero com o sentido de “caro”). A relação de amizade aqui se torna mais próxima daquela que será desenvolvida por Aristóteles na *Ethica Nicomachea*, tendo em vista que as relações de amizade agora envolvem um reconhecimento entre as partes que constituem a relação. Tal reconhecimento garante que exista um certo senso de responsabilidade naquela amizade, apesar de ela poder ser desfeita caso um motivo justo apareça. De todo o modo, ambos os amigos tentam resguardar a amizade através da manutenção e respeito mútuo.

Há um outro elemento interessante neste “mundo de Hesíodo” que Konstan vai apontar como essencial para se entender a formação do pensamento da amizade na sociedade clássica, a saber, a realização de banquetes e festas, ou mais corretamente chamados de *dais* (p. 63). Estes ambientes permitiriam que os companheiros (*xeinoi*)⁶ pudessem se tornar amigos (*philoi*). Nota-se nessa caracterização de Hesíodo o modo segundo o qual as esferas pública e privada irão encontrar seus pontos de contato, já que se prioriza na esfera pública os que são residentes da *polis*, ou seja, os *éndemoi* ao invés daqueles que são de fora (*xeinoi*), e os *philoi* encontram seu lugar especial dentro dessa categorização dos residentes, mostrando como há uma diferenciação entre amigos, concidadãos e, mesmo, parentes.

Esses são os elementos que oferecerão o contexto da amizade pessoal na cidade-estado clássica: a articulação de uma esfera entre o lar individual e a sociedade civil em geral, regulada por convenções de sentimento mais do que pela lei da propriedade e direitos políticos, e que trai, ao menos nos primeiros estágios, uma conexão específica com uma identidade de classe articulada em torno do banquete coletivo, ou simpósio. Não é de causar muita surpresa que o mundo do camponês descrito por Hesíodo pareça antecipar a sociedade da pólis (Konstan, 2005, p. 63).

Parece haver em Hesíodo, mais do que em Homero, a aproximação que o termo *philia* vai ganhar na sociedade clássica. O reconhecimento se torna elemento indispensável para o estabelecimento da amizade e isto irá aparecer como uma característica mais que central em Aristóteles: o reconhecimento mútuo será o fundamento para que possa se estabelecer uma amizade entre as partes (E.N., VIII, 1155b25 - 30).

Ainda, em se tratando dos simpósios e de sua importância para a fundamentação da amizade que virá no período posterior, Konstan faz uma análise sobre a poesia antiga ateniense, lírica, elegíaca e iâmbica (“o que distingue os três tipos são a métrica e o

⁶ A razão de não traduzir *xeînos* por *estrangeiro* (como normalmente ocorre) se deve ao fato dessa palavra possuir outro sentido dentro de Hesíodo, como fica exposto na seguinte passagem: “[...] Hesíodo aconselha que que a pessoa não fique conhecida por ter demasiado *xeînoi* (isto é, ser *polyxeînos*), ou nenhum (*áxeînos*); ele acrescenta que não se deve ser um *hetaîros* de homens maus ou brigar com os bons (715-6). Nesses compostos, *xeînos* aparentemente significa ‘companheiro’ ou ‘camarada’ [...]” (p. 62).

acompanhamento musical”, Konstan, 2005, p. 64). O professor aponta as várias referências à amizade que existem nesses poemas (também chamados de *skolia*) e analisa-as como importantes para a formação da aristocracia grega da época, tendo em vista que era nos simpósios (momento posterior ao jantar em que as bebidas eram servidas) que a poesia tinha espaço.

Alguns fragmentos traduzidos por Konstan nos revelam mais nitidamente essa relação que existia entre os poemas e a amizade. Contudo, o próprio autor afirma que “é de causar surpresa que a poesia lírica que sobreviveu ofereça poucas revelações sobre a amizade”. Aqui, sigo o autor ao oferecer alguns excertos da poesia lírica em que a amizade aparece mais explicitamente:

Aquele que não trai um homem que é seu amigo [*ándra philon*] tem grande honra entre os mortais e os deuses, em minha opinião.

Se apenas fosse possível saber, sem ser enganado, acerca de cada homem amigo [*ándra philon*], rasgar o seu peito, olhar para dentro de seu coração e fechá-lo novamente.

Não é possível... ser amigo [*philon*] de ambos⁷ (Konstan, 2005, p. 64-65).

O primeiro fragmento aponta para o já mencionado senso de compromisso em cuidar e respeitar a amizade, ou seja, não traír o amigo e salvaguardar a relação é motivo de honra tanto no âmbito humano, quanto no âmbito divino. O segundo fragmento conversa com o primeiro na medida em que também aponta para uma desconfiança em relação aos amigos, lamentando a impossibilidade de saber facilmente o caráter do amigo em questão. Konstan constata (2005, p. 65) que essa ênfase na desconfiança e no medo de ser traído era algo característico do mundo político hostil da antiguidade. O terceiro fragmento, por sua vez, aponta para uma impossibilidade de ser amigo de partes conflitantes, havendo a necessidade de se tomar partido e escolher um dos lados do qual será mais amigo e o apoiará no conflito (Konstan, 2005).

É necessário delimitar que para Aristóteles não haverá espaço para a desconfiança entre os verdadeiros amigos (veremos mais detalhadamente o que isso significa no capítulo 2), já que eles são postos à prova através do tempo antes de se tornarem efetivamente amigos, porque “o desejo de amizade nasce depressa, mas a amizade não” (*E.N.* 1156b30). Assim, torna-se amigo apenas quando podemos confiar em suas virtudes. Parece que no período

⁷ Explica Konstan (2005) em nota que o primeiro e o segundo fragmento se referem a “uma série de *skolia* preservados pelo antiquário Ateneu em seu compêndio sobre conversas de mesa: *Homens sábios à mesa* (15,694c-696a)”. Já o último fragmento é citado por Aristófanes em *As Vespas* (vv.1239-40).

arcaico a amizade era formada mais rapidamente, ou o ambiente político em questão suscitava maior desconfiança entre as partes que constituíam a relação, por isso, tantas referências à traição. Mas, também Aristóteles parece seguir a ideia de que não é possível ser amigo de pessoas que estão em conflito, pois teríamos que dividir as dores com um ao passo que compartilharemos os prazeres com o outro (*E.N.* 1171a5).

Voltando-nos para os poemas que caracterizam a amizade na sociedade grega no contexto do simpósio, Konstan (2005) aponta várias referências a partes desses poemas (dessa vez, poemas do gênero iâmbico e elegíaco) em que mais explicitamente aparece a bebida associada à amizade⁸. Ele encontra em Sólon algumas das ideias mais próprias da amizade e sua relação política, ou seja, que tratar mal os amigos traz consequências civis (fr. 4.21-2), a ideia de que temos de ser agradáveis com amigos e desagradáveis com inimigos (fr.13.5), que é bom morrer entre amigos (*philoi*, fr. 21) e ser amparado por poderosos (sendo estes dois últimos os desejos do próprio Sólon, fr. 37.5) e que há outros bens além de crianças, cavalos e cães que são os amigos estrangeiros (fr.23.2)⁹.

A exposição e análise dos poemas líricos, iâmbicos e elegíacos permite a Konstan (2005, p. 66-67) dizer: “seja como for considera-se que a poesia arcaica está totalmente relacionada com cerimônias nas quais os homens formam laços entre si; a amizade, assim, torna-se função da poesia, e a poesia, o veículo da amizade”. Contudo, dar o passo para dizer que os poemas em que a amizade aparece refletem exatamente o modo de pensar da aristocracia grega que mais frequentemente realizava esses eventos é algo ainda muito ousado:

Os indícios até aqui apresentados, escassos como são, sugerem que as refeições comuns e as ocasiões de bebidas eram pelo menos uma matriz das amizades, e que festividades privadas podem ter oferecido oportunidades para intensificar a solidariedade entre os soldados, companheiros de idade, vizinhos ou camaradas em geral. Nessas festas, que nos tempos clássicos possivelmente envolviam ao menos um mestre de cerimônias (*árkhōn*), jogos especiais e outras práticas ritualizadas, os companheiros mais próximos podem ter sido escolhidos como *philoī*. À medida que a poesia arcaica se relacionava a simpósios, o que permanece extremamente incerto, ela pode ser considerada como uma louvação aos laços entre os homens pertencentes a círculos reconhecidos de amigos e conhecidos. Essas ligações institucionalizadas, além disso, podem ter emergido como uma prática social especialmente entre a aristocracia, articulada talvez em resposta à

⁸ “Simônides de Céos (fr.25.6) e Dionísio Calco (provavelmente metade do século V: frs. 4.2, 5.3)”, 2005, p. 70. No âmbito do simpósio e de seus participantes como sendo amigos entre si, Konstan faz referência a um poema de autoria anônima (p. 70).

⁹ As referências aos fragmentos são todas retiradas da própria obra de David Konstan (Cf. *A amizade no mundo clássico*, 2005, p. 70).

inquietação popular. Entretanto, foi sugerido que Sólon, associado a várias reformas democráticas em Atenas na primeira metade do século VI e autor de poemas de uma natureza política autoconsciente, procurou ampliar a esfera de *philoī* em reação contra o exclusivismo tradicional da poesia ocasional (Konstan, 2005, p. 70-71).

Assim, notamos quase que duas posições diferentes neste período: por um lado, a aristocracia grega com seus simpósios privados formavam laços de amizade entre si, o que, de certa forma, refletia-se na esfera política e, por outro lado, Sólon buscava expandir esta prática para a população em geral ainda mantendo sua esfera política e tentando articulá-la com uma concepção de amizade.

Entretanto, Konstan (2005) nota que esse modo de pensar a amizade era muito próprio dos homens da aristocracia, sendo necessário observar como as mulheres compreendiam suas relações de amizade e, para isso, ele analisa as poesias de Safo de Lesbos. Há algumas controvérsias quando olhamos para o caso de Safo e de suas relações de amizade feminina, porquanto frequentemente se associa a prática de pederastia masculina com as relações que existiam entre as mulheres, e tal associação parece estar pautada no caráter erótico que alguns poemas carregam. Konstan (2005), para afastar essa associação, traz o argumento de que o termo para camaradagem (*hetairai*) não tem o mesmo caráter que existe no domínio masculino, isto é, não carregava marcas de “igualdade e simetria” tal como havia entre os homens, “e o vocabulário sobre camaradagem fosse, consequentemente, mais compatível com o da paixão amorosa na poesia feminina” (p. 68).

O fato que dá força para o argumento de que as relações de camaradagem se diferenciavam entre os homens e as mulheres se assenta na geografia daquela época:

Sem dúvida, a poesia de Safo originou-se em uma região específica do Mar Egeu do Norte no século VI a.C., onde as condições sociais não necessariamente se assemelhavam àquelas de Atenas um século ou mais depois, e podem até ter sido excepcionais no mundo grego. Mas a poesia de Safo continuou a ser cantada em tempos posteriores, muito possivelmente nos simpósios em Atenas e outras partes, preservando e representando, assim, uma imagem da amizade feminina diferente do que a predominante entre os homens. Infelizmente a condição das fontes não permite uma investigação mais segura e elaborada desta intrigante possibilidade (Konstan, 2005, p. 69).

Dada a escassez das fontes para uma análise mais aprofundada da relação dos poemas femininos de Safo com a concepção das mulheres acerca da amizade, fica exposto aqui apenas enquanto possibilidade de um pensamento alternativo e para mostrar o contraste que havia entre as relações aristocráticas dos homens e das mulheres. Sabemos a influência que Safo

teve em sua época e mesmo em épocas posteriores, desse modo, não é nada ingênuo afirmar que havia uma certa diferença e que isso se refletia de algum modo na sociedade grega. Safo não se utilizou apenas do termo *heitairai* para se referir àquelas que eram mais próximas, mas também utilizou o termo *philai* para referir-se àquelas que eram suas amigas (p. 68).

O último caso a ser analisado do período arcaico são os escritos de Teógnis¹⁰ que versam mais detidamente sobre, de um lado, os conflitos relativos às classes sociais e, de outro, a diferenciação entre os que são considerados amigos e aqueles que são considerados inimigos. O mundo político ao qual se refere o poeta diz respeito ao momento em que um grupo poderoso por sua linhagem perde seu poder para outro grupo poderoso por suas riquezas¹¹. Tendo em vista essa subversão de papéis que ocorre nesse período, como ficam as relações de amizade?

“Não faça nenhuma amizade sincera entre esses cidadãos [*astoi*], filho de Polipaus, seja qual for a necessidade; pareça um amigo de todos na palavra, mas não confie nenhuma tarefa séria a nenhum deles.”

“Nunca faça de um homem desprezível o seu *philos hetaîros*.”

“Tu encontrarás poucos homens, filho de Polipaus, que demonstrem ser companheiros dignos de confiança [*pistoi hetaîroi*] em circunstâncias difíceis.”

“Muitos se tornam *philoi hetaîroi* ao redor de um jarro de vinho, poucos em uma situação séria.”

Uma pessoa que oculta seus pensamentos é “um *hetaîros* desprezível, melhor na condição de inimigo do que de amigo”¹² (Konstan, 2005, p. 72-73).

Existe, portanto, uma série de modificações provocadas em diferentes âmbitos, sejam público ou privado no que diz respeito ao modo como a amizade é concebida. Há um sectarismo entre a aristocracia e os pobres, sendo vista com desconfiança qualquer aproximação entre essas duas classes e, assim, formar laços de amizade entre elas parece impossível. A desconfiança permeia internamente a própria aristocracia, que já não vê mais

¹⁰ Segundo Konstan (2005, pág 71): “o próprio Teógnis viveu em Mégara, uma pequena *pôlis* no Peloponeso, não distante de Atenas, no século VII ou VI a.C., mas versos semelhantes em tom e forma tendiam a migrar para a coleção”, isto é, alguns dos epigramas desse poeta foram reunidos sob seu nome.

¹¹ Aqui, seguindo Konstan (*op. cit.*), trago alguns fragmentos que elucidam este ponto: “ ‘Aqueles que costumavam ser bons são agora desprezíveis [*deilós*]’ (57-8)”. Os “bons” (*agathós* ou *esthlós*) diz respeito à antiga aristocracia que foi derrubada por aqueles que são desprezíveis (*kakós*, *deilós*). Em outro fragmento, Konstan aponta para essa subversão em que os desprezados se tornam agora os “bons”: “ ‘Oh, Riqueza, o melhor e mais desejado de todos os deuses, graças a ti até um homem que é desprezível [*kakós*] torna-se bom’ (1117-18)”.

¹² Para os fragmentos correspondentes, Cf. Konstan, 2005.

nos simpósios um ambiente propício para formar *phíloi*. A riqueza é vista como muito atraente e, por isso, deve-se sempre dar um passo atrás antes de desenvolver qualquer relação com alguém, pois esse alguém pode estar se aproximando apenas para tirar proveito de seus bens, e não por uma relação mútua de sentimentos.

No mundo hostil e competitivo dos poemas teognianos, a amizade leal prevalece entre os poucos *hetaíroi*, ou camaradas, que podem ser chamados de *pistós*, “dignos de confiança,” e *philos*, “caros”; somente com estes é seguro ser amigo (*phíloi*, substantivo). Por natureza, estes deveriam incluir todos os que pertencem às melhores classes sociais, os *agathoi* ou *esthloí*, mas com seu declínio a amizade foi corrompida, e agora tem uma função amplamente defensiva, praticada honestamente apenas pela pequena minoria de aristocratas que acatam os antigos valores. Assim, embora lamente a sua deterioração, o *corpus* simultaneamente representa a amizade como a virtude específica de uma classe alta que está na defensiva, a qual é concebida como a herdeira da amizade, que vem de uma época anterior, de solidariedade orgânica entre a elite (Konstan, 2005, p. 73).

Nos lembremos de como as poesias dos gêneros já mencionados (lírica, iâmbica e elegíaca) formavam um certo tipo de pensamento comum sobre a visão da amizade nos simpósios da aristocracia. Entretanto, este ideal parece ser agora coisa do passado mas que precisa ainda ser preservado sob a forma de uma virtude característica de determinada classe social. Os amigos, agora, devem compartilhar deste ideal e são colocados à prova para serem considerados *phíloi*. Dessa forma, podemos mesmo deduzir que a amizade aristotélica presente na *E.N* tenha, de certa forma, alguma herança desse passado de desconfiança.

Agora, diferentemente do que acontecia em Hesíodo (em que podíamos contar mais com os vizinhos do que com *phíloi*, mas sem descartá-los) e em Homero (em que se busca primeiramente os familiares por estes serem mais próximo do que os “caros”), os *phíloi* são aqueles que se unem para defender-se mutuamente e portanto, a confiança se torna indispensável.

Mas, como mencionado anteriormente, é muito difícil apontar uma fonte que possa ser dita como aquela que refletia exatamente o pensamento grego arcaico sobre a amizade. Assim, conclui Konstan:

É plausível que os versos de Teógnis, e também os de Sólon, reflitam os conflitos sociais que acompanhavam a emergência das cidades-estados clássicas. Mas não se pode descartar inteiramente a possibilidade de que o público que gostava da *Iliada* e da *Odisseia*, quando primeiramente assumiram a forma que conhecemos, também cantava, em outras ocasiões, uma poesia pessoal que não diferia muito daquela que sobrevive desde o período arcaico. Os diversos gêneros podem ter sido contemporâneos e

complementares, mais do que sequenciais. Em vez de postular uma progressão na caracterização da amizade desde Homero até Hesíodo e a poesia lírica, ou imaginar em um espírito neokantiano que a poesia privada significa o nascimento do “eu” moderno à medida que ele despertou da identidade coletiva da epopeia heroica, é melhor tomar a literatura arcaica em sua totalidade como a expressão diversificada da cultura cívica e militar que precedeu o surgimento da *pólis* democrática (Konstan, 2005, p. 74-75).

Mais do que apenas um conceito ou consenso geral, a amizade é algo dinâmico que sofre alterações por diversos fatores: pessoais, familiares, políticos, artísticos e filosóficos. Dadas todas essas fontes, podemos observar, de modo introdutório, o panorama geral da amizade no período arcaico da Grécia antiga. Isso nos dará condições para pensar acerca das mudanças sobre tal concepção no período denominado clássico e, assim, perceber se é possível delimitar as influências que Aristóteles sofre, por um lado, e, por outro, como ele se posiciona diante deste cenário.

1.2 POSSO EM TI CONFIAR, MEU AMIGO?

Ao nos atentarmos para o período clássico da Grécia antiga podemos entender de que maneira a compreensão arcaica da amizade se modifica e se transforma, ganhando uma nova roupagem. Olhar para essa nova compreensão sobre o sentido que o termo recebe neste novo período, substituindo a formalidade institucionalizada por laços de afeto mais significativos, nos ajudará a entender melhor quais entendimentos sobre amizade Aristóteles irá recusar, quais irá combater e, ainda, quais irá assumir dentro de sua própria teoria da amizade presente em sua *Ethica Nicomachea*, fazendo com que determinadas concepções sejam repensadas dentro de um sistema filosófico que se preocupa com o alcance da virtude e, por consequência, da felicidade.

Ainda seguindo Konstan (2005), a palavra grega desse período que designa amigo é o substantivo *phílos*, sendo este o termo que ainda permanece posteriormente. Aqui, diferentemente do sentido de adjetivo no recorte homérico (“caro...”), o termo diz respeito a uma afeição que carrega sentimento mútuo e voluntário, ou seja, ambas as partes constituintes da relação desejam formar e manter aquele vínculo que, de acordo com o autor (2005), normalmente exclui do recorte desse tipo de relação os que mantêm algum tipo de consanguinidade e os que são residentes da mesma *pólis* (valendo o mesmo para estrangeiros).

Para exemplificar o uso do substantivo com a restrição de *phílos* enquanto *amigo*, Konstan nos oferece alguns exemplos:

Platão, por exemplo, escreve (*Ménon*, 91C1-3): “Que tal loucura nunca se apodere de nenhuma de minhas relações ou amigos [*méte oikeón méte phílon*], nem de um concidadão ou estrangeiro”. [...] Lísias, em seu discurso acerca da impiedade de Andócides, ressalta que este testemunhou contra seus *syngeneís* (“parentes”) e *phíloi* (6.23; cf. 6.2); Lísias indaga de modo inequívoco: “Quem poderia suportar essas coisas? Qual *phílos*, quais *syngeneís*, qual membro da aldeia (*démótēs*: membro da mesma aldeia ou burgo) poderia favorecer esse homem em particular e, ao mesmo tempo, ofender abertamente os deuses?” (6.53; para “amigos e membros da aldeia”, cf. Lis. 27.12; Aristóf. *Assembl.* 1023-4) (Konstan, 2005, p. 77-78).

Nestas passagens, podemos perceber que há um claro recorte daqueles que são amigos (*phíloi*), parentes (*syngeneís*) e de quem reside na mesma aldeia (*démótēs*). Diferente do que havia antes, por exemplo, no poema já citado de Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*), parece que agora os *phíloi* são mais considerados em detrimento daqueles que são vizinhos, tendo em vista que naquele “mundo de Hesíodo” deveríamos contar mais com os que moram ao nosso lado do que com os *phíloi* (lembrando que Hesíodo não descarta a importância destes para a vida, apenas atribui mais valor aos vizinhos do que aos amigos). Isso parece ficar mais explícito na seguinte passagem:

Alguns séculos mais tarde, o escritor neopitagórico Calicrátidas, em seu tratado “Sobre o bem-estar do lar”, observa que “o bem que vem dos amigos contribui para a vida doméstica, que assim se torna maior e mais distinta, não apenas pela propriedade, ou pela quantidade de parentes [*syngeneia*], mas também pela abundância de *phíloi*” (Konstan, 2005, p. 79).

Dada essa importância que os amigos vêm ganhando nessa época, não é de se espantar que Aristóteles tenha se debruçado tão longamente nessas questões em seus diversos escritos éticos. De acordo com López Férez (2020, p. 60, n. 13), em Platão, o termo *philia*, com todos os seus cognatos, aparece 102 vezes; já em Aristóteles, utilizando o mesmo critério de considerar todos os cognatos do termo, aparece 421 vezes, sendo o autor grego que mais utilizou esse termo, destacando-se, evidentemente, os livros oitavo e nono da *Ethica Nicomachea*.

Os amigos, nessa nova dimensão que o termo adquire, separa-se daqueles que vivem na mesma pátria (*patrís*). Tal diferenciação fica evidente quando observamos os seguintes trechos:

Xenofonte, em sua biografia romântica de Ciro, o fundador do império persa no século VI a.C., conta-nos que, quando garotos, os persas eram ensinados a

odiar a ingratidão: “pois acreditavam que aqueles que são ingratos seriam também negligentes em relação aos deuses, aos pais, à pátria e aos *philoti*”. [...] No final do livro, o idoso Ciro reza aos deuses: “Imploro-vos que concedais agora felicidade para meus filhos e esposa e amigos e pátria [*patrís*]”. [...] Plutarco, em seu ataque ao isolamento democritiano e epicurista em relação à vida política, repudia o tipo de tranquilidade que significa “uma traição aos amigos, parentes e pátria” (*prós te philous kai oikeious kai patrídias*)? (Konstan, 2005, p. 79-80)¹³.

Com tudo isso exposto, notamos como os amigos não são parentes, membros da mesma aldeia e nem são considerados como tais por nascerem na mesma pátria. Portanto, os amigos ocupam uma posição intermediária entre as pessoas que compartilham do mesmo sangue e entre os que nascem na mesma aldeia ou pátria (Konstan, 2005). Não podemos deixar de compartilhar o mesmo sangue com nossos parentes, nem mesmo deixarmos de nascer em determinado local, mas a amizade pode ser feita e desfeita de acordo com fatores externos. Mesmo podendo ser desfeita, a amizade é uma relação que deve ser cuidada através da confiança mútua entre as partes e os gregos davam valor à lealdade nessas relações (2005).

De acordo com Konstan, é de extrema importância demarcar bem os limites que o termo que designa amizade alcança entre os gregos, pois é frequente entre os especialistas considerarem que o termo abrange também os parentes e concidadãos. Considerando os excertos supracitados e todas as modificações no modo como os gregos diferenciavam as relações, essa tese não parece se sustentar. A confusão ocorre por conta do 1) verbo *phileín* que se refere às várias formas de afeição e, consequentemente, a diversos tipos de relações e 2) *philia* que é um substantivo abstrato cujo alcance corresponde ao verbo, isto é, designa diversos modos de afeição, não tão-somente *amizade*¹⁴.

A questão diz respeito a apenas dizer aquilo que é relativo ao termo que designa um amigo, mas também pensar o que caracteriza mais propriamente a relação. Ou seja, quais os atos que devem ser praticados pelos amigos? Tendo em vista que amigos são diferentes dos parentes, suas ações também serão diferentes? Devemos agir com um amigo da mesma forma

¹³ Para não deixar a citação poluída com os fragmentos correspondentes preferimos omiti-los do corpo do texto. Todos os fragmentos podem ser conferidos no texto de Konstan: KONSTAN, D. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p.79-80. Tradução: Márcia Epstein Fiker.

¹⁴ Ainda no que diz respeito aos diferentes usos do termo, sigo Konstan: “O adjetivo *philos*, além disso, retém o senso amplo de ‘caro’, que pode ser aplicado a membros da família (ex. Ésquilo, *Agamémnon*, 326-9) e a objetos inanimados: assim, Aristóteles, na *Ética a Eudem* (7.2, 1136b3-5), observa que ‘o que é amado [neut.] é caro [*phílon*] àquele que ama, mas alguém que é amado [masc.] e ama em retribuição é um amigo [*philos*]’. Apesar das semelhanças entre as formas, os usos de substantivo e adjetivo raramente são confundidos. Assim, *philos* com o caso dativo geralmente significa ‘caro a’, ao passo que ‘amigo de’ mais comumente assume o genitivo; novamente, é comum a indicação do substantivo pelo artigo. O superlativo é adjetival e significa ‘caríssimo’, e não ‘o melhor amigo’. O contexto normalmente remove a ambiguidade de sentido. Não é de surpreender que o substantivo *philos* tenha adquirido um significado restrito; em inglês, por exemplo, prontamente reconhecemos uma diferença entre o alcance das palavras ‘amor’ e ‘amante’” (2005, p. 81).

que agimos com um de nossos concidadãos? Vimos que no período arcaico isso passa por uma série de modificações: em Homero, o termo, carregando o sentido de “caro”, apenas modifica a palavra subsequente (“caro companheiro” ou “caros joelhos”), assim, se refere a um sentimento afetuoso com relação ao que modifica; quando observamos em Hesíodo o substantivo sendo usado para qualificar um amigo e diferenciá-lo de um vizinho, a importância maior ainda é dada a este último; na aristocracia em queda, os amigos compartilham um mesmo ideal da época simposiasta que fora perdido. A confiança, como vimos, parece ser aquilo que havia de mais caro entre os amigos e era justamente esse tipo de comportamento que se esperava daqueles que consideramos amigos.

Um bom exemplo a ser analisado é o caso de Aquiles e Pátroclo, que constitui uma espécie de modelo de relação afetuosa presente na *Iliada*. Discute-se sobre a relação entre Aquiles e Pátroclo dizer mais respeito a *Eros* e, assim, constituir mais uma relação erótica do que propriamente uma relação entre *philoī*. Contudo, como argumenta Konstan (2005, p. 56), em uma relação que envolve *eros* os papéis das partes são assimétricos: “[...] envolve papéis complementares: o parceiro ativo ou dominante é o amante, ou *erastés*, ao passo que o parceiro passivo ou subordinado é o amado (masc. *erómenes*; fem. *eroméne*)”. De forma contrária, uma relação de amizade envolve simetria e igualdade: “todas as partes são designadas pelo termo único *philos*”. Contudo, Konstan rejeita essa visão de que a relação entre ambos os heróis era uma relação erótica e não “amigável”:

É fácil rejeitar a visão clássica de uma ligação erótica entre Aquiles e Pátroclo e considerá-la uma projeção, na *Iliada*, de uma prática posterior. Não há nenhuma prova concreta de que a instituição grega da pederastia anteceda as epopeias homéricas, embora alguns eruditos creiam que o vínculo entre Aquiles e Pátroclo seja uma versão saneada de um ritual de iniciação. Uma ambiguidade percebida entre a afeição erótica e a existente entre amigos pode ser simplesmente uma consequência da ênfase do poema na paixão de Aquiles, um complexo ardoroso de amor, culpa e dor, e não nas expectativas comuns das obrigações de um amigo (Konstan, 2005, pág 57).

Seguiremos a interpretação de Konstan de que o que havia entre Pátroclo e Aquiles era uma relação de amigos e não caracterizava uma pederastia nos moldes do que ficou conhecido em período posterior¹⁵. Assim sendo, podemos ver como a amizade entre os heróis podia servir de modelo para ditar as relações entre os amigos, já que na antiguidade e mesmo em épocas posteriores o afeto entre os heróis era louvado¹⁶.

¹⁵ Ver O Banquete (1972), de Platão, sobretudo o discurso de Pausânias.

¹⁶ De acordo com Konstan (2005, p. 35): “A relação entre Aquiles e Pátroclo na *Iliada* é muitas vezes citada na Antiguidade como uma entre três ou quatro amizades lendárias. Teócrito (29.34), por exemplo, qualifica-a como

O laço entre Aquiles e Pátroclo ocupa uma posição extrema no espectro das amizades, e os ricos recursos artísticos da poesia épica são explorados para indicar sua profundidade de sentimento. Seu caráter excepcional, que deriva do temperamento ardente de Aquiles, e as circunstâncias especiais da morte de Pátroclo em seu lugar, torna-o o modelo de uma relação diádica exclusiva, que parece transcender a ordem normal das coisas. O motivo particular de Aquiles para retornar à batalha é um sinal do caráter potencialmente anti-social de sua paixão por Pátroclo, e aponta para uma tensão latente na concepção antiga de amizade, que em tempos posteriores toma a forma de um conflito entre a lealdade a amigos e o dever para com os outros (Konstan, 2005, pág 61).

Assim, prestar ajuda a um amigo se caracteriza como uma ação extremamente nobre, e mais, constituinte do que seria *ser amigo* de alguém. Essa relevância em ajudar os amigos, portanto, parece encontrar sua origem na relação entre os dois grandes heróis gregos Pátroclo e Aquiles e o período clássico é herdeiro desse pensamento – seguido da tese de que se deve prejudicar os inimigos, como encontramos na formulação de Sólon e no livro I d'A República de Platão, em que se discute essa formulação. Aquiles hesita frente às tentativas dos diversos heróis, a mando de Agamêmnon, de convencê-lo a voltar para a batalha; contudo, não hesita em voltar a campo para vingar-se de Heitor, assassino de seu mais estimado companheiro e amigo. Para um grego do período clássico – mais do que no período anterior –, não ir em socorro daquele que se considera amigo configura-se como motivo de merecer perdê-lo (Konstan, 2005, p. 116).

Na Grécia do período clássico, mais do que apenas ser concordante de uma ideia junto a alguém, ser amigo se traduz através das ações. Não são *status* pré-definidos que garantem que as partes serão amigas (como ocorre com os parentes ou concidadãos), mas sim quais ações o outro faz para mim (Konstan, 2005). A justiça presente na relação entre os amigos é confirmada quando se retribui alguma ajuda que fora prestada antes, isso fica claro na seguinte passagem:

Ao sintetizar a concepção popular grega, Paul Millet (1991: 118) ressalta diretamente a utilidade dos amigos: “Ao escolher amigos, as considerações básicas são a disposição e capacidade de retribuir plenamente os serviços prestados”. Os gregos, no entanto, viam a prestimosidade como a

exemplar; Bión de Esmirna (fr. 12) louva Aquiles e Pátroclo, juntamente com Teseu e Pirítoo e Orestes e Pílades; Díon Crisóstomo (Or. 57.28) menciona os mesmos três pares como os únicos exemplos de amizade verdadeira em toda a história. Lucian (*Toxáris* 10, trad. Harmon, 1936: 119) comenta sobre os ‘poetas gregos que recitaram, nas mais belas linhas épicas e versos líricos, a amizade [*philia*] de Aquiles e Pátroclo e a camaradagem [*hetaireía*] de Teseu, Pirítoo e todo o resto’; Plutarco (*Sobre ter muitos amigos*, 93e) os louva; no século IV d.C., Temístio (Or. 22.266b, 271a), preceptor do imperador Graciano, e Libânio (Or. 1.56), preceptor de Juliano, o Apóstata, também mencionam Aquiles e Pátroclo como a amizade modelo”.

confirmação de intenções amáveis: ser um amigo é proporcionar ajuda quando ela é necessária. Isso pode parecer uma distinção sem diferença: de um modo ou de outro, os serviços são esperados dos amigos, mas, em geral, as expressões gnômicas, como aquelas atribuídas a Menandro, expressam isso de um modo menos calculista: ““um amigo valioso é um médico para a nossa dor”” (456) e ““não há posse mais encantadora que a de um amigo”” (575) exploraram metáforas de assistência e riqueza para exaltar, e não para reduzir, o sentido de uma relação desinteressada. “Sê justo com teus amigos e os amigos estrangeiros”” (v. 208) e ““honra teus amigos como tu farias com um deus”” (v.357) insistem em decência, mesmo que a idéia de um retorno justo esteja implicada nas entrelinhas (Konstan, 2005, p. 83).

São amigos aqueles que podemos contar quando precisamos de alguma ajuda e, se tomarmos realmente a relação de Aquiles e Pátroclo como modelo, percebemos que os amigos não hesitarão em prestar ajuda da forma como puderem. Essa ajuda pode ser esperada também de nossos parentes que podem inclusive ser considerados nossos *philoī*, contudo, não há uma ligação necessária entre *philoī* e parentes e isso fica evidente na formulação de Pílades presente na tragédia *Orestes*, de Eurípides, quando vai cumprimentar Orestes¹⁷: “o mais caro para mim entre companheiros de idade, *philoī* e parentes [*syngéneia*]; pois tu és tudo isso para mim”. E na formulação do próprio Orestes que reconhece a confiabilidade, isto é, saber que pode-se contar com um *phílos* quando as coisas vão mal enquanto critério da amizade: “Tem companheiros [*hetaíroi*], não apenas parentes [*tò syngenés*]! Pois um homem cujo caráter é condizente, mesmo sendo um forasteiro [*thyraῖos*], é um *phílos* melhor para um outro homem do que dez mil de seu próprio sangue (804-6)”.

A recomendação é que se busque companheiros para as horas de dificuldade esperando que eles ajam enquanto amigos e nos forneçam ajuda. Aquele que está ajudando não deve fazê-lo esperando que tenha algum favor em troca. Em Aristóteles, essa retribuição pela ajuda prestada também aparece em sua concepção de amizade: ao ser ajudado por um amigo devemos retribuir o favor não na mesma proporção, mas visando uma retribuição maior que o favor prestado (*E.N.* 1163a1). O filósofo enfrentará algumas dificuldades ao tomar essa tese para si, a saber, se devemos retribuir primeiramente a ajuda dos amigos ao invés de honrar nossas dívidas com desconhecidos; ou se é melhor ajudar primeiro nossos pais – pois estes nos trouxeram a existência – ao invés de nossos amigos. Todas essas questões serão analisadas com detalhes no capítulo seguinte.

Por ora, basta saber apenas o que devemos esperar de um amigo e quais ações caracterizam propriamente um amigo, tendo em vista que essa questão era vista sob outra ótica no período arcaico. No período clássico espera-se que os amigos, mais que dividirem

¹⁷ Aqui, ainda sigo o texto de Konstan em que ele traduz essa parte da tragédia. Cf. Konstan, 2005, p.85.

uma opinião comum entre si, sejam colocados à prova ao longo do tempo para que a confiança seja testada. Só depois de testar a amizade é que ela se estabelece. Pode-se perguntar: como eram vistos aqueles que não prestavam ajuda quando era necessário? Nesse caso, se prestar ajuda caracteriza o *ser amigo* de alguém, o contrário também leva ao contrário da amizade: a inimizade.

Deixar de prestar assistência quando ela é solicitada significava um rompimento da amizade, e um amigo tão descuidado com a lealdade poderia ser considerado um inimigo pessoal ou *ekhthrós*: a disjunção "amigo ou antagonista" ("friend or foe") era compatível com o hábito grego de pensar em polaridades. [...] A associação entre amizade e assistência na adversidade era tal, que também os parentes que recusavam apoio em uma crise eram naturalmente considerados inimigos; por outro lado, os parentes que ofereciam um apoio fiel possivelmente eram descritos como amigos (Konstan, 2005, p. 83-84).

Se antes os parentes que prestavam ajuda, semelhante aos companheiros/camaradas, se tornavam nossos *phíloi*, o mesmo vale para o inverso: não prestar ajuda poderia fazer com que o parente que não vem ao socorro quando é necessário é identificado como um inimigo pessoal. Apesar de poderem ser classificados enquanto *phíloi*, a palavra não parece levar à conclusão de que sempre incluía parentes enquanto amigos, mas apenas aqueles que satisfaziam a condição de prestar ajuda em momentos de adversidade.

Como mencionado anteriormente, essa ajuda deveria vir acompanhada não por uma expectativa de que seria retribuída mais tarde, mas como fazendo parte das obrigações éticas que os *phíloi* tinham entre si: o altruísmo era o fundamento da amizade. Nos escreve Konstan (2005) “[...] que a noção de *kháris*, como a obrigação de devolver os benefícios, não era especificamente associada com as relações entre *phíloi*”, sendo, assim, um termo mais abrangente que dava conta de uma série de espécies de transações em diversos domínios. Muito mais do que uma dívida, essa retribuição deveria vir de forma voluntária e espontânea do amigo que ajudamos. A compensação entre os amigos perde lugar para o compartilhamento mútuo de bens:

Segundo o adágio atribuído a Pitágoras (século VI a.C.) e citado por toda a parte na Antiguidade, “as posses de amigos são comuns” (ex. EN 8.9, 1159b31). Na amizade, é o compartilhamento que prevalece (cf. Aristóf. *A riqueza* 345). [...] Até onde se pode julgar pelos textos que sobreviveram, a ética da amizade não estava implicada em uma economia de reciprocidade envolvendo empréstimos isentos de juros e prestações da mesma natureza. [...] Em vez de ser motivada por um senso de dívida, presume-se que os *phíloi* ajam a partir de um desejo altruísta de se beneficiarem mutuamente (Konstan, 2005, p. 118).

Essa relação entre a compensação dentro da relação entre “amigos” será discutida em Aristóteles, que identifica essa caracterização econômica da amizade naquela que é baseada apenas em utilidade, sendo a mais baixa entre os tipos de amizade, mas isso será visto com mais detalhes adiante. Agora, nos interessa, sobretudo, notar como as relações entre *phíloi* ganham um novo contorno que está pautado em sentimento afetuoso desinteressado, sem visar nenhum ganho com aquilo. As obrigações atribuídas às relações, sejam por instituições ou leis divinas, como antes aconteciam, perdem espaço para o altruísmo ético que agora se expressa mais intimamente: não há pacto entre os amigos; a relação é constituída por acordo tácito e deve ser preservada sempre pelas partes que a constituem.

Vemos como, do período arcaico para o clássico, a noção de amizade ganha um novo significado porque está fundamentada sobre uma nova base, a saber, o afeto desinteressado que vê no amigo alguém que se pode contar tanto nas horas boas, quanto nas horas ruins (*E.N.*). Sou amigo (*phílos*) porque escolho ser. Não há nada que me force a ser *phílos* de outra pessoa e não há nada que me impeça de deixar de sê-lo caso um motivo justo para tal apareça. Os *phíloi* possuem obrigações entre si que são fundamentadas por altruísmo e sentimentos de afeto mútuo entre as partes.

Para o caso entre a amizade entre as mulheres nesse período clássico, as fontes que Konstan (2005) apresenta são escassas e não nos permitem uma análise mais detalhada de suas relações, tendo em vista que se falava majoritariamente das relações entre homens quando descrevia-se a amizade e as ações que a compunham. Para elucidar este ponto, cito Konstan:

Em Antifonte (1.14-15), o orador diz que sua madrasta ficou amiga (*epoiésato philiēn*) da concubina do homem que vivia no andar de cima. Praxágora conspira com suas amigas (*phílai*, 18; cf. 298-9) para assumir o controle da assembleia ateniense na *Assembleia de mulheres*, de Aristófanes; para seu marido, ela explica que saíra de casa cedo para cuidar do parto de uma amiga (528-9; cf., muito posteriormente, Josefo, *Antiguidades judaicas*, 9.65, sobre mulheres como amigas e vizinhas). Novamente, essas são relações fora do lar, a que distância e com que frequência as mulheres visitavam suas amigas é difícil de estimar, mas elas parecem não ter sofrido as severas restrições comuns às mulheres de algumas aldeias gregas modernas.

Da mesma forma como ocorre no caso de Safo (*vide* a seção anterior), os registros são insuficientes para tratarmos disso mais detidamente. Tendo em vista que não faz parte do escopo deste trabalho descrever em minúcias de como se davam as relações de amizade entre

mulheres (apesar de entender como sendo necessário para compreender de que forma elas exerciam sua amizade e, assim, aumentar o entendimento da dimensão que a amizade tinha no período), deixamos aqui a citação acima para mostrar que, ao menos, o termo *philai* também aparece, tal como aparece nos poemas de Safo. Assim, possivelmente as mulheres exercitavam suas amizades de uma maneira diferente daquela encontrada entre os homens, como também podemos supor sobre o caso de Safo.

CAPÍTULO 2: CONHECENDO A BASE DO AMOR

Neste capítulo, pretendo analisar algumas questões relativas à concepção aristotélica acerca da *philia*, presente na obra *Ethica Nicomachea*, tendo em vista, principalmente, os livros VIII e IX. A análise tem por objetivo mostrar um panorama geral acerca de alguns aspectos sobre a amizade em Aristóteles, tais como: a definição da própria amizade e aquilo que há de mais fundamental para que ela se estabeleça, de fato, no sentido estrito do termo amizade, diferenciando-a da benevolência que adquire mais um caráter de princípio que gera a amizade mas, que para tal, deve satisfazer critérios bem definidos. Examina-se também como a igualdade necessita do princípio de proporcionalidade que faz a manutenção da amizade e que deve ser cuidada para que a amizade permaneça duradoura. E como essa igualdade gera um vínculo com a justiça que também desempenha papel central na investigação, radicando propriamente nas comunidades e que delas (da amizade e justiça) dependem.

Também trataremos, em linhas gerais, da definição de *ser amigo* e como tal é importante para a manifestação e o estabelecimento da verdadeira amizade, produzindo o reconhecimento do amigo, algo de suma importância para a realização da felicidade, contribuindo, em todas as idades e momentos, para o alcance desse bem supremo.

Tudo isso para tratarmos daquilo que torna a amizade possível, isto é, as coisas que despertam a amizade, a saber, i) o útil e de que modo ele é buscado como um meio e não como um fim, colocando-o, assim, em uma posição “inferior” em comparação com outros fatores que despertam a amizade; ii) o prazer e como ele se aproxima da amizade perfeita, entretanto, carecendo de muitos pontos para que se chegue à amizade perfeita, compartilhando muito mais pontos de contato com a amizade segundo o útil; iii) o bem, aquilo que desperta a amizade perfeita e é buscado em vista dele próprio, sendo completo e ocupando a posição mais elevada quando comparada às outras formas de amizade. Neste ponto, será preciso levar em consideração o amor que o homem excelente possui por si

mesmo e de que modo isso lhe possibilita reconhecer-se a si no outro.

Vemos como uma consequência possível, a partir das análises, tornar mais acessível ao leitor menos experiente a compreensão da *Ethica Nicomachea* para que este possa estabelecer reflexões muito pertinentes na atualidade acerca da amizade..

2.1 SOBRE A DEFINIÇÃO DE AMIZADE: RECIPROCIDADE, IGUALDADE E JUSTIÇA

Aristóteles começa o livro VIII da *Ethica Nicomachea* tratando da *philia*. Frequentemente, traduz-se *philia* por “amizade” ou “amor”/“relação amorosa”, como encontramos em várias traduções da *Ethica*¹⁸. De acordo com Konstan (2005), é um erro traduzir *philia* dessa maneira, e isso provoca, como consequência, erros de interpretação na concepção da amizade em Aristóteles. Konstan (2005) nos diz que com *philia*, Aristóteles se refere a várias espécies de afeição e sentimentos, incluída entre estas a própria amizade. Isso explica o motivo pelo qual o filósofo aborda vários tipos de relações: entre um pai e seu filho, o filho e pai, irmãos, marido e mulher, concidadãos, etc.

O erro principal é a suposição generalizada de que Aristóteles não tinha uma noção comparável à de “amizade” em inglês, uma vez que, para ele, *philia* cobria uma extensão tão ampla de relações, que equivaleria a um conceito diferente. De fato, assim é. Mas um dos tipos de *philia* corresponde quase exatamente à amizade, a saber, a afeição que reina entre os *phíloī*, ou amigos. Aristóteles toma o cuidado de distinguir esse tipo, ou *eídos*, de outras espécies de amor. Em particular, ele reserva o substantivo *phílos* para a categoria de amigos, de acordo com o uso comum em grego; quando ele fala de outros tipos de *philia*, como por exemplo a que existe entre pais e filhos, não menciona *phíloī*. Sem dúvida, ele emprega o verbo *phileîn*, “amar”, nesses contextos, uma vez que o verbo cobre a mesma extensão ampla que o substantivo abstrato *philia*. Em geral, Aristóteles simplesmente acha natural esse ponto da enunciação grega. Entretanto, em uma determinada passagem, o torna explícito. Na *Ética a Eudemo* (7.4.1-2, 1239a1-7) ele escreve: “seria absurdo que um pai fosse amigo [*phílos*] de seu filho, mas certamente ele o ama [*phileῖ*] e é amado [*phileῖται*] por ele”. O contexto para essa observação é a natureza de *philia* entre pessoas de posições sociais diferentes; a tese de Aristóteles é que, além de um certo grau de desigualdade, esses indivíduos não podem ser considerados amigos, mesmo que reine uma afeição mútua entre eles.

A *philia*, isto é, essa esfera de sentimentos cuja abrangência se ramifica em várias

¹⁸ A tradução de António de Castro Caeiro é um exemplo disso. [ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2017 (Fora de série), 2. ed. Tradução do grego: António de Castro Caeiro]. Apesar de haver na nota 213 uma explanação da abrangência do termo *philia* que pode ser traduzido por “amizade”, “amor”, “afeição”, “predileção”, “gosto”, etc.

relações, é apresentada como algo necessário e essencial para a vida, não sendo ela propriamente uma virtude, mas algo muito próximo e ligado à virtude, sendo que mesmo aqueles que possuem todos os bens possíveis não gostariam de viver sem amigos (E.N. 1155a1 - 1155a5). Assim, tomando o termo “necessário” em seu sentido filosófico, ou seja, aquilo que não pode não-ser, que não admite que seja diferente daquilo que é, a amizade é algo fundamental para a vida e para o alcance do fim último dos humanos, a saber, a felicidade (*eudaimonia*).

Além disso, o filósofo acrescenta que a vida desprovida de amizade é impossível, argumento que será melhor desenvolvido mais adiante. Com efeito, a importância de nossos amigos pode ser verificada em todos os momentos de nossas vidas: quando somos jovens precisamos de amigos que nos ajudem a evitar fazer ações tolas e nos guiem para o alcance da virtude; já quando mais adultos, na “força da vida”, nos auxiliam na conquista da excelência; e, quando estamos no fim da vida, os amigos são importantes, pois nos ajudam com a fraqueza física e possível perda de autonomia. Em momentos bons e ruins também os amigos são uma presença estimada, tendo em vista que são nossos refúgios (E.N. 1155a5).

Aristóteles comprehende a amizade como algo não apenas necessário para a nossa vida, mas também como algo belo (E.N. 1155a30), já que é belo fazer boas ações para os nossos amigos. Mas, para entendermos a importância disso para o filósofo, será preciso, em um primeiro momento, compreender de que forma ele define a amizade e quais são seus tipos existentes. Com efeito, para o Estagirita não é possível, por exemplo, sermos amigos de coisas inanimadas ou de animais, bem como nem tudo que se chama na vida cotidiana “amizade” é, de fato, amizade no sentido próprio do termo, sendo, assim, feita a nomeação apenas por determinada semelhança com a “amizade perfeita”. Com isso, podemos nos voltar para questões mais contemporâneas em que há uma utilização banal do termo “amizade” e “amigo” sem que se defina e entenda a real significação disto.

Assim, a análise aristotélica sobre a amizade torna-se indispensável para pensarmos a nossa sociedade atual, em que temos “amigos” nas mais diversas plataformas de redes sociais sem que sequer os conheçamos fora do mundo digital, ou ainda, sem que tenhamos visto o rosto do “amigo”, mas somente um nome ou, por vezes, um apelido.

A *philia*, para o filósofo, também carrega um sentido político importantíssimo e que não pode ser ignorado pelos legisladores, pois, “na verdade, parece ser a amizade que mantém unidas as comunidades dentro dos Estados” (E.N. 1155a20). Portanto, a preocupação que os líderes que se ocupam da organização e manutenção dos Estados devem ter é ainda maior do que a que destinam para a própria justiça, a fim de que se mantenha a concórdia

entre os cidadãos e se evite a discórdia capaz de gerar uma guerra civil (*E.N.* 1155a25). Logo, a amizade passa de um nível interpessoal para um nível político, e os governantes devem, além de serem educados e compreenderem o que diz respeito à alma para melhor criarem leis que garantam a prática da virtude, também compreender a amizade para garantir uma melhor união nas cidades¹⁹.

Dessa forma, nota-se que a importância de se compreender a amizade desde sua definição, suas características essenciais, suas manifestações e seus impactos é pertinente nos dias atuais porque nos ajuda a delimitar o que chamamos de amizade, quais tipos de amizades possuímos e quem chamamos de amigos, levando a uma reflexão que, apesar de estar na antiguidade, ainda mostra-se frutífera em nossos dias.

Em um primeiro momento, isto é, nas linhas iniciais do livro VIII, Aristóteles nos fala da amizade como um fenômeno natural que pode, evidentemente, ser constatado na relação mútua que existe entre progenitor e gerado e vice-versa e tal relação pode ser vislumbrada não apenas na dimensão humana, mas também entre a maior parte dos animais. Assim, a amizade se dá entre seres de um mesmo gênero, mas mais ainda entre os humanos (*E.N.* 1155a15-20) e, por isso, o filósofo confere primazia de louvor entre a amizade que ocorre entre estes.

Como é comum em suas investigações, o Estagirita considera as opiniões de sua época com o objetivo de verificar se são ou não pertinentes. Vejamos:

Uns supõem que a amizade seja uma certa forma de semelhança e que os amigos são semelhantes [entre si], donde dizem que o semelhante procura o seu semelhante ou «a gralha junta-se à gralha». Outros, pelo contrário, dizem que os semelhantes são entre si como «panelas [a bater umas contra as outras]»²⁰ (*E.N.*, VIII, 1155a30).

Para além disso, Aristóteles passa a analisar o que poderia vir a despertar a amizade e, assim, temos uma questão que se apresenta: há uma ou várias essências de amizade? Isto é, somente uma única coisa pode gerar a amizade ou existem outras coisas que podem despertá-la? Responder a essas perguntas focaliza o exame de Aristóteles, pois, após encontrar uma ou mais coisas que possam vir a fazer surgir a amizade, abre-se a possibilidade

¹⁹ Trazendo essa concepção para a atualidade, o mesmo serve para o Estado: o governante precisa garantir a manutenção dentro do Estado para evitar um conflito generalizado entre os concidadãos, enfraquecendo a comunidade e tornando-a vulnerável a ataques externos.

²⁰ A esse respeito, nos escreve o Prof. Marco Zingano: “A amizade primeira [isto é, a amizade segundo a virtude] é tipicamente uma amizade entre iguais, o que leva Aristóteles a dar preferência, na antiga disputa sobre amizade, àqueles que dizem que o amigo procura seu igual, contra os que dizem que o amigo procura o desigual, por vezes mesmo o contrário, ao mesmo tempo em que reconhece que há amizades entre desiguais, principalmente quando a utilidade prevalece” (2007, p.471, *acréscimo nosso*).

de se debruçar mais detidamente sobre isso. Entretanto, ele não abandonará completamente as investigações sobre se os amigos devem ou não ser semelhantes entre si e as implicações dessas considerações, mas antes, pretende analisar de forma mais fundamental a amizade.

Nem tudo é suscetível de amizade, mas apenas o que pode despertá-la, e há somente três coisas que podem fazer isso: o bem, o prazer e o útil (*E.N.* 1155b15). Dessas três, pode-se dizer que apenas o bem e o prazer apresentam um fim em si mesmos, pois, a utilidade só é estimada quando se pode tirar alguma vantagem, ou seja, quando o que está em jogo é algo útil que está para além da amizade (*E.N.* 1155b20). Mas de que forma há o despertar da amizade? A argumentação gira em torno da reciprocidade e o exemplo fornecido pelo próprio Aristóteles é bem claro e elucidativo:

Na verdade, pode falar-se de apego por entes inanimados, mas não se pode verdadeiramente falar de amor por... e amizade com... coisas, porque não há amor recebido em troca nem se pode desejar que uma coisa encontre o seu bem (seria absolutamente ridículo desejar coisas boas ao vinho, quando muito deseja-se que se mantenha bem conservado, para que cada um o possa provar etc.) (*E.N.*, VIII, 1155b25 - 30)

Se alguém deseja o bem para uma outra pessoa, mas essa outra pessoa não reconhece e nem retribui esse desejo, logo, aquele que desejou o bem a outrem é somente *benevolente*, e não amigo. Se essas duas pessoas desejarem o bem uma da outra, mas por algum motivo, não reconhecerem esse desejo mútuo, elas ainda só serão benevolentes e não amigas. Se essas duas pessoas desejarem o bem uma da outra mutuamente de forma que se reconheça esse desejo e seja recíproco, somente nesse caso haverá amizade. Quanto a este ponto da satisabilidade dessas duas condições (reciprocidade e reconhecimento), Zingano parece estar de acordo quando escreve que “a amizade é, primeira condição, uma relação recíproca: não posso ser amigo de alguém que, de sua parte, não é meu amigo. Em segundo lugar, esta relação recíproca não pode passar despercebida.” (ZINGANO, 2007, p. 463-464).

É justamente por esse motivo que Aristóteles irá afirmar que não é possível ser amigo de um ente inanimado, como uma mesa, uma cadeira, uma cama e coisas semelhantes, já que nesses casos, não há troca mútua e recíproca. O mesmo vale para animais, já que, por incapacidade cognitiva, não conseguem reconhecer o nosso desejo, não havendo troca recíproca de sentimento, não sendo possível, portanto, sermos amigos de animais.

Aqui, um ponto nos chama a atenção e pode passar despercebido ao leitor desatento, a saber, o fato de que não há uma relação causal entre os dois critérios fundamentais para o surgimento da amizade. Ou seja, reciprocidade não causa, necessariamente, o reconhecimento

Entretanto, é preciso que estejam em conjunto e que ambas as partes que constituirão a relação de amizade satisfaçam os critérios. A não relação causal das duas condições, e sim a conjunção destas por ambas as pessoas daquela relação é um ponto interessante a ser observado e pode passar sem ser notado.

Como foi dito, por entes inanimados e animais somente sentimos *apego* ou *afeição*, e Aristóteles investiga como essa afeição difere do que chamamos de amizade, já que a afeição é um estado passivo, ao passo que a amizade é uma disposição ativa (*E.N.* 1157b25). A amizade, como mencionado, necessita de reciprocidade, e a reciprocidade necessita de decisão, pois, decidimos dar nosso sentimento em troca para outra pessoa para que haja amizade, e a decisão parte de nossa disposição de caráter. Quanto a esse ponto da amizade estar ligada a uma disposição, devemos voltar-nos para *E.N.* 1105b19 e ss:

Quando digo afecções, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da alegria, da amizade, do ódio, da saudade, do ciúme, da compaixão e, em geral, de tudo aquilo que é acompanhado por prazer e ou sofrimento. Dizemos que as capacidades são condições de possibilidade para sermos afetáveis por afecções. De acordo com elas, somos capazes de ficar irados, ou passar por sofrimentos ou sentirmos compaixão. Disposições, por fim, são os gêneros de fenômenos de acordo com os quais nos comportamos bem ou mal relativamente às afecções. (*E.N.*, II, 1105b19-25).

As afecções (ou emoções)²¹, segundo Aristóteles, são aquilo que normalmente vamos sentir, independentemente de nossa vontade, portanto, são coisas sobre as quais não temos ação e somos tão-somente submetidos, como a tristeza, a raiva, a alegria, a compaixão, etc. Em meio a isso, a amizade é incluída, o que é totalmente entendível tendo em vista ser um fenômeno natural que ocorre em nós. Para que essas emoções venham à tona, a alma possui o que Aristóteles denomina por capacidade, ou seja, aquilo que permite que as emoções se intensifiquem mais ou menos para que possam nos afetar. Quanto a isso, também somos apenas submetidos e não possuímos nenhum controle. O que entra em nosso campo de ação e controle são as disposições, e são por essas que propriamente somos definidos e julgados, pois as disposições são o modo como nós agimos frente às emoções que nos afetam e, por esse motivo “comportamo-nos mal se ficarmos nesse estado veementemente ou frouxamente, e comportamo-nos bem se o estado em que ficarmos for apenas moderado; e assim se passa a respeito de todas as afecções [ou emoções].” (*E.N.*, II, 1105b25, *acríscimo nosso*).

²¹ Zingano, em sua tradução, utiliza o termo “emoções” e ainda mantém o termo “amizade” na descrição fornecida por Aristóteles, entendendo por emoção “em geral tudo a que se segue prazer ou dor” (1105b20). Cf ARISTÓTELES, Ethica Nicomachea I 13 - III 8, Tratado da virtude moral. São Paulo: editora Odysseus, 2008. Tradução, nota e comentários: Marco Zingano. Decidimos citar o termo emoções para ser mais claro para o público geral.

Portanto, somos julgados de forma boa caso sejamos moderados em nossas disposições e de forma ruim caso sejamos excessivos ou escassos nas disposições e, se vale para todas as emoções, logo, vale também para a amizade. Esse ponto se tornará mais relevante quando tratarmos da quantidade ideal de amigos. Mas, por agora, esse caráter de disposição ativa, mencionado por Aristóteles, nos revela uma característica importante dos homens de bem e suas amizades: estes gostam dos amigos em si por conta de sua disposição ativa, não por um estado passivo (*E.N.* 1157b30).

Essa decisão torna-se indispensável não somente no âmbito da consideração pelos amigos, mas por outra marca da amizade que é fundamental e que é ela que garante a manutenção da própria amizade, a saber, a *igualdade*. Aqui pode-se falar que a igualdade está mais relacionada às considerações sobre os amigos do que fazendo parte da própria amizade e sua definição. Assim, dizemos que a diferença não parece significar grandes mudanças em nenhuma das partes, ou seja, a amizade e sua definição possui uma relação intrínseca com o exercício da amizade, isto é, da relação entre os amigos²²; e a relação entre os amigos coloca em exercício à própria amizade, havendo, assim, uma dupla relação de dependência: os amigos (verdadeiros) colocam a amizade (verdadeira) em prática, e a amizade (verdadeira) garante a relação entre os amigos (verdadeiros). Portanto, tratar da igualdade enquanto definição fundamental da amizade significa dizer que há igualdade na atividade dos amigos e, por isso, o filósofo menciona que manter a igualdade é de suma importância e, dessa forma, as demais coisas boas virão (*E.N.* 1162b26).

A questão é: como manter essa igualdade? Não poderia haver amizades em que há superioridade de uma das partes sobre a outra? Por isso, Aristóteles escreve:

Há assim, em todas estas formas de amizade uma parte que tem um ascendente sobre a outra. Assim, a que tem um grau de superioridade sobre a outra deve receber em afeição um grau **proporcional**. A parte melhor, superior em utilidade ou a respeito do que quer que seja, deve receber mais amizade do que a que oferece. Quando a afeição que nasce é oferecida ao outro de acordo com o valor merecido, só nessa altura se gera, de algum modo, uma **igualdade**, coisa que parece ser, então, **própria da amizade** (*E.N.*, VIII, 1158b20-25 e ss, *grifo nosso*).

Nota-se, dessa forma, que para haver igualdade deve-se atentar para a *proporção*. Por exemplo, se uma pessoa boa for amigo de uma pessoa inferiormente boa, a última deve

²² O filósofo vai nos dizer que nas formas de amizade em que há diferença entre as partes que constituem aquela relação, a proporção garante a igualdade para que a amizade possa ser mantida: “em todas as formas de amizade em que há dessemelhança é, tal como foi dito, o princípio da proporcionalidade que estabelece a igualdade e **salvaguarda a amizade**” (*E.N.*, IX, 1163b29, *grifo nosso*).

fornecer mais amizade do que recebe (E.N. 1162b5). Aristóteles atenta-se para uma diferenciação da igualdade aplicada à justiça para a igualdade aplicada à amizade: na justiça o valor merecido precede a quantidade; na igualdade entre os amigos, a quantidade precede o valor merecido (E.N. 1158b30). Ou seja, na igualdade relacionada com a amizade, a quantidade que uma das partes oferece gera o valor da amizade que ela merece receber de volta, mas na justiça isso não se verifica: o valor merecido gera a quantidade que ela deve receber, como uma penalidade, para exemplificar.

Mas, há um problema nesse princípio de igualdade e o Estagirita o reconhece nos dando uma saída que reforça ainda mais a importância da amizade, a saber, a ambição que nos motiva a querer sermos mais amados do que amar, donde segue-se o querer ser adulado. Isso decorre do fato de que ser amado se aproxima muito de ser honrado (E.N. 1159a12).

Ora, há dois tipos de honras, por assim dizer: uma é a honra de forma accidental, isto é, ser honrado por aqueles que ocupam um cargo de poder elevado, esperando receber alguma vantagem disso; e há a honra em si, que seria a honra buscada pelos excelentes e pelos sábios, que confirma, pela opinião dos outros, uma opinião que já possuem sobre si mesmos.

Apesar de a honra ser tão estimada por todos, ser amado ainda é superior devido a uma alegria extrema que se sente ao ser amado e, por esse motivo, “é superior a honra, porque reside mais no ato de amar do que no de ser amado” (E.N. 1159a25). Isso torna-se evidente quando se toma como exemplo o amor que as mães sentem pelos filhos, tendo em vista que elas os amam mesmo que não recebam qualquer amor em troca, bastando “verem que seus filhos estão bem” (E.N. 1159a30). Logo, a amizade diz mais sobre dar amor do que receber.

Nas amizades em que há uma diferença de superioridade nota-se que há diferença no que diz respeito à *intenção*, porque ambas as partes têm a intenção de receber mais amizade do que dão, e, nesse caso, quando isso não ocorre, a amizade é rompida (E.N. 1163a24-25). Por isso, tanto melhores são os amigos desiguais que procuram estabelecer a igualdade pelo princípio de proporção, já que “a igualdade e semelhança são sinônimos de amizade, e sobretudo a semelhança que há entre amigos a respeito da excelência” (E.N. 1159b1).

A amizade, nesse sentido, é semelhante ao funcionamento de uma sociedade comercial em que aqueles que mais investiram esperam receber mais lucros (E.N. 1163a30), mas aqueles cujo caráter é inferior e é mais necessitado em dinheiro, pensam que a maior parte dos lucros devem ser seus (por ser aquele que mais necessita deles). Contudo, pessoas inferiores desse modo buscam amigos apenas para ganhar algo com isso (E.N. 1163a35). Entretanto, ambos, pessoa inferior e a pessoa superior, devem receber mais daquilo que lhes

diz respeito: a pessoa superior deve receber mais honra, porque é próprio da virtude; a pessoa inferior deve receber mais benefícios e lucros, porque dele mais necessita, “também parece ser isso o que se passa na vida pública” (*E.N.* 1163b1-5).

A honra só é dada àquele que contribui de alguma forma para o bem comum, sendo a própria honra um bem comum. Assim sendo, a honra é dada de acordo com o mérito, garantindo a igualdade dentro da relação de amizade (*E.N.* 1163b10), pois respeita estritamente o princípio da igualdade. Com efeito, isto também deveria acontecer nas amizades em que há desigualdade: quem recebe, seja excelência ou dinheiro, deve honrar aquele que deu. Quanto à igualdade que se passa nas relações de amizade, parece-nos ser suficiente para termos um panorama geral, podendo, assim, passarmos para outro aspecto que a acompanha: a justiça.

Sem nos determos propriamente na amizade em confluência com o âmbito da *pólis*, cabe falarmos acerca da justiça que existe nas relações de amizade e que parece ser ponto marcante na constituição de suas diversas formas. Nos diz Aristóteles que “se entre amigos não é necessária a justiça, entre os justos é necessária a amizade. Pois, entre os justos parece haver uma forma extrema de amizade” (*E.N.* 1155a25). Apesar de expor que nas relações de amizade não se faz necessária a justiça, parece-nos ser apenas uma alusão ao fato de que os amigos não se atentam a todo o momento para a justiça e suas implicações, pois, a justiça já está implicitamente no interior da própria amizade. Este ponto parece ficar mais claro quando lemos a seguinte passagem:

Tal como foi dito no princípio, parece que a amizade e a justiça acontecem a respeito das mesmas situações e num mesmo tipo de relações pessoais. Em toda a espécie de comunidade parece haver algo de justo e também amizade. Costuma falar-se de amigos que navegam em conjunto, bem como dos que combatem no mesmo exército, e do mesmo modo a respeito das outras comunidades. E o ponto a que chega a comunidade é o ponto até onde vai a amizade: e assim também o direito (*E.N.*, VIII, 1159b25-30).

Assim, a igualdade no âmbito da amizade difere do âmbito da justiça, mas isso não exclui de forma alguma a existência de justiça dentro das relações de amizade, muito pelo contrário, a justiça se faz necessária, extrapolando os limites inter-relacionais e radicando em uma comunidade. A comunidade se estende por onde se estende a amizade e, por conseguinte, a justiça. A justiça aqui é entendida como uma partilha de bens que se tornam comuns como, por exemplo, os irmãos que possuem tudo em comum. E o mesmo pode ser observado entre os companheiros [*heitaíroi*]. Entretanto, os bens comuns não são os mesmos quando se verifica

a relação dos pais com os filhos e mesmo em uma relação inversa, isto é, dos filhos com os pais. Assim, há diferentes tipos de amizades que possuem diferentes graus de compartilhamento de bens comuns (*E.N.* 1159b35). Essas diferenças são baseadas nas diferentes comunidades (irmãos, pais e filhos, companheiros e cidadãos) e a justiça respeita essa diferença de níveis conforme a intensidade da amizade, e o mesmo se passa com a injustiça (*E.N.* 1160a5 e ss).

Um outro conceito de grande importância para a investigação é a benevolência e como se diferencia da amizade, pois, apesar da benevolência ser o princípio da amizade, é preciso, portanto, haver benevolência mútua para que haja amizade. Contudo, pode haver somente benevolência mútua sem qualquer amizade, isto é, quando se deseja o bem a outra pessoa, mas nada se faz para ajudá-la na obtenção desse bem (*E.N.* 1156a10).

Ora o amor nasce com a familiaridade, enquanto a benevolência nasce de repente, como acontece a respeito dos competidores numa prova. Os espectadores sentem benevolência por eles e querem o mesmo que eles, contudo, não tomam parte de maneira alguma na ação que aqueles levam a cabo, pois, tal como dissemos, tornam-se benevolentes subitamente e sentem uma afeição mas meramente superficial. (*E.N.*, IX, 1166b35-1167a1).

Assim, diferentemente da amizade, a benevolência, por sua vez, pode acontecer entre desconhecidos, coisa que não é própria da amizade, e o mesmo acontece no que diz respeito ao reconhecimento, pois a benevolência pode não ser reconhecida (mesmo que sejamos seu alvo), enquanto a amizade, como vimos, possui como condições fundamentais a reciprocidade e o reconhecimento. Como mencionado na citação acima, existe uma necessidade de tempo para que a amizade possa florescer e ser estabelecida, porque, como já mencionado, ambas as partes podem querer muito formar a amizade, mas a amizade não nasce tão depressa quanto o seu desejo. No tocante a essa diferença, Zingano (2007) escreve:

Com efeito, e é esta a segunda observação, a benevolência também é o ato de querer bem a alguém em vista dele próprio e não porque teríamos algum interesse envolvido. No entanto, a amizade se distingue da benevolência porque, enquanto a benevolência pode não ser recíproca e pode passar despercebida, a amizade, como vimos, requer ao mesmo tempo reciprocidade e reconhecimento, além de estar diretamente envolvida com a ação e efetividade (Zingano, 2007, p. 464-465).

Assim, Aristóteles conclui que a benevolência “é uma espécie de amizade inoperante” que, se preservada e continuada ao longo do tempo, “se poderá tornar numa amizade verdadeira” (*E.N.* 1167a10). E verdadeira no sentido estrito do termo, isto é, na amizade

virtuosa, já que se fundada na utilidade ou prazer, não gerará benevolência por ambas as partes que constituem a relação. Tais considerações são manifestas se tomarmos como exemplo aquele que retribui o benefício por ser justo, sendo assim, benevolente na retribuição. Contudo, o mesmo não se verifica no caso em que se presta um serviço pensando na vantagem que resultará daquilo: essa pessoa parece ser mais benevolente para consigo próprio do que para os outros, mostrando que “não é amigo aquele que cuida de outrem apenas pelo proveito que poderá vir a receber dele” (*E.N.* 1167a15).

Por fim, a benevolência surge por meio de uma excelência e de uma qualidade do outro que é apreciada (beleza, coragem e coisas do gênero), como podemos ver no caso daqueles que assistem às competições. Agora, depois de termos analisado, em linhas gerais, a definição da amizade e suas características constitutivas, tal como ela se difere da benevolência, podemos passar para a análise do que é *ser amigo* e de algumas formas de amizade.

2.2 SOBRE OS AMIGOS: EXISTÊNCIA, VIDA E BEM SUPREMO

Os amigos são pessoas fundamentais para a nossa vida, tendo em vista que ninguém quer viver sem amigos, mesmo aqueles que possuem os melhores bens (*E.N.* 1155a5). Seguindo nesse ponto, fazer bem aos amigos é a coisa mais louvável que há, sempre lembrando que a amizade consiste mais em fazer por nossos amigos do que deles recebermos. Aristóteles reconhece que a vida solitária se torna difícil e levanta a questão sobre a necessidade ou não de amigos para aquele que é feliz (*E.N.* 1169b3 - 5). Dois tipos de pessoas afirmam que aqueles que já alcançaram a felicidade não necessitam de amigos, a saber, os bem-aventurados e os autossuficientes, ambos alegando a mesma coisa, mas por vias diferentes.

Os que se dizem autossuficientes declaram não precisar de amigos porque já se bastam a si próprios e podem realizar tudo sozinhos, ao passo que os que dizem ser bem-aventurados alegam que não precisam de amigos por já possuírem todos os bens necessários. A contrarresposta a essas considerações se dá logo em sequência: os amigos não só contribuem para a felicidade como também “são o bem supremo entre os chamados bens exteriores” (*E.N.* 1169b10) e, portanto, o homem sério e o homem excelente precisarão de amigos não única e exclusivamente para alcançarem a felicidade, uma vez que os amigos contribuem para tal, mas para fazer-lhes bem, isto é, fazer o que é próprio do *ser amigo*.

O *ser amigo* difere-se de um benfeitor. Os benfeiteiros possuem como marca distintiva

gostar de fazer o bem, e isso de maneira tão intensa que gostam mais do bem que fazem do que os beneficiados gostam dos bens feitos pelos benfeiteiros. Aristóteles reconhece que agir dessa forma (gostar mais de conceder bens aos outros do que a si próprio) nos parece algo estranho e que se deve investigar o motivo pelo qual isso acontece (*E.N.* 1166b30).

Alguns podem supor que essa relação se assemelha à relação que os credores têm com seus devedores. Em certo sentido isto está certo, entretanto, “os beneficentes e credores estão em uma mesma relação àqueles aos quais fizeram um bem ou emprestaram dinheiro: eles cuidam para que se mantenham bem - mas a razão que move um difere inteiramente da razão que move o outro” (Zingano, 2007, p. 471). Assim, os credores querem a saúde de seus devedores para que estes possam pagar a contrapartida, por outro lado, os devedores não se importam na mesma medida com seus credores, e até achariam uma coisa boa caso estes desaparecessem levando junto as suas dívidas (*E.N.* 1167b20).

Nesse sentido, nota-se que os credores não possuem uma preocupação verdadeira com os devedores, mas apenas em vista da recuperação do dinheiro (*E.N.* 1167b30). Em sentido inverso, em alguns casos, pode-se dizer que os devedores sequer se preocupam com seus credores. Diferentemente da relação credor-devedor, o benfeitor possui verdadeira preocupação com o beneficiado, envolvendo amizade e amor para com estes, “mesmo se não chegarem a receber destes futuramente qualquer vantagem” (*E.N.* 1167b30). Torna-se evidente, portanto, “que não há nenhuma semelhança entre um benfeitor e um credor” (*E.N.* 1167b30).

Para elucidar esse modo de agir dos benfeiteiros, Aristóteles nos fornece o exemplo dos artífices:

É isto mesmo que parece acontecer com os artífices²³. Na verdade, todo o artífice ama mais o seu próprio trabalho do que poderia ser amado pelo próprio trabalho se este ganhasse vida. Mas isto parece acontecer talvez sobretudo com os poetas, porque estes têm uma tamanha paixão pelos seus próprios poemas que os amam tanto como se ama os próprios filhos. É qualquer coisa deste gênero que parece passar-se com os benfeiteiros. (*E.N.*, IX, 1167b33-1168a3).

De forma semelhante, os benfeiteiros amam os beneficiados como se estes fossem suas obras de artes, logo, é como se fossem artífices que amassem mais suas obras do que estas lhes amasse. E ainda vão mais além quando amam mais suas obras do que a si próprios (*E.N.* 1168a5). Isso é explicado pelo fato de a existência ser a coisa mais preferível e o bem

²³ Apesar da tradução utilizar o termo “artista”, resolvemos mudar para artífice uma vez que o termo empregado é *tekhnitēs*

ser absolutamente susceptível de amor (*E.N.* 1155b20), e nossa existência é garantida “na e através da atividade”, fazendo com que o benfeitor exerça sua atividade produzindo o bem, e “é por isso que ele ama o seu trabalho porque ama [o trazer à] existência” (*E.N.* 1168a5 e ss).

Para a caracterização do *ser amigo*, Aristóteles menciona que tudo o que diz respeito aos aspectos essenciais da amizade e aos comportamentos que deles derivam, aparentemente, resultam de uma relação do humano consigo mesmo. Isso significa dizer que “a amizade na sua forma extrema se assemelha ao amor-próprio” (*E.N.* 1166a1). Esse amor-próprio parece existir na maioria das pessoas, incluindo aquelas que ele considera como inferiores, já que o amor-próprio decanta de uma satisfação que as pessoas têm de si e de considerarem-se excelentes (*E.N.* 1166b5). Assim, há uma dificuldade apresentada por Aristóteles: devemos amar mais a nós mesmos ou aos outros (*E.N.* 1168a28)?

Comumente depreciam-se pessoas que amam muito a si mesmas dizendo que “estão apaixonadas por si próprias” (*E.N.* 1168a28). Dessa forma, constata-se que nas pessoas vis a paixão que sentem por si é grande e tanto é maior quanto mais for depravada, e são apaixonadas de tal forma que seguem apenas seus interesses. Assim, deve-se possuir um amor-próprio que difira do amor que as pessoas perversas têm, alterando-se até mesmo o nome de “amor-próprio” por “amor por si” e, com isso, todas as outras formas de afeição poderão se estender aos outros, e é justamente isso que constitui o “*ser amigo*” (*E.N.* 1168a5).

Esse amor por si é o amor que sente a pessoa excelente, que ama dentro de si o que há de mais autêntico no ser humano, a saber, o pensamento (*logos*). O que difere ter ou não domínio sobre si é ter ou não domínio sobre seu próprio pensamento (*E.N.* 1169a1). Aristóteles enfatiza a capacidade de pensar do ser humano definindo o horizonte da vida humana pela percepção e “pela capacidade que têm de compreender o sentido das coisas através do pensamento” (*E.N.* 1170a15), logo, direcionamos essas capacidades para o nosso viver, realizando as nossas possibilidades.

Toda essa discussão sobre a compreensão empreendida por Aristóteles radica nas considerações sobre a decisão envolvendo o amigo: na realização de nossas ações nós as percebemos, portanto, nós percebemos nossa atividade perceptiva e nossa atividade de pensar, e isto é o mesmo que perceber a existência e a vida, pois, como dito, tais capacidades definem o horizonte da vida do ser humano. Perceber a existência e a vida nos faz perceber sua natureza, que é um bem e é prazerosa de maneira absoluta, tendo em vista que todos a desejam, sobretudo os bem-aventurados e os excelentes (*E.N.* 1170a25 - 1170b1).

A vida e a existência são possibilidades de escolha, logo,

do mesmo modo que a própria existência é uma escolha feita por cada um em si próprio, assim também a existência do amigo é uma escolha feita de um modo muito semelhante. Mas o próprio existir é uma possibilidade de escolha resultante do próprio perceber de que se é em si próprio uma pessoa de bem. Perceber uma possibilidade desta natureza é constituir um prazer a partir do interior dessa mesma possibilidade. (*E.N.*, IX, 1170b10).

A existência de nosso amigo é percebida pelo tempo que passamos juntos ou pelo compartilhamento de “palavras e pensamentos” (*E.N.* 1170b10). Disso, segue-se a declaração de que a vivência em conjunto é mais própria de nós, humanos, do que do tempo que passam juntos os animais que vivem em rebanho. Ou seja, de modo semelhante à existência e ao existir, a existência de nossos amigos é uma possibilidade de escolha autêntica, assim sendo, “o que é escolhido por si próprio terá de existir conosco para sempre, ou então sentiremos para todo o sempre a sua falta” (*E.N.* 1170b15): nisso constitui verdadeiramente para o ser amigo a atividade da amizade. Por fim, “o que quer que possa ser o sentido da existência para cada um e o fundamento em vista do qual [cada um] escolhe viver, é nisto mesmo que consiste, no fato de se desejar passar o tempo na companhia de amigos” (*E.N.* 1172a1).

Tendo passado brevemente pela caracterização do ser amigo, a saber, i) amarmos a nós próprios como uma pessoa excelente o faz, a fim de amarmos nosso pensamento para possuir um maior domínio sobre nós e nossas ações e permitir que as outras formas de afeto se estendam para além de nós; ii) consequentemente, percebermos nossas atividades – e isso culmina em perceber a existência e a vida como possibilidades de escolha e que podemos, a partir disso, iii) perceber a existência de nossos amigos e nos colocarmos em atividade com eles, tendo por objetivo uma significação para o sentido da vida, cabe ainda fazermos algumas considerações sobre a importância dos amigos em nossas vidas.

Pode-se perguntar se precisamos mais dos amigos em momentos de felicidade ou também nos momentos de infelicidade (*E.N.* 1171a21). O Estagirita reconhece que os humanos recorrem aos amigos em ambas as situações: procuram os amigos para que eles possam nos alegrar, afastando a infelicidade que sentíamos, bem como os buscamos para partilharem a felicidade e fazer-lhes bem, o que, como vimos, é próprio do amigo. Mas, há uma diferença nos amigos que são buscados nas situações citadas, pois, nos momentos de infelicidade buscamos amigos úteis porque é necessário; todavia, é belo ter amigos excelentes nos momentos felizes e a escolha desses amigos excelentes para compartilhar a felicidade e fazer-lhes bem “é uma possibilidade mais autêntica” (*E.N.* 1171a25).

Em ambos os momentos, seja de felicidade ou infelicidade, a presença dos nossos amigos é boa e prazerosa, entretanto, apesar da presença deles nos ajudar a afastar a infelicidade, é triste ver que somos a causa da infelicidade de nosso amigo e, por esse mesmo motivo, as pessoas ditas “viris” evitam lamentar seu sofrimento para que, assim, evite que nossos amigos lamentem conosco os infortúnios (*E.N.* 1171a35 - 1171b5). Tendo em vista que nossos amigos se alegram com nossa felicidade e se entristecem com nosso sofrimento, o filósofo escreve:

Por esta razão parece que se deve chamar prontamente os amigos para partilharem conosco a nossa felicidade (é nobre fazer algo de bom), mas devemos hesitar em chamá-los para partilharem das nossas infelicidades. Pois devemos partilhar o mínimo possível de coisas más com os outros, daí que se diga «para infeliz já basta eu». Mas devemos sobretudo recorrer aos nossos amigos, quando, à custa de pouco trabalho, eles puderem dar-nos uma grande vantagem. (*E.N.*, IX, 1171b20)

Não podemos sempre aguardar a ajuda de nossos amigos, porque como foi dito, a amizade diz respeito a uma ação, atividade, exercício, enfim, a um aspecto ativo e não a um aspecto passivo. Assim sendo, devemos também irmos ao socorro de nossos amigos caso estejam passando por um momento infeliz, mesmo que não tenhamos sido chamados. E o mesmo se aplica a momentos de felicidade vividos por nossos amigos em que devemos ir até eles para que haja o compartilhamento dessa felicidade. Contudo, Aristóteles adverte que “em vista do mero benefício que se pode receber, devemos ir até eles mais lentamente, porque não é bonito estar sempre pronto para receber um benefício” (*E.N.* 1171b25). Devemos, em todo caso, querer sempre o amigo presente, buscando evitar rejeitar seus convites.

Pensando ter explicado de modo suficiente a definição de amigo e de uma forma um tanto clara a importância deles no que concerne à nossa vida²⁴, pode-se pensar na seguinte questão: ora, se os amigos são tão bons e tão importantes, é preciso ter vários amigos! A pergunta pela quantidade ideal de amigos é elaborada e explorada por Aristóteles (*E.N.* 1170b15). Já foi concluído que não se pode viver sem amigo nenhum, mas também não se deve ter um número excessivo de amigos.

²⁴ Não pensamos, de forma presunçosa, termos esgotado todo o assunto sobre os amigos, muito pelo contrário, sabemos que há muitos pontos que podem ser explorados e que o próprio Aristóteles o fez de maneira genial, por exemplo, as relações de amizade e suas diferenças no que tange à superioridade de uma das partes, que existem entre pais e filhos, irmãos, marido e mulher, a mudança de caráter de um amigo e como agir ante essa situação. Enfim, a lista é grande e poderia exigir um trabalho exclusivo para explorar detidamente cada um dos pontos. Acreditamos que, para o objetivo que nos propomos, as considerações que fizemos bastam para dar prosseguimento à análise e possibilitar ao leitor uma maior compreensão da *Ethica Nicomachea*.

No tocante aos amigos por utilidade, ter um número excessivo é ruim pois teríamos muitos favores a dar em contrapartida “e a vida é curta demais para fazê-lo” (*E.N.* 1170b25). Os amigos por prazer também não precisam ser muitos. Mas, e quanto aos amigos excelentes? Bom, não há uma regra universal que fixe um número para a quantidade de amigos que devemos ou podemos possuir e o limite segue uma das características próprias da amizade: o conviver, passar a vida juntos. O limite para a quantidade de amigos ideal segue essa regra: devemos ter tantos amigos quanto pudermos compartilhar a vida (*E.N.* 1171a1).

Caso nós compartilhemos a vida com muitas pessoas, podemos acabar com o problema de nos alegrarmos com alguns amigos e, simultaneamente, dividirmos tristezas com outros (*E.N.* 1171a5). Os que são amigos de grande número de pessoas, em realidade, não estabelecem uma relação de amizade com ninguém, mas apenas no âmbito de serem concidadãos, “estes também são chamados de obsequiosos” (*E.N.* 1171a15). Pode-se falar em amizade com muitos concidadãos, mas a amizade verdadeira, no sentido estrito do termo, só pode acontecer entre poucos.

Para essa questão da quantidade de amigos, também chamamos a atenção para algo que já foi mencionado na seção anterior (*Sobre a definição de amizade: reciprocidade, igualdade e justiça*), a saber, a natureza da disposição. Como já mencionado, somos definidos e julgamos por meio de nossas disposições, isto é, pelo modo como nos comportamos frente a uma emoção que nos afeta por nossas capacidades, e isto se aplica também à amizade. Dessa forma, podemos inferir que, se formos excessivos ou escassos em nossas disposições, somos censurados e, se agirmos de forma moderada, somos honrados e o mesmo se passa com a amizade e, por consequência, com os amigos.

Dito isso, passemos à análise das definições das formas de amizade, bem como quais são as características de cada uma, tal como suas implicações no campo prático. Vamos começar tratando da amizade por utilidade. Posteriormente, faremos considerações acerca do prazer e, por fim, sobre a amizade dos excelentes, dita amizade perfeita.

2.3 AMIZADE POR UTILIDADE: DISTANTE DA PERFEIÇÃO

Dentre as coisas que são dignas de despertar a amizade encontra-se o útil, isto é, aquilo que produz algo “de bom ou dá prazer” (*E.N.* 1155b20). Quanto a esse aspecto de mediação que a amizade por utilidade possui, Zingano (2007) argumenta que

desejamos os meios porque desejamos os fins; para que o útil figure, por conseguinte, como objeto de busca, é preciso fazer referência aos fins para os quais é um meio. Deste modo, percebe-se que a definição do útil enquanto objeto de busca contém uma referência seja ao bem, seja ao prazer (p.467).

Portanto, dentre as formas de amizade, aquela que se fundamenta na utilidade seria a mais baixa e a menos louvável por não ser ela um fim em si mesma. Ou seja, fundam-se amizades com base na utilidade para que se possa alcançar alguma outra coisa, a saber, aquilo que é um bem ou aquilo que apraz e, portanto, não são, dessa forma, amigos um do outro, mas do ganho que obtêm na manutenção de tal amizade.

Assim, os que fundamentam a amizade na utilidade gostam do amigo apenas pela vantagem que ele oferece, não gostando, portanto, da pessoa em si (*E.N.* 1156a15), gerando uma amizade meramente acidental que é facilmente rompida. Tendo em vista o caráter meramente utilitário dessa amizade, na medida em que ela existe tão somente enquanto existir proveito nas vantagens que se pode retirar do outro, se o outro deixa de me fornecer as vantagens que o amigo precisa, ou se ele obtém todas as vantagens que gostaria, a amizade cessa e se desfaz, sendo uma forma que surge devido à circunstância. Por esse elemento circunstancial que se espera obter a vantagem desejada, essa amizade pode ser constituída de maneira rápida e desfeita na mesma velocidade (*E.N.* 1156a20).

Descreve-nos Aristóteles em que fase da vida e em quais circunstâncias mais comuns surge a amizade segundo a utilidade:

É sobretudo entre os mais velhos que nasce esta forma de amizade (porque os que têm essa idade já não perseguem o prazer mas o que é útil), mas também entre os que estão na força da vida e todos os jovens que têm como único objetivo na vida o lucro. Estes também, de resto, nem sequer pretendem partilhar uma vida em conjunto, e em alguns casos até são desagradáveis entre si (*E.N.*, VIII, 1156a20-25).

Os mais velhos não buscam mais aquilo que lhes dá prazer, mas o que lhes é útil para suprir sua perda de autonomia ocasionada pela idade avançada. Mas há um ponto muito interessante: sejam jovens, adultos ou velhos, enfim, qualquer que seja a idade, essa amizade que tem por fundamento a utilidade é desejada também por aqueles que visam o lucro, e isso é totalmente compreensível quando analisamos que a amizade por utilidade parece possuir um elemento comercial em sua base (*E.N.* 1158a20).

Esse caráter comercial presente em tal amizade torna-se mais claro quando analisamos mais detidamente a semelhança que ela possui com a dupla justiça: a que é escrita e aquela que não precisa ser escrita, sendo formalizada em consenso por ambas as partes que

formarão um contrato. De modo semelhante ocorre na amizade por utilidade, existindo aquela que depende da disposição de caráter de cada um e aquela que é formalizada de um ponto de vista legal (E.N. 1162b20). Assim, essa amizade pode ser formada de um ponto de vista contratual que é escrito, independentemente se a transação acordada for feita no momento ou tenha um prazo para ser efetuado, ficando firmado por acordo entre as partes o que será trocado.

Nesse acordo estabelecido por contrato não há margem para discussão, pois, basta recorrer ao contrato que foi estabelecido consensualmente por ambas as partes. Com certa exceção no que diz respeito ao atraso na transação que pode ser considerado pela amizade “é por isso que a respeito de algumas transações deste tipo não estão previstas sequer sanções legais, mas pensa-se que a confiança mútua é suficiente para o cumprimento das obrigações” (E.N. 1162b30).

Em contrapartida, a amizade que mantém sua base utilitária, mas que foi acordada em função da disposição de caráter, não necessita de contrato escrito. Nesse caso, considera-se mais como um favor ao amigo, esperando ser retribuído de forma igual ou de forma superior, não sendo, assim, um favor feito de forma gratuita, mas quase como um empréstimo. Caso o amigo não retribua o favor, haverá motivos justos para reclamações, e não retribuir a contrapartida justa ao amigo não é nobre (E.N. 1163a1). Observa-se que a maior parte dos homens não são nobres, mas preferem simplesmente aquilo que lhes é vantajoso.

Devemos retribuir os favores com boa vontade e de modo pelo menos igual, “porque não podemos fazer um amigo se lhe pagarmos os favores de má vontade, pois é como se tudo estivesse errado à partida” (E.N. 1163a1). Não devemos, portanto, receber favores daqueles que não tem em vista a consideração pela amizade e nem daqueles que não possuem algum interesse naquele favor, devendo abandonar aquela relação, porque é muito provável que não recebamos nossa contrapartida, como é justo. Precisamos, antes de aceitar ou recusar estabelecer alguma relação em vista da utilidade, avaliar as condições da outra parte para saber se está ou não em condições de pagar (E.N. 1163a5).

Mas, ante toda a investigação a respeito do pagamento que se deve dar em contrapartida pelos favores prestados, emerge uma questão bastante pertinente, a saber, se o valor do recebimento de volta pelo serviço deve ser medido por quem irá receber em contrapartida ou por quem recebeu o serviço de que tanto necessitava. A resposta é curta e um tanto clara: esse valor deve ser medido por aquele que recebeu a vantagem, “pois é quem a recebe que precisava dela” (E.N. 1163a15-20). O outro, ajudando quem necessita, por esse

motivo aumenta ainda mais o valor, já que essa ação é nobre, fazendo com que seja ainda mais nobre não somente devolver em mesmo valor, mas em valor superior (*E.N.* 1163a20).

Toda essa medida do valor que deve ser dado como contrapartida ajuda Aristóteles a resolver um problema que se encontra nessa relação de amizade, isto é, o problema das injúrias, pois ele declara que a amizade que tenha por base a utilidade seria a única a dar mais espaço para tais injúrias (*E.N.* 1162b5). Nessa situação, ambas as partes se acham mais merecedoras de receber cada vez mais e, por conta disso, reclamam uns dos outros por não receberem tanto quanto acham pertinente. Ora, se a amizade foi estabelecida por um contrato escrito, basta recorrer a esse contrato e verificar as cláusulas que garantem qual parte deve receber mais amizade, apesar disso já estar incluído na própria amizade, observando que, por sua característica, a parte superior deve sempre receber mais para que a proporcionalidade faça a manutenção da amizade, garantindo o princípio de igualdade.

Caso não tenham estabelecido a amizade por nenhum contrato, apenas em vista da própria consideração que um tem pelo outro, deve-se verificar o que cada um deve receber mais como retribuição: honra por ser superior e mais excelente ou o dinheiro e os lucros, por ser mais necessitado. Se ambas as partes acharem que devem receber o mesmo e isso não ocorrer, então é provável que a amizade se desfaça, tal como no exemplo do tocador de cítara:

Como a história daquele que prometera a um tocador de cítara pagar-lhe mais conforme ele cantasse melhor. Mas quando o tocador de cítara lhe pediu para cumprir o prometido, este disse-lhe que já o tinha feito ao ter pago com o prazer sentido [ao ouvi-lo] o prazer que ele lhe tinha dado [ao tocar]. Isso estava bem se um e o outro tivessem querido prazer; mas quando um quer prazer e o outro lucro, e um obtém o que queria mas o outro não, uma tal parceria não pode correr bem (*E.N.*, IX, 1164a15-20).

Esse exemplo é bastante esclarecedor e nos revela que ambas as partes precisam estar em acordo para formar uma relação de amizade, pois quando se estabelece uma relação com vista a uma outra coisa que não a amizade em si e essa outra coisa (seja utilidade ou prazer) não é alcançada, “é quase o mesmo não obter nada e não atingir aquilo que se queira alcançar” (*E.N.* 1164a15). Mas há um caso que pode acontecer que é o de só uma das partes ser útil, enquanto a outra seria a parte inútil que nada contribui para aquela relação, logo, o que essa parte inútil recebe é apenas caridade, não havendo uma amizade propriamente dita, “pois o que daí se recebe não chega para pagar o trabalho que se teve” (*E.N.* 1163a30).

Quanto ao que foi exposto sobre essa amizade parece ter sido o suficiente, devendo se atentar apenas para o fato de que essa amizade consegue agradar muitas pessoas de forma

satisfatória por ter em sua constituição uma ligação com prestação de serviços que pode ser feita de forma rápida. Entretanto, como já vimos, nem por isso devemos fazer muitos amigos por utilidade. Outro ponto interessante a ser mencionado diz respeito à característica de hospitalidade que essa amizade possui (*E.N.* 1156a30) e que, em um primeiro momento, nos parece ser estranha. Na hospitalidade, somos apenas nós que garantimos o benefício ao outro. No caso, abrimos nossas portas, cedemos água, garantimos refeição, segurança e uma estadia confortável para que o viajante possa permanecer. Após algum tempo, nosso hóspede vai embora e, aparentemente, não ganhamos nada com isso, parecendo que tivemos uma relação unilateral e que somente nós cedemos e ficamos sem nada depois.

É um ponto bastante curioso e que deve ser analisado mais detidamente com a devida atenção, coisa que este trabalho não se propõe a fazer, mas para darmos apenas uma pincelada em uma possível resposta, nos parece que ceder essa quantidade de benefícios ao viajante é uma forma de garantir uma estadia futura em sua morada quando nós precisarmos e, assim, é estabelecida uma contrapartida futura que é acordada não por um contrato escrito, mas por uma consideração à amizade.

Outro ponto bastante curioso também é a relação dessa amizade com os oponentes:

A amizade em vista da utilidade parece gerar-se sobretudo entre os oponentes, como entre um pobre e um rico, ou um ignorante e um sábio. Quem sente falta de qualquer coisa, esforça-se por obtê-la, dando algo em troca como contrapartida. [...] Por outro lado, se calhar os extremos não se atraem a não ser de modo acidental. E aquilo por que eles anseiam está no meio, porque isso é que é o bem. [...] Mas temos de abandonar esta discussão porque é um objeto estranho à presente investigação (*E.N.*, VIII, 1159a10-20).

O filósofo nos fornece exemplos de oponentes que geram uma amizade fundada na utilidade, mas que não tem muitas páginas dedicadas ao seu desenvolvimento. Apesar disso, com tudo o que já foi dito a respeito desse tipo de amizade e com alguma liberdade, podemos discorrer acerca dos exemplos. Um deles é o do sábio e do ignorante: podemos supor que o ignorante procura o sábio porque lhe falta algo, a saber, o conhecimento sobre determinado assunto. O ignorante, então, oferece ao sábio algo em troca pelos conhecimentos que irá adquirir, no caso, uma quantia em dinheiro. Considerando sua declaração sobre a busca pelo meio empreendido pelos oponentes como a realização de um bem, poderíamos falar aqui de uma justa-medida possível na amizade por utilidade. Entretanto, o próprio Aristóteles nos diz que o desenvolvimento dessa questão lhe parecia estranho (*E.N.* 1159a10-20). Assim sendo, vamos deixar de lado esse ponto e apenas mencioná-lo como algo curioso para o leitor.

O que já foi dito acerca dessa amizade nos parece suficiente, permitindo que passemos nossa análise para a amizade que mais se aproxima da amizade em vista do bem: a amizade por prazer, que não é almejada por um outro fim para além dela, mas tendo em vista um fim em si próprio, entretanto, apenas isto não basta para que seja uma amizade no sentido estrito do termo.

2.4 AMIZADE POR PRAZER: SENTIMENTO JOVIAL

Como mencionado, essa amizade difere da amizade segundo o útil por ser desejada como um fim em si mesma, ou seja, não se busca essa amizade para obter alguma outra coisa, como um lucro ou uma vantagem, pois a realização própria desta amizade já basta e satisfaz aqueles que dela participam. Tal característica reflete a própria definição do prazer: o prazer é algo visado em si, por ele mesmo, com nada em vista para além ou para a obtenção de outra coisa (*E.N.* 1155b20). E é exatamente por esse motivo que essa amizade se assemelha mais com a amizade perfeita.

Entretanto, há um ponto de aproximação dessa amizade com a amizade em vista do útil, a saber, também as pessoas que participam e buscam a amizade fundamentada no prazer não gostam da outra pessoa da relação pela qualidade de seu caráter, mas apenas por conta do agrado que elas proporcionam e, portanto, não têm sentimentos pela pessoa em si, e sim gostam do outro porque visam a satisfação do próprio prazer. Essa amizade caracteriza-se como uma amizade que ocorre de forma accidental e que também é facilmente rompida, tendo em vista que dura apenas enquanto houver a satisfação de um prazer individual e íntimo: para isso, é necessário que as partes que constituem essa amizade permaneçam iguais para satisfazerem-se com os mesmos objetos de prazer (*E.N.* 1156a20).

Apesar dessa aproximação com a amizade pelo útil²⁵, a amizade pelo prazer também se aproxima em alguns aspectos da amizade perfeita: aqueles que baseiam sua amizade no prazer, não se queixam da companhia uns dos outros, sendo esse o objetivo dos envolvidos, pois passar momentos juntos garante a satisfação própria que é buscada pelas partes que

²⁵ Aproximação que também decorre da característica de agrado a muitas pessoas que a amizade pela via do prazer satisfaz: “É possível agradar a muitos de modo satisfatório em vista da utilidade ou do prazer, porque há muitas pessoas que são amigas nestas bases de amizade e há serviços que podem até ser prestados rapidamente” (*E.N.* 1158a15). Contudo, devemos nos lembrar que não precisamos de muitos amigos por prazer, tal como uma comida não precisa da maior quantidade de tempero para ser boa: “relativamente aos amigos em vista do prazer bastam poucos, tal como o tempero na comida” (*E.N.* 1170b25).

participam daquela amizade (*E.N.* 1162b15). Caso, pela intimidade, amante e amado sintam afeição no que o outro é e possuam as mesmas disposições de caráter, a amizade vem a ser duradoura. Para o filósofo, é ridículo se alguma das partes reclamar da presença do outro, quando se é perfeitamente possível não estar mais na presença dele (*E.N.* 1162b15).

Pelo fato de sentirem prazer na companhia um do outro e de possuírem um mesmo objeto que lhes apraz, essa amizade por prazer teria alguma semelhança com a amizade perfeita, tendo em vista que esta última também carrega essas mesmas características. Tais marcas teriam maior aparecimento nas pessoas mais jovens:

A amizade entre os jovens parece existir com base no prazer, porque estes vivem de paixões e perseguem sobretudo o seu próprio prazer e aquele que se oferece no momento presente. À medida que a idade passa, também são outras as coisas que lhes dão prazer. É por esse motivo que tão depressa arranjam amigos como deixam de os ter. A amizade altera-se com o que dá prazer e a alteração de objeto de prazer é muito rápida nestas idades. (*E.N.*, VIII, 1156a30-1156b1).

Disso segue-se a declaração de que as pessoas mais jovens são mais vulneráveis ao amor (*E.N.* 1156b1). Sendo a juventude um período da vida em que ainda são bem voláteis, seus sentimentos mudam com frequência e, por conseguinte, seus objetos de prazer também se alteram na mesma velocidade. Assim, os jovens trocam rapidamente de amigos em um pequeno espaço de tempo, oferecendo “num só dia o sentimento a mil mudanças” (*E.N.* 1156b1).

Concluímos, com isso, nossa análise acerca da amizade por prazer, sendo uma investigação que aparece pouco quando comparada às outras formas de amizade. Talvez isso se deva pelo fato de o livro X, isto é, o livro posterior às investigações sobre a amizade, tratar especificamente sobre o prazer. Tendo isto posto, podemos passar agora para a amizade chamada de amizade perfeita: aquela que ocorre somente entre os excelentes, sendo a amizade que comporta a completude dentro de si, aquela que verdadeiramente carrega o sentido estrito do termo “amizade”.

2.5 AMIZADE PERFEITA: EXCELÊNCIA E O OUTRO EU

Chegamos na verdadeira amizade, naquela que é completa em todos os aspectos e que ocupa um lugar de superioridade com relação às outras. Isto deve-se ao fato de que na amizade perfeita as características definidoras das outras duas formas de amizade (pelo prazer

e pelo útil) se encontram²⁶. Dessa forma, os que participam dessa amizade dão prazer aos seus amigos e também lhes são úteis²⁷. Mas quem consegue estabelecer esse tipo de amizade perfeita? Certamente os mais excelentes entre os homens, pois eles são absolutamente bons, e aquilo que é absolutamente bom (o bem) é igualmente prazeroso e útil (*E.N.* 1156b15).

Assim, não é estranho afirmar que essa amizade só pode ser verificada entre os homens excelentes por se assemelhar à própria excelência, desejando o bem uns aos outros de um mesmo modo. Diferentemente das outras formas essenciais de amizade, essa amizade considera o amigo pelo que ele é, não para alguma vantagem que se possa obter dele e não tão-somente pela satisfação do prazer individual, mas por sua excelência que lhe é própria são amigos de uma forma suprema (*E.N.* 1156b10). O que os une, ou seja, a excelência, é o que garante a durabilidade dessa amizade, e a excelência é duradoura, sendo uma amizade perfeita tanto em característica de qualidade, quanto em tempo de duração (*E.N.* 1156b33).

Essa amizade, como pode-se pensar, é bastante difícil de acontecer, não só por suas características que nos parecem ser estranhas e ideais, mas também devido a pouca quantidade de homens excelentes (*E.N.* 1156b25). Mas, nos parece que para melhor descrever essa amizade é preciso, antes, fazer uma rápida análise sobre o homem excelente, em particular do modo como ele entende o pensamento, para que então possamos retomar este ponto mais uma vez.

Como já foi mencionado, o excelente ama aquilo que mais lhe é autêntico, o pensamento não sendo somente o mais autêntico no que diz respeito ao excelente, mas no que se refere a todos os seres humanos. Já foi dito também que é preciso ter uma boa relação consigo mesmo para que as outras formas de sentimento possam se estender e, assim, termos, de fato, não só amizade, mas outras formas de relação. E, algumas marcas que definem a amizade são encontradas no excelente, a saber, o desejo pelo ser e a vida, a vontade de passar a vida em conjunto com o amigo, o compartilhamento das alegrias e tristezas, etc. E tudo isso é garantido graças ao pensamento que é aquilo que há de mais autêntico no ser humano. O excelente busca salvaguardar essa parte própria que pensa e age para cumprir o bem em função dela, pois é essa capacidade de pensar que alinha aquilo que se faz com aquilo que se deve fazer, e o que se deve fazer é o bem (*E.N.* 1166a15).

²⁶ Em seu artigo *Amizade, unidade focal e semelhança*, Zingano escreve: “A amizade segundo a virtude é, portanto, tal que, por possuir seu próprio objeto, a virtude, ela contém todos os outros objetos de amizade, e isto não por acidente. Ela é deste modo vista como *τελεία φιλία, amizade perfeita*” (2007, p.474). Mostrando de que forma a amizade que se funda na virtude ocupa um “patamar” superior quando comparada às outras formas de amizade.

²⁷ Não recebem, contudo, qualquer prazer, mas um prazer idêntico, isto é, determinado, sobre uma mesma coisa e por pessoas iguais, no caso, excelentes (*E.N.* 1157a5).

Essa relação que o excelente possui consigo é, em geral, uma relação que as pessoas que se consideram ser de bem também possuem, “porque, tal como foi dito, parece que a excelência e a pessoa séria constituem a medida em cada uma destas características” (*E.N.* 1166a10). Por conta desse apreço que possui pela sua capacidade compreensiva, o excelente é aquele que deseja a vida para si em vista de si próprio, “pois a existência é para o sério um bem” (*E.N.* 1166a15-20): deseja o bem para si e age para o cumprimento desse bem. Sente prazer em sua própria companhia, sua mente é recheada de coisas para refletir, as memórias são boas e a esperança no futuro é prazerosa. Em seu interior, as coisas que causam tanto as alegrias quanto tristezas não são alteradas com o passar do tempo, “nunca se arrepende de nada, se assim se pode dizer” (*E.N.* 1166a20-30).

Estas são as características essenciais na relação que o excelente mantém consigo mesmo, logo, o comportamento que tem em relação a si é o mesmo para com seu amigo. Disso, segue-se uma das máximas das reflexões de amizade aristotélica: “pois o amigo, na verdade, é um outro si próprio” (*E.N.* 1166a30). Essa máxima comporta uma carga muito grande para as investigações acerca da amizade. Por ela se entende por que, dentre as várias amizades, somente a que tem por base a excelência não admite qualquer calúnia ou injúria. O amigo já foi posto à prova por longo tempo e já enfrentamos dificuldades juntos para que fosse gerada confiança mútua. É nesse reconhecimento de mim no outro que demonstra que, tal como eu não farei ações dignas de censura, nosso amigo também não fará.

O excelente, possuindo a melhor relação consigo, consequentemente guarda os verdadeiros aspectos do ser amigo, dedicando-se em fazer o bem para o amigo e vice-versa. Os amigos virtuosos procuram fazer bem uns aos outros a tal ponto que até mesmo entram em disputa, não uma disputa que gera intrigas entre os amigos, pelo contrário, ambas as partes desfrutam do bem proporcionado. Dessa forma, mesmo que uma das partes faça um bem maior, ainda se alegrará e se sentirá bem, “porque atinge aquilo que queria, e aquilo que queria era justamente o bem para si ou para outrem” (*E.N.* 1162a10). Os amigos não buscam o recebimento do valor em contrapartida, mas uma retribuição que é medida pela intenção, sendo esta intenção o “fator predominante da excelência e do caráter” (*E.N.* 1163a20).

Daí que se diga:

A verdade acerca do sério é esta: age em prol dos que ama e da sua pátria e, se tiver de ser, morrerá por eles. Abdicaria de dinheiro, de honrarias e, em geral, daqueles bens pelos quais se luta, se lhe restasse no fim para si a glória do feito. Prefere ter pouco tempo de vida e sentir uma alegria intensa do que ter muito tempo de vida mas num estado miserável (*E.N.*, IX, 1169a15-20).

O excelente é aquele que se dispensa pelos outros e visa fazer isso sempre que lhe é oportuno. Seu objetivo é a glória, a nobreza, a realização do bem, tudo em vista do seu amigo. Disso, conclui-se que “é deste modo, tal como dissemos, que deve ser entendido o amor de si; não pode ser, portanto, como o entendem muitos [como amor próprio]” (*E.N.* 1169b1).

Parece que, enfim, tratamos de algumas coisas que parecem ser próprias da amizade perfeita: sua relação com o homem excelente que, amando em si mesmo aquilo que faz dele um humano, consegue estender esse sentimento aos outros, mais ainda ao seu amigo e, caso precise, aos concidadãos. Essa estima por si faz com que haja a culminância na máxima que leva em consideração o outro de forma tão semelhante que gera o reconhecimento do amigo como um outro de nós mesmos.

CAPÍTULO 3: A VERDADEIRA AMIZADE E O VERDADEIRO AMOR

Neste terceiro capítulo, trataremos mais propriamente acerca de *Eros* na *Ethica Nicomachea*, entendendo-o como uma consequência da amizade verdadeira. Para tanto, baseamos nossa análise na passagem que considera *eros* enquanto uma intensificação da *philia* (*E.N.* 1171a10). Utilizaremos como referencial o trabalho de Emil Salim intitulado *Embracing the half: Aristotle's revision of platonic Erōs and Philia*, nos atentando mais detidamente para o capítulo 5 “*O dearest friend, shalt thou mine lover be?: Eρωσ and φιλία in Aristotle's Nicomachean Ethics*” em que se discute *eros* enquanto um extremo da amizade. A escolha deste trabalho se deve ao fato de que sua análise sobre o *eros* enquanto um superlativo da amizade é bastante ampla e aborda muitos pontos da teoria da amizade aristotélica.

Para Salim, o amor erótico não seria um excesso entendido enquanto um grau elevado de nobreza da amizade, mas por justamente ser um excesso, isto é, algo extremo, seria visto como negativo, sem ainda caracterizá-lo como um vício. Nossa interpretação diverge de Salim e, muito mais do que resolver a questão, busca-se problematizar e levantar objeções em relação ao seu modo de ver o excesso relacionado a *eros*.

Como possível saída na consideração de *eros* como um excesso ruim da amizade, vamos voltar-nos para a consideração dos tipos de amizade enquanto *semelhantes*. Assim, o amor erótico criticado por Salim por ser um excesso ganhará uma nova roupagem, pois será entendido como decorrente da verdadeira amizade e não de relações que apenas se assemelham a amizade sem necessariamente sê-las. As amizades por utilidade e prazer, apesar de possuírem algum grau de semelhança com a amizade perfeita, ainda carecem de muitos

pontos para sequer serem classificadas como amizades, sendo chamadas assim por não haver outra denominação.

Dessa forma, consideramos como ponto central entender de que forma há semelhança e de que modo age a dissemelhança entre os tipos de amizade. A paixão erótica que decorre da amizade por prazer, nesse sentido, apenas se assemelha com o amor erótico que decorre da verdadeira amizade, não podendo ser propriamente chamado como tal da mesma forma que a amizade por prazer não deveria ser classificada como amizade. Sob esta orientação, o trabalho de Zingano (2005) torna-se fundamental para esclarecer este ponto.

3.1 SEMELHANÇA (E DESSEMELHANÇA) ENTRE AS AMIZADES

Já mencionamos em nosso trabalho a semelhança que há entre os tipos de amizade: a amizade que se fundamenta na utilidade e a que possui fundamento no prazer assemelham-se à amizade perfeita pois nela existem tanto a utilidade (os verdadeiros amigos são úteis uns aos outros) e prazer (os verdadeiros amigos sentem um prazer comum quando estão juntos). Essa forma de interpretar a amizade não se encontra na *Ethica Eudemia* (*E.E.*). Na *E.E.*, o programa de Aristóteles é outro: trata-se de um programa que visa reduzir as outras amizades (utilidade e prazer) à amizade perfeita (Zingano, 2007, p. 463)²⁸.

De acordo com Zingano, na *E.E.*, a amizade por virtude é entendida como uma *unidade focal*. O “foco” em questão é a amizade por virtude, e as outras amizades gravitam nesta que estão “e da qual dependem do ponto de vista da definição” (2007, p. 465). Essa noção de unidade focal também será usada para o ser: ele é o foco no qual as categorias gravitam ao redor e necessitam para garantir sua definição. Também na *E.E.* desejamos para o nosso amigo o bem, mas nesta obra há dois tipos de bem (p. 466): o bem verdadeiro (em si mesmo e que é agradável em si mesmo) e o bem aparente (que é um bem para alguém em particular, não sendo em si mesmo um bem).

A amizade por prazer surge nesse contexto: deseja-se um “certo bem” ao amigo, ou, melhor dizendo, deseja-se o que é agradável, mesmo que se trate do que é agradável para alguém (portanto, um bem aparente). Sendo um bem aparente, mas ainda sendo um bem, “a amizade segundo o prazer pode então ser reduzida à amizade segundo a virtude, e isto no interior de sua própria definição [...]” (p. 467).

²⁸ Não se pretende expor em detalhes o modo como a amizade é vista na *E.E.* e todo seu projeto reducionista. Espera-se resumir o ponto para que fique claro qual a mudança que ocorre na *E.N.* Para mais detalhes desse assunto, recomenda-se Cf. ZINGANO, M. Amizade, unidade focal e semelhança. IN: ZINGANO, Marco Antônio de A. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: discurso editorial, 2007.

Mas, e a amizade por utilidade? Esta pergunta só é respondida na *E.N.* e nós já esboçamos a resposta quando falamos sobre suas características. Aquilo que é útil se figura como um meio para a busca de um determinado fim, seja ele o bem aparente (ligado ao prazer) ou o bem verdadeiro (ligado à virtude). Assim, esse tipo de amizade fica reduzida aos outros tipos. “Se todas se reduzem à amizade segundo a virtude, o programa reducionista da unidade focal pode perfeitamente bem aplicar-se à multiplicidade de amizades” (Zingano, 2007, p.467).

Entretanto, Zingano (2007) indica que o projeto de reduzir as amizades por utilidade e prazer à amizade perfeita não pode ser operado na *E.N.*, havendo uma mudança no projeto aristotélico. O impeditivo para isso está no livro III, pois nele “[...] nem o objeto de querer se identifica ao bem verdadeiro nem é o bem tudo o que aparece como tal a alguém” (p. 468). Em nota (2007, p. 468, n. 7), o professor demonstra que essa pode ser uma oposição de Aristóteles às teses de Platão e às dos sofistas: o primeiro, vê o bem em si “como o único objeto de desejo da parte racional”, sendo o aparente encarado como falso; os sofistas, por sua vez, encaram como um bem tudo aquilo que lhes aparece enquanto tal, ou seja, se algo se apresenta para mim como um bem posso vê-lo enquanto tal, pois “o homem é a medida de todas as coisas”²⁹.

A posição própria de Aristóteles frente a essas duas é a de que o bem deve ser necessariamente reconhecido enquanto um bem para que seja buscado³⁰. Na busca por encontrar condições suficientes que coloquem o bem enquanto objeto de busca, a condição do filósofo é a de que o bem se apresente *enquanto tal*, seja o bem aparente ou verdadeiro (e isto parece se estender também para os domínios da amizade). A consequência de assumir essa posição é que “[...] não é mais possível distingui-los mediante a noção de bem aparente ou verdadeiro no intuito de os reduzir a um bem primeiro, visto serem todos formalmente bens aparentes” (p. 471). Dessa forma, não há mais redução entre os tipos de amizade.

Para elucidar este ponto, seguimos Zingano (2007) e utilizaremos novamente o exemplo do benfeitor e do credor que explicamos no capítulo anterior. Tanto o benfeitor quanto o credor possuem semelhanças, a saber, desejam o bem aos outros: o benfeitor deseja o bem ao beneficiado, ao passo que o credor deseja o bem ao devedor. Entretanto, também possuem traços de diferenças, estas bem acentuadas: o benfeitor não espera nada em troca do beneficiado, enquanto o credor apenas deseja o bem ao devedor só porque este último ainda

²⁹ Máxima atribuída ao sofista Protágoras (490 a.C - 415 a.C).

³⁰ “Nenhum bem se furta às condições especiais da intensionalidade no domínio prático” (2007, p. 468).

carrega alguma dúvida. Essas relações de semelhança podem acabar causando equívocos³¹ se não nos atentarmos para a dessemelhança que existe entre uma intenção e outra.

A amizade (e seus tipos) também estão nesse mesmo caso: carregam semelhanças, por exemplo, “são recíprocas, conscientes e tais que cada um visa a dar ao outro o objeto de amizade que os une” (Zingano, 2007, p. 472), mas possuem justamente objetos de união diferentes (o útil, o prazer e a virtude). A imbricação capaz de relacionar os três tipos de amizade sem necessariamente reduzi-los é que a amizade por virtude (perfeita) contém em seu próprio objeto (como mencionado, a virtude) aquilo que é agradável e útil e “não é por acidente [...], mas isso decorre de sua tese que é agradável e útil enquanto virtuoso, por sua própria natureza” (p. 474). Deste modo, coloca-se as amizades em ordem por meio das propriedades de seus objetos e não só porque possuem semelhança pela origem. “Com isso, se pode evitar que o uso do mesmo termo deslize para a metáfora” (p. 475), evitando equívocos e confusões.

Este novo modo de conceber os tipos de amizade parece aludir ao projeto de redução encontrado na *E.E.*, o que é impossível tendo em vista a nova abordagem a respeito do bem. Este problema parece ser resolvido quando se atenta para a amizade perfeita: ela é perfeita pois carrega a completude e é completa pois carrega prazer e utilidade. A amizade que mais seria semelhante a verdadeira amizade, como mencionamos no capítulo anterior, é a que está baseada no prazer porque promove uma companhia compartilhada entre os amigos que visam uma mesma satisfação (um mesmo fim, apesar dessa satisfação ser dirigida a si próprio neste tipo de amizade). Nesse sentido, a amizade por utilidade seria a terceira por se tratar de um meio que leva aos fins.

Poderíamos elucidar essa divisão e classificação das amizades através do seguinte esquema:

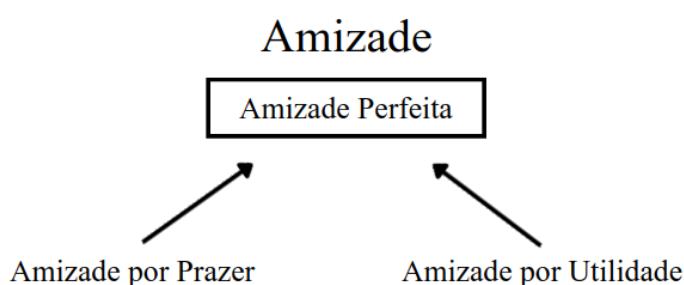
Amizades

| |
|-----------------------|
| Amizade Perfeita |
| Amizade por Prazer |
| Amizade por Utilidade |

³¹ O exemplo de equívoco também mencionado por Zingano é da *acrasia*.

Assim, dentro da classificação de “Amizades” representado pelo quadro acima, a que se fundamenta na utilidade estaria na última posição por não ter nenhum objeto que é visado por si mesmo. A amizade baseada no prazer ocuparia a segunda posição por se assemelhar mais à amizade perfeita, já que o prazer é buscado por ele mesmo, mas ainda se diferencia da amizade perfeita pois seu objeto (o prazer) destina-se apenas a uma das partes da relação. A amizade perfeita ocupa a primeira posição por motivos óbvios.

Contudo, apesar desse quadro ter algum sentido, “[...] convém resistir a esta tentação” (Zingano, 2007, p. 479). Há, de fato, uma semelhança entre os tipos de amizades devido a seus objetos imbricarem-se, mas também há diferenças acentuadas entre elas: “são mesmo dessemelhantes em relação àqueles outros traços que acompanham necessariamente a amizade perfeita a ponto de não parecerem ser realmente casos de amizade” (p. 479). Assim, nos parece que o quadro abaixo é o que melhor elucida essa questão das diferenças entre as amizades:



As setas apontando para a amizade perfeita indicam que esses outros tipos de “amizade”, pelos motivos já mencionados, apenas aludem para a verdadeira amizade, mas não entram no quadro das amizades. Como veremos, talvez ter considerado as relações que surgem na utilidade ou prazer como *amizades* pode ter sido o equívoco de Salim ao constatar o amor erótico como um excesso ruim.

3.2 MUITA AMIZADE, MUITO AMOR

Passemos agora à análise dos argumentos de Salim buscando contrapô-los a interpretação da amizade e seus tipos enquanto possuindo relações de semelhança e dessemelhança. Salim inicia seu exame partindo de duas passagens principais para a

discussão: *E.N.* 1158a9-12 e *E.N.* 1171a8-13. A primeira passagem diz que a amizade verdadeira e o amor erótico são *como* um excesso; a segunda, que é a que nos interessa, fala que o amor erótico *quer dizer* um excesso de amizade:

De resto, também não parece que seja possível ser um grande amigo de muita gente ao mesmo tempo. Este é também o motivo pelo qual não é possível estar apaixonado por muita gente ao mesmo tempo. Porque o amor quer dizer, de certa forma, uma intensificação da amizade, mas tal apenas relativamente a uma única pessoa. Uma amizade extrema só poderá existir relativamente a poucas pessoas (*E.N.*, IX, 1171a8-13).

Na tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (1991) encontramos:

Por essa mesma razão, não podemos amar várias pessoas ao mesmo tempo. O ideal do amor é ser como que um excesso de amizade, e isso só se pode sentir por uma pessoa, donde se segue que também só podemos sentir uma grande amizade por poucas pessoas.

A tradução realizada por Edson Bini (2014) também não diverge muito dessa ideia:

Com efeito, afigurar-se-ia impossível *ser profundamente amigo de muitos* [...] pela mesma razão que é impossível estar apaixonado por várias pessoas. O amor passional, com efeito, parece ser uma amizade superlativa ou excessiva e só pode ser sentido por uma única pessoa; do mesmo modo, uma amizade intensa só é possível com poucas pessoas.

Podemos notar como nas três traduções o amor é entendido como um grau superior quando comparado à amizade, não indicando qualquer lado negativo. Entretanto, a discussão apresentada por Salim gira em torno justamente dessa ideia do amor enquanto “extremo” da amizade, enquanto um superlativo/excesso. A primeira concepção entende esse extremo (*ὑπερβολή*) como possuindo o significado de uma coisa nobre em sua totalidade (“*a noble perfection*”, Salim, 2006, p.75); a segunda concepção (a qual iremos problematizar), por sua vez, entende que esse extremo conduz a um vício, a saber, o excesso (“*a bad excess*”, 2006, p. 75).

Partindo disso, passa-se para a relação que existe entre esses significados e os conceitos de *eros* e *philia*. De acordo com o autor (2006, p.75), o amor erótico está associado com o excesso ruim, entretanto, não constitui propriamente um vício, pois, apesar de ser um excesso, parte da amizade e a amizade é algo agradável e necessário para a vida. Mas de que modo o amor erótico é excessivo? Salim defende que o excesso, nesse caso, é referente a algumas características da amizade como sentimentos e ações (p. 76).

O autor rejeita a visão de que o “excesso” em *E.N.* 1158a9-12 refere-se tanto ao amor erótico, quanto à amizade perfeita, como relata Irwin³² (2006, p. 76). A discordância se deve ao fato de que o excesso se dirige a apenas uma pessoa, o que é próprio do amor erótico. A amizade completa (ou perfeita) só é aceita como extremo quando se observa *E.N.* 1166b1 em que a amizade extrema é semelhante a amizade por si que o excelente tem consigo próprio e que contrasta com a carência que o perverso tem diante dessas características. Outra evidência textual apontada por Salim (2006) que corrobora com a ideia de que o “extremo” pode ser associado a algo bom está em *E.N.* 1145a23, “onde Aristóteles discute a possibilidade do extremo da virtude pelo qual os seres humanos se tornam deuses³³” (p. 78)

Na nota 99 (2006, p. 79), discute-se a tradução de *E.N.* 1171a1-13 de *tende a ser* (“tends to be”) por *significa* (“means”), argumentando sobre a falta de um critério objetivo para escolher entre uma tradução ou outra³⁴. Dada a ausência de critério e considerando que “significa” traz mais força para o seu argumento, o autor opta por escolher essa expressão ao invés de “tende a ser”. Salim (p. 79) é contra a visão de Price (1989) em *Love and Friendship in Plato and Aristotle* de que não há qualquer incompatibilidade entre a amizade e amor, esclarecendo que um de seus objetivos será tentar mostrar que não é possível que tal compatibilidade exista.

Se tomarmos a amizade completa enquanto um superlativo, algo com um grau elevado (“extremo”), então teríamos que estabelecer qual seria o grau menor dessa amizade. “A resposta é bastante direta: são os tipos incompletos de amizade, que são amizades baseadas no prazer, na utilidade, ou uma mistura deles³⁵” (2006, p. 80). Aplicando essa questão ao considerarmos o amor erótico também como um superlativo, teríamos que admitir que seu grau menor seria a amizade verdadeira. Nesse caso, as relações humanas da *Ethica Nicomachea* de Aristóteles poderiam ser classificadas da seguinte forma (p. 80)³⁶:

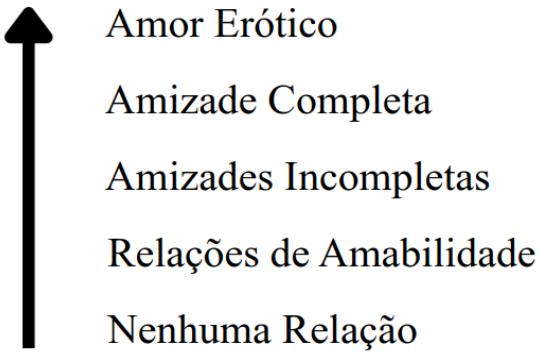
³² “O suplemento pressupõe que a comparação com o excesso se aplica tanto à amizade completa quanto à paixão erótica. Alternativamente, pode-se considerá-la como aplicável apenas à paixão erótica; nesse caso, ‘pois....’ seria um parênteses” (Irwin apud Salim, 2006, p. 76, *tradução minha*). No original: “The supplement assumes that the comparison with excess applies both to complete friendship and to erotic passion. Alternatively, one might take it as applying only to erotic passion; in that case, ‘for....’ would be a parenthesis.”

³³ “[...] where Aristotle discusses the possibility of the extreme of virtue by which human beings become gods (ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι’ ἀρετῆς ὑπερβολῆν)” (*Tradução minha*).

³⁴ Nas traduções apresentadas no início da sessão, encontramos em Antonio de Castro Caeiro a expressão de que o amor “quer dizer, de certa forma [...]”; em Vallandro e Bornheim a expressão é “ser como que [...]”; e em Edson Bini temos a expressão “parece ser [...].” Não há explicação quanto a escolha dessas expressões nessa passagem, parecendo haver, de fato, uma ausência de critério.

³⁵ “The answer is quite straightforward: it is the incomplete sorts of friendships, which are pleasure-based, utility-based friendships, or a mixture of those.”

³⁶ No original e com as marcações laterais correspondentes: Erotic Love, Complete Friendship (1156b7ff.), Incomplete Friendships (1156a5-b6), Relationships of Friendliness (1126b19-24), No Relationship (*tradução minha*).



Com esse ranqueamento em mente, entende-se o amor erótico dirigido a uma pessoa por ser o extremo que significa nobreza/perfeição. Sendo a amizade completa um grau abaixo, ela possibilita ser direcionada a mais pessoas. As amizades incompletas (como utilidade e prazer) podem abranger mais pessoas, contudo, vimos como ter muitos amigos desse tipo pode também ser problemático. Stewart (1999) em seu *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* interpreta o excesso presente no amor erótico enquanto causador da limitação do número de pessoas com as quais se é prudente relacionar.

Apesar de haver uma aceitação entre comentadores – sejam antigos como é o caso de Aspásio³⁷, medievais tal como São Tomás de Aquino³⁸ ou contemporâneos como vimos com Stewart – de que o amor erótico seja um excesso de amizade entendido como algo mais nobre e perfeito, Salim (2006) aponta para passagens que sugerem uma interpretação diferente. A primeira delas está em *E.N. 1157a3 e ss* em que Aristóteles aborda a possibilidade de praticantes de pederastia virem a tornar a relação simétrica, isto é, ao invés do amante sentir prazer ao ver o amado e este último, por sua vez, sentir prazer em ser cortejado pelo amante, ambos deveriam sentir prazer pelo mesmo objeto. Mesmo que não seja explícito que dessa relação possa vir uma amizade perfeita, há a consideração de que ambos podem gostar de um mesmo objeto de prazer e gostar do outro por ele mesmo, tornando a amizade mais duradoura.

Essas características (ter um objeto de prazer em comum e gostar do outro em vista dele próprio) são as que estão presentes na amizade verdadeira. Assim, mesmo que a relação de pederastia não passe a ser necessariamente a amizade no sentido estrito, dado que amante e

³⁷ ASPASIUS, ANONYMOUS AND MICHAEL OF EPHESUS. **On Aristotle's Nicomachean Ethics 8 and 9.** Ithaca: Cornell, 2001. Trans: David Konstan (*apud* Salim).

³⁸ St. Thomas Aquinas. **Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics.** Notre Dame: Dumb Ox, 1964. Trans. C. I. Litzinger (*apud* Salim).

amado não se tornam necessariamente virtuosos, haverá uma semelhança maior com a verdadeira amizade. Se as outras amizades só se assemelham à amizade verdadeira e é dessa última que provém o amor erótico enquanto superlativo de perfeição, logo o amor erótico dessas relações de amizade “falsas” também apenas se assemelham ao verdadeiro amor erótico.

Enquanto o verdadeiro amor erótico é um superlativo de nobreza da verdadeira amizade, as outras amizades não são graus inferiores, mas apenas símiles imperfeitos. Assim sendo, o amor erótico que delas possa vir resulta apenas em um simulacro imperfeito. O mesmo pode ser aplicado ao amor erótico que advém dos contrários e dos desiguais porque também não formam amizade no sentido estrito do termo. Contudo, o próprio Aristóteles (como foi dito no capítulo anterior deste trabalho) abandona essa discussão sobre os contrários, deixando-nos apenas com a possibilidade de formar hipóteses.

Salim (2006, p. 84) também aponta para a passagem em que a benevolência é dita como o princípio da amizade, ao passo que a paixão erótica tem como princípio a *visão* já que essa paixão surge a partir da estima pela aparência do outro. López Férez (2005, p. 70-71) analisa esse sentido de *ver* (*tò horân*), mostrando que a indicação do deus *Eros* associado à visão antecede Aristóteles, podendo encontrar esse registro já em Eurípides³⁹. Nessa passagem (E.N. 1171b31), o Estagirita diz sobre aqueles que acreditam ser no sentido da visão que se produz e reside propriamente o amor, sendo a presença do objeto de amor sempre preferível para que se possa contemplá-lo, questionando se o mesmo não ocorre entre os amigos, isto é, se os amigos não desejam sempre estar na presença uns dos outros – a resposta do filósofo é afirmativa.

Em 1171b31 se constata que apenas ver o amigo já é o suficiente para afastar a infelicidade. Ou seja, apenas ter a estima pela aparência do outro não se figura como amor erótico (E.N. 1167a1-5), tendo em vista que o próprio Aristóteles lhe dá outras condições, a saber, desejar que a pessoa esteja presente quando estiver ausente e apetecer-se quando ela estiver presente, marcas que também são encontradas entre os amigos.

Contra a visão do amor erótico como um superlativo nobre da amizade, Salim afirma:

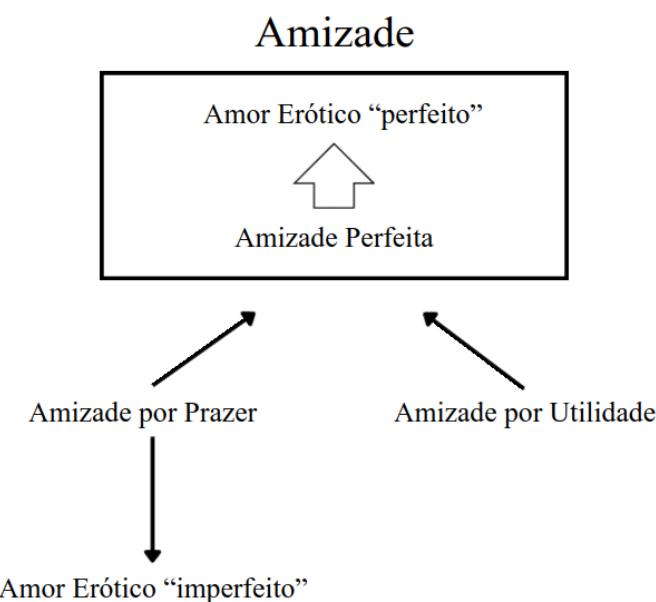
Em suma, a evidência textual acima sugere que o amor erótico não é um grau superior de amizade, dado que (1) o amor erótico é uma mistura de amizade-prazer e amizade-utilidade, (2) o amor erótico é amizade entre desiguais, e (3) a causa do amor erótico, que é o prazer, é também uma das causas da amizade. Por conseguinte, há uma razão para evitar traduzir

³⁹ Ainda de acordo com López Férez (2005, p. 71), a ideia de que esse tipo de desejo se manifesta através dos olhos pode ser observada em poetas como Ésquilo e Sófocles.

"extremo" para o amor erótico como algo superlativo em grau e nobreza⁴⁰ (Salim, 2006, p. 85).

Em resumo, depois de tudo o que foi dito, pode-se objetar os argumentos da seguinte forma: (1) o amor erótico que provém dessas amizades, tal como elas mesmas, é "falso" na medida em que apenas participa do "verdadeiro" amor erótico que provém da verdadeira amizade; (2) não há amizades entre desiguais: a amizade em seu sentido estrito é garantida apenas através da igualdade. Se existe amor erótico na "amizade" entre desiguais, volta-se ao ponto (1); (3) Ambos – amizade verdadeira e amor erótico verdadeiro – não poderiam ter causas distintas, pois o amor depende necessariamente da amizade. A estima pela aparência do outro, como já dissemos, não basta para haver amor erótico, tal como não basta para a amizade apenas a benevolência. *Ver* parece ser critério necessário, mas não suficiente. Parece-nos que a satisfatibilidade do critério está na *philia* verdadeira que também considera a visão como fator importante.

Dessa forma, teríamos que repensar aquele esquema entre as amizades de antes, diferenciando o amor erótico que se constitui como uma intensificação da verdadeira amizade daquele amor erótico que decorreria da "amizade" por prazer. Nesse caso (e contra o esquema de Salim) teríamos:



⁴⁰ "To sum up, the above textual evidence suggests that erotic love is not a higher degree of friendship since (1) erotic love is a mixture of pleasure-friendship and utility-friendship, (2) erotic love is friendship between unequals, and (3) the cause of erotic love, which is pleasure, is also one of the causes of friendship. Hence there is a reason to avoid translating "extreme" for erotic love as something superlative in degree and nobility" (tradução minha).

De todo modo, se não tomarmos o amor erótico como um grau superior mais nobre de amizade, resta-nos encará-lo sob o ponto de vista negativo. Entretanto, mesmo vendo o amor como um excesso ruim, Salim (2006) tenta demonstrar que ele não é propriamente um vício (p. 86). Em passagens como *E.N.* 1148a28-b4, outra categoria de maldade é apresentada além dos vícios de excesso e escassez. Essa categoria diz respeito às coisas que são dignas de escolha por si próprias, mas que se tornam ruins quando excedemos em dar-lhes mais atenção do que merecem. Aristóteles não diz explicitamente que esse tipo de caso se aplica à amizade, mas Salim (2006) pensa poder incluí-lo pelo fato de a amizade ser necessária para a vida e esta categoria de maldade também abranger aquilo que é necessário para a nossa vida. Nesse sentido, o amor erótico é um excesso ruim da amizade no que tange aos sentimentos (p. 86).

Em nota (2006, p. 86, n. 113) ele interpreta os sentimentos da amizade que compõem suas características “como agradáveis e necessárias na vida⁴¹”.

Esta passagem sugere que, em geral, o que é virtuoso não pode ser um vício porque é um intermédio. A observação de Aristóteles de que o intermédio é *um tipo de extremo* talvez signifique que o intermédio é algo perfeito. Como a amizade é uma virtude ou envolve uma virtude, então não pode transformar-se num vício porque é um meio-termo. Consequentemente, a amizade completa não pode transformar-se em amor erótico se este último for um vício. Mas eu mostrei que o amor erótico não é um vício, embora seja algo mau. A próxima tarefa seria estabelecer a afirmação de que o amor erótico é algo mau para Aristóteles e o que o torna mau⁴² (Salim, 2006, p. 87).

Para alocar a paixão erótica nas coisas más, Salim recorre a *E.N.* 1116a12-3, trecho que caracteriza o covarde como aquele que foge até mesmo do amor por este estar incluído entre as coisas dolorosas e a pobreza. Parece que aqui, suportar as dificuldades que essas coisas oferecem constitui um bem para o corajoso e uma coisa ruim para o covarde. Para o corajoso, a dificuldade não é vista como algo ruim, ao passo que para o covarde, sim. Pobreza, amor e dor não são *necessariamente* coisas más, e sim coisas difíceis⁴³, e é por isso

⁴¹ “pleasant and necessary in life as well.”

⁴² No original: “This passage suggests that, in general, whatever is virtuous cannot be a vice because it is an intermediate. Aristotle’s remark that the intermediate is a sort of extreme perhaps means that the intermediate is something perfect. Because friendship is a virtue or involves a virtue, then it cannot turn into a vice because it is a mean. Consequently, complete friendship cannot turn into erotic love if the latter is a vice. But I have shown that erotic love is not a vice, even though it is something bad. The next task would be to establish the claim that erotic love is something bad for Aristotle and what makes it bad” (Tradução minha).

⁴³ Se Aristóteles estiver se referindo ao verdadeiro amor erótico, então faz sentido ser algo difícil. Se esse amor surge da verdadeira amizade, alcançá-la, como vimos, exige dificuldade, pois a virtude não é facilmente alcançada. Podemos supor que Aristóteles não se refere a paixão erótica que parte da amizade verdadeira, mas

que o covarde foge. Lembremos que a busca por um bem inicia-se quando aquilo é reconhecido como um bem, e o covarde reconhece essas coisas como ruins. Mesmo que se caracterize o amor enquanto um sentimento/emoção (2006, p. 88), isso não o torna mau – nem bom, já que essa classificação se dá apenas através de nossas disposições de caráter⁴⁴.

Salim deixa claro (2006, p. 90) que os sentimentos *em si* mesmos não são considerados ruins, mas apenas aqueles que são excessivos por escaparem da racionalidade. Até o momento, não parece ser esse o caso do amor erótico que parte da amizade perfeita, que ainda nos parece guardar o sentido de nobreza em grau elevado. Sobre a noção que pensa o amor enquanto excesso de sentimentos, Salim (2006) escreve:

Com base em 1158a9-12 e 1171a8-13, podemos apenas ter alguns bons amigos porque (1) é difícil ser uma boa pessoa (e a amizade completa só pode acontecer entre pessoas boas) e (2) é difícil saber se uma pessoa é boa ou não; consome tempo (ver também 1156b25ss.). Estes pontos são análogos ao amor romântico: podemos apenas ter um amante porque é difícil para muitas pessoas agradar intensamente à mesma pessoa ao mesmo tempo. Isto significa que é difícil estar apaixonado por muitas pessoas. Parece que Aristóteles está também a dizer que o recipiente do amor romântico não pode facilmente encontrar prazer em muitas pessoas, mas apenas na pessoa que ele ou ela ama⁴⁵ (p. 90-91).

Os dois pontos elencados não levam em conta a regra de “conviver juntos” que é central para o limite de amigos que podemos ter. Mesmo que todas as pessoas de Atenas fossem virtuosas não seria bom ser amigo de todas porque não conseguiríamos conviver adequadamente com todas, já que teríamos que dividir as alegrias e tristezas com muitos. Se a regra vale para a verdadeira amizade, vale para o verdadeiro amor erótico. Mesmo que se leve em conta o prazer, tomando como verdadeira nossa hipótese de que *eros* decorre da verdadeira *philia*, o prazer aqui não é entendido em seu sentido comum, mas pauta-se na virtude em que é determinado o mesmo objeto de prazer por ambas as partes.

daquela do senso comum grego, tendo em vista que sua teoria da amizade será desenvolvida apenas 5 livros depois.

⁴⁴ Na tradução que Salim (2006, p. 88, n. 116, grifo nosso) faz uso lemos: “*By feelings I mean appetite, anger, fear, confidence, envy, joy, love [...]*”. Contudo, em nossa tradução (E.N. 1105b20, Trad: António de Castro Caeiro, 2017) lemos: “Quando digo afecções, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da alegria, da amizade [...].” Se esta passagem indica que as afecções/sentimentos/emoções são algo negativo, a amizade deveria estar inclusa, o que nos parece absurdo.

⁴⁵ “Based on 1158a9-12 and 1171a8-13, we can only have a few good friends because (1) it is difficult to be a good person (and complete friendship can only happen between good people) and (2) it is difficult to know whether a person is good or not; it is time consuming (also see 1156b25ff.). These points are analogous to romantic love: we can only have one lover because it is difficult for many people to please the same person intensely at the same time. This means that it is difficult to be passionately in love with many people. It seems that Aristotle is also saying that the recipient of romantic love cannot easily find pleasure from many people, but only from the person he or she loves” (Tradução minha).

Mesmo que se aceite que o amor erótico é um excesso de sentimentos, Salim (2006, p. 93) tenta demonstrar de que forma esse excesso se associa à amizade. Para o autor, o amor erótico não se direciona ao “bem do amado” (“*for the sake of the beloved*”), mas para o próprio amante. Assim, retira-se o altruísmo do amor erótico e conclui-se que essas características pertencem apenas ao terreno da amizade. Se o amor for entendido como um grau elevado da amizade no sentido nobre, pode reivindicar para si o altruísmo novamente – ou, melhor dizendo, ficar no ponto intermediário entre a querela Altruísmo vs. Egoísmo⁴⁶.

Dessa forma, cremos ter mostrado em linhas gerais a cisão interpretativa que há: de um lado, defensores do amor erótico como um excesso de nobreza e grau elevado de perfeição da amizade; do outro lado, aqueles que consideram esse excesso como algo ruim, mas que nem por isso se caracteriza como um vício. Muito mais do que resolver essa disputa, nosso objetivo foi levantar questões e objeções para suscitar ainda mais o debate. Nos parece problemático retirar o verdadeiro amor erótico do terreno da amizade (no qual somente a amizade perfeita reside). Aristóteles nos *Primeiros Analíticos* (2.22.68a38, 68b3-4) expõe que o amor aparece como sendo mais próprio da amizade do que da união sexual (*ára ho éros málhon estí tēs philias è toû syneinai*). Amizade só se diz da amizade perfeita, não sendo os outros tipos – e o que deles decorre – residentes do terreno da amizade.

⁴⁶ Para mais detalhes recomenda-se o trabalho de Bortolozzo (2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender o que é a amizade, como se forma, quais transformações sofreram ao longo da história, quais não sofreram, entre outros aspectos, parece ser indispensável no mundo em que vivemos. Que tipos de relações estamos formando? É mesmo uma relação de amizade? É daí que surge o amor? Sem pensarmos sobre isso, nossas relações nos conduzirão à felicidade? Ainda no nosso mundo contemporâneo, o pensamento de um autor tão antigo se mostra necessário.

Não parece possível formar relações de amizade sem antes entender o que é isto que chamamos de amizade. De um ponto de vista histórico, conseguimos perceber como a caracterização dessas relações sofreu diversas mudanças, não apenas teóricas, mas também práticas. Os deveres que temos com os amigos mudaram e parecem ainda continuar mudando e ganhando novos contornos. Ainda será preciso revisitar Aristóteles e suas considerações sobre o tema muitas vezes.

Nosso trabalho tentou mostrar como o termo que designa o amigo se modificou nos dois períodos gregos denominamos como arcaico e clássico, saindo de uma compreensão que não dava a devida importância para os amigos para a classificação como o amigo sendo necessário para a vida. Em Aristóteles, encontramos uma argumentação que nos leva a pensar como cultivar melhor nossas amizades para que seja possível alcançar a felicidade, tendo em vista que não conseguimos atingir tal fim sozinhos e, mesmo quando alcançarmos o fim supremo de nosso ser, ainda estarão ao nosso lado os amigos que formamos ao longo do percurso.

Muito mais do que definir o que é o amor e como ele surge da amizade, nossa tentativa foi pensar o excesso não quanto algo ruim, negativo, algo que não deve ser buscado: pelo contrário, quando se trata de um excesso de amor que parte da verdadeira amizade (ou amizade perfeita), aí teremos um verdadeiro amor que se destina apenas a uma pessoa.

Como dizer que possuímos amigos sem que a relação seja recíproca, sem que sejamos reconhecidos enquanto tais, sem que haja igualdade e justiça? Como dizer que amamos sendo que, sem uma amizade verdadeira, não é possível o mais nobre e perfeito dos amores? Mas, antes de buscar o melhor amigo ou a melhor amiga, e mais ainda, antes de buscar qualquer pessoa para ser o objeto de amor, devemos buscar sermos excelentes e o restante virá como acréscimo!

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Trad: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.
- _____, **Ethica Nicomachea I 13 - III 8, Tratado da virtude moral**. São Paulo: editora Odysseus, 2008. Tradução, nota e comentários: Marco Zingano.
- _____, **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014. 4. ed. Tradução: Edson Bini.
- _____, **Ética a Nicômaco**. Rio de Janeiro: editora Forense, 2017 (Fora de série), 2. ed. Tradução do grego: António de Castro Caeiro.
- BORTOLOZZO, L.D. **Entre o Egoísmo e o Altruísmo: Um estudo sobre o conceito de amizade em Aristóteles**. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.
- FÉREZ, J. A. L. **Eros en Aristóteles** [Eros in Aristotle]. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2020. IN: Myrtia: Revista de Filología Clásica, Universidade de Murcia, v.35, 2020.
- KONSTAN, D. **A amizade no mundo clássico**. São Paulo: Odysseus, 2005. Tradução: Márcia Epstein Fiker
- PLATÃO. **O Banquete**. IN: Diálogos: O Banquete - Fédon - Sofista - Político, São Paulo: Abril Cultural, 1972. Tradução: José Cavalcante de Souza.
- SALIM, E. **Embracing the half: aristotle's revision of platonic erōs and philia**. Thesis (Master of Arts) - Texas A&M University, 2006.
- STEWART, J. A. **Notes on The Nicomachean Ethics**. Oxford: Clarendon Press, Vol. II, 1892.
- ZINGANO, Marco Antônio de A. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: discurso editorial, 2007.

