



Aufklarung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

Perito, Mateus

A EXTENSÃO E A DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE PHILIA

Aufklarung. Revista de Filosofia, vol. 4, núm. 1, enero-abril, 2017, pp. 145-162

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471555249010>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A EXTENSÃO E A DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE *PHILIA*

[THE EXTENSION AND THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF *PHILIA*]

Mateus Perito *

RESUMO: O conceito de amizade foi deixado de lado ao longo dos anos nas pesquisas éticas. Entretanto, quando olhamos para os autores gregos, constatamos que o conceito de amizade ocupava um espaço muito maior no universo da ética. Através da análise das três formas de amizade expostas na ética de Aristóteles, o presente artigo objetiva demonstrar a extensão e a definição do conceito de *philia* apresentados na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, deixando claro a importância que o conceito de amizade tem para as pesquisas éticas.

PALVARS-CHAVE: Aristóteles, ética, amizade.

ABSTRACT: On ethical research, the concept of friendship has been abandoned over the years. However, when we look at the Greek authors, we found that the concept of friendship occupied a much larger space in the ethical universe. Through the analysis of the three forms of friendship exposed on Aristotle's ethics , this paper aims to demonstrate the extent and the definition of the *philia*'s concept in the *Nicomachean Ethics* of Aristotle, by clarifying the importance of the friendship's concept for ethical research.

KEYWORDS: Aristotle, Ethics, Friendship.

1. A IMPORTÂNCIA E OS PRÉ-REQUISITOS DA *PHILIA*

Anteriormente é possível notar um significativo aumento nas discussões acerca do conceito de amizade. Teóricos da ética e da moral, assim como alguns filósofos do direito¹, buscam avidamente entender a profundidade e as bases desse conceito. Para os que pesquisam a amizade é impossível que passe despercebida a figura de Aristóteles², afinal o estagirita “foi o primeiro a tentar esclarecer os modos e as estruturas das relações amigáveis”. Assim, nos últimos anos, novos estudos aristotélicos acerca do conceito⁴ de *philia* vêm aparecendo e gerando diversas discussões em torno de um tema que foi deixado à margem das pesquisas éticas durante muitos anos. Porém, quando a devida atenção lhe é dada, dentro do sistema da ética aristotélica nota-se que o estagirita atribuía uma importância fundamental para o conceito, o que se comprova a partir de duas afirmações do autor: (I) “A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça”⁵ ; e (II) “De fato, ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens”⁶. Essas duas afirmações, contidas

* Mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. Estudos focados na História da Filosofia, principalmente ética e filosofia grega. m@ilt: mateusperito@hotmail.com

na *Ética a Nicômaco*, deixam claro que a *philia* é parte integrante da vida humana. Se colocadas ao lado da afirmação contida em *Política* I, 1253a 14–17⁸, fica evidente que a amizade não só é essencial para o bem viver humano como também faz parte da “natureza” do homem. Afinal, se o homem de Aristóteles é um animal social, a amizade é essencial para que a comunidade de homens não se dissolva. Michael Pakaluk em seu artigo sobre a amizade em Aristóteles diz em suas primeiras linhas que é tratando da amizade que o filósofo dá sua explicação mais completa da sociabilidade humana⁹. Em suma, se o homem quer naturalmente estar perto de outro, a amizade garantiria essa união - ela seria a condição de possibilidade de realização da natureza do homem. Quem também notou a importância dessa relação foi Ricken, ao dizer que o conceito de amizade estende-se tanto quanto o de comunidade, com o que “em toda forma de comunidade encontramos a amizade”¹⁰.

Aristóteles, no primeiro capítulo do Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, faz, como é característico de seu método, a apresentação das “opiniões” formuladas anteriormente. Entre elas, a figura de Eurípedes aparece, assim como alguns ditados populares¹¹. Ainda, nessa passagem é interessante notar que o autor não se direciona diretamente a nenhuma espécie de formulação do conceito de *philia*, mas às teorias físicas dos filósofos anteriores (Heráclito e Empédocles), que se posicionaram acerca do semelhante e do dessemelhante. Isso parece demonstrar que o conceito de *philia* ocupa um espaço muito maior no pensamento de Aristóteles do que comumente se lhe atribui, uma vez que a discussão do conceito pode partir de uma discussão tida por muitos intérpretes como mais elevada. Entretanto, logo após apresentar a posição de Heráclito e Empédocles, o autor propõe deixar as questões físicas de lado e dedicar-se àquelas referentes ao homem. Em seguida, levanta uma série de questões que se relacionam a essas questões físicas, como, por exemplo, se é possível a amizade entre um homem mau e um homem bom. Esta questão é claramente derivada das questões físicas apresentadas, pois perguntar sobre a possibilidade desse tipo de amizade é o mesmo que perguntar se é possível a amizade entre pessoas que não se assemelham.

Segundo Annas¹², apesar de em nenhum momento Aristóteles citar diretamente o diálogo *Lisis* de Platão, é o que o estagirita tem em mente quando fala da discussão acerca da amizade entre os que não se assemelham. Annas parece correta, afinal para Aristóteles o *Lisis* de Platão era a única referência possuidora de uma discussão extensa do conceito de *philia* e devido aos longos anos de estudos passados na Acadêmica de Platão, pode-se supor que o autor tenha tido contato, por mínimo que seja com esta obra de Platão. Aristóteles ao apresentar as opiniões anteriores, depara-se com as figuras do senso comum, a do dramaturgo, a do físico e a de Platão, o que demonstra que a discussão a respeito do conceito de *philia* afigura-se como uma discussão que está longe de ser acerca de um conceito marginal. É, ao contrário, uma discussão em torno de um dos termos mais importantes da cultura grega de sua época.

Contudo, pensar o que Aristóteles entendia por *philia* não é uma tarefa fácil, o que se deve ao fato de o autor se dedicar a muitas formas de amizade. Antes de entrar em discussões mais pormenorizadas é preciso entender quais os pré-requisitos postulados pelo autor para que um homem possa chamar o outro de amigo. Os pré-requisitos não são formulados de forma clara e não é possível afirmar que era nítido para o autor a postulação do que aqui se nomeia como “pré-requisitos”. Porém, é evidente durante o texto de Aristóteles que a possibilidade da amizade reside na atenção e execução dos chamados pré-requisitos. Dito isso, ainda precisa-se demarcar uma pequena distinção dentre os pré-requisitos devido aos diferentes contextos em que Aristóteles os apresenta. Primeiramente, temos seis pré-requisitos¹³, que foram apresentados de forma geral, no segundo capítulo do Livro VIII - a esse grupo

chamaremos "requisitos gerais"; e mais dois pré-requisitos, que foram apresentados em contextos específicos e que serão discutidos na próxima sessão.

Os requisitos gerais apresentados por Aristóteles podem parecer básicos e até mesmo óbvios, porém eles serão de extrema importância para entender o desenvolvimento da discussão acerca da *philia*. Primeiramente, deve-se entender que (I) existem três objetos dignos de serem amados (*philetón*) – a saber, o útil, o agradável e o bom –, pelo que o homem que se diz amigo deve amar o amigo por um deles; (II) o homem deve bem-querer ao amigo e; (III) esse bem-querer deve ser recíproco. Desse último ponto deriva que (IV) o amor e o bem-querer devem ser dirigidos a algo animado, ou seja, não é possível se dizer amigo de algo inanimado. Ainda, (V) as duas pessoas envolvidas nessa relação devem estar cientes do sentimento de um para com o outro. Por fim, é necessário que (VI) esse bem-querer seja pelo bem do próprio amigo.

Em realidade, esses requisitos, que em certo sentido parecem básicos, acarretam diversos problemas, os quais Aristóteles tentará resolver. Segundo Annas, a afirmação acerca da reciprocidade deriva diretamente das questões não resolvidas apresentadas por Platão no diálogo *Lysis* – a autora parece querer apontar que o *Logos peri philia* de Aristóteles é uma tentativa de encerrar toda a problemática acerca do altruísmo, que Platão não conseguiu resolver¹⁴. A partir disso, é possível notar que esses requisitos estão inseridos em um contexto problemático; e que todos eles devem ser cuidadosamente discutidos e analisados, pois são muito mais elucidativos do que podem aparentar.

(I) A distinção entre os três objetos dignos de serem amados é essencial, pois acarretará diretamente nas distinções entre os três tipos de amizade que serão analisados e discutidos na próxima sessão. Além do mais, a distinção se mostra extremamente bem contextualizada na completude da *Ética a Nicômaco*, isso porque, como diz Aristóteles, as pessoas geralmente confundem o útil e o agradável (ou mesmo o prazeroso) com o bem. No contexto do bem e dos bens aparentes do Livro I da *Ética a Nicômaco*, o autor afirma que todas as nossas ações visam a algum bem. Esse bem pode ser um bem "verdadeiro" ou um bem aparente, o bem aparente é aquele que se apresenta como bom a alguns e que na realidade não o é – muitos amam aquilo que lhes é apresentado como útil ou que lhes seja agradável. Logo, a distinção entre os três objetos dignos de serem amados se enquadra diretamente no contexto das discussões efetuadas sobre a natureza do bem no Livro I. A real profundidade dessa distinção só ficará clara quando as três formas da amizade forem apresentadas.

(II) O requisito do bem-querer é talvez um dos mais complexos, isso por que Aristóteles o coloca como o fio condutor de toda a discussão, sem, ao mesmo tempo, afirmar diretamente essa intenção, o que acaba por confundir alguns leitores. A palavra grega usada por Aristóteles para designar esse bem-querer é a palavra *eunóia*, que é construída a partir de duas outras: *eu*, que significa bom; e *nóia*, que se refere a pensamento. No contexto da discussão acerca da *philia*, no entanto, essa tradução não parece comportar o que os modernos entendem por bom pensamento. Assim, muitos tradutores costumam traduzi-la por "querer bem", "bem-querer" ou "benevolência". Na presente empresa utilizara-se "bem-querer" como tradução, pois acreditamos que suporta melhor o que Aristóteles queria designar pelo termo *eunóia*. Ainda, o estagirita diz que "desejamos" (*boúlesthai*) o bem ao amigo, o que, com o bem-querer ao amigo, faz com que esses dois termos se enquadrem no mesmo requisito. O fato de Aristóteles usar esses dois conceitos – que designam, com alguma ressalva, o mesmo sentimento – leva alguns leitores à confusão e os tradutores ao uso frequente de um termo único para designá-los. O que deve ser ressaltado aqui é que apesar de se enquadarem no mesmo requisito, *eunóia* e o desejar o bem ao amigo não são exatamente a mesma coisa. Isso

por que *boulesthai*¹⁵ é normalmente usado no contexto dos apontamentos altruísticos de Aristóteles, ou seja, no de desejar o bem do amigo por ele mesmo. E ainda, se contextualizar-se o uso do conceito de *boulesis* na *Ética a Nicômaco*, vê-se que esse conceito é a principal ferramenta para definição dos fins da ação e, por consequência, uma das chaves do silogismo prático. O silogismo prático tem seu início na definição de um fim correto e é a *boulesis* bem educada a responsável pela definição desse fim. Desta forma fica claro que o conceito de *boulesthai* não pode ser confundido com o de *eunóia*, pois o primeiro permeia todo o sistema ético de Aristóteles, enquanto o segundo somente aparece nas discussões sobre a *philia*.

Dito isso, resta ainda um apontamento a ser feito. Como bem observa Annas¹⁶, o termo *eunóia* não deve ser confundido com o de *philia*. Aristóteles, por aproximá-los com muita frequência em sua obra, leva a que alguns interpretem *philia* e *eunóia* como a mesma coisa, quando na realidade não o são. Em verdade o autor separa-os com muito cuidado. Isso porque, ainda seguindo o raciocínio de Annas, a palavra grega *philos* tem dois sentidos, um ativo e um passivo: A pode ser amigo de B, sem que B saiba ou mesmo se importe com isso¹⁷. Nesse sentido, nota-se que o *philos* permite um sujeito ativo e outro passivo. Desta maneira, Aristóteles cuidadosamente se preocupa em separar *eunóia* e *philia*, para que cada um desses termos comportem os sentidos possíveis da palavra *philos*. A distinção procede da seguinte maneira: *eunóia* aceita um sujeito ativo e outro passivo, enquanto a *philia* só é possível através da atividade dos dois sujeitos envolvidos na relação. A *philia* exige como um dos seus requisitos básicos a reciprocidade e o conhecimento do sentimento de um para com o outro, enquanto a *eunóia* não necessita de tal reciprocidade. Na verdade, o homem pode ter *eunóia*¹⁸ por alguém que nem mesmo esteja presente e isso, segundo o autor, se chama boavontade¹⁹. Com efeito, Aristóteles resolve essa dificuldade (presente já no *Lisis* de Platão) colocando o termo *eunóia* não como requisito único da amizade, mas sim como um dos requisitos da amizade, que só será completa através da relação entre *eunóia* e outros requisitos como, por exemplo, o da reciprocidade.

(III) A exigência da reciprocidade entre os amigos estabelece uma nova leitura do conceito de *philia*, afinal na própria tradição grega do conceito essa exigência não é feita. Para uma melhor compreensão do que Aristóteles entende pela reciprocidade, deve-se ter em mente que o amor (*philésis*) é um sentimento (*pathei*) e que a amizade (*philia*) é uma disposição (*hésis*). A partir disso é possível afirmar que a amizade recíproca envolve uma escolha. Como argumentado durante toda a *Ética a Nicômaco*, a possibilidade de uma escolha deriva de uma disposição²⁰. Essa afirmação de Aristóteles parece incompleta, pois não é claro em sua argumentação como a reciprocidade envolveria escolha. Porém, é possível encontrar durante a leitura dos Livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, os quais se dedicam a amizade, uma pista que possibilita um maior esclarecimento dessa aproximação entre escolha e reciprocidade. O estagirita afirma diversas vezes em seu texto que a amizade é uma atividade. Entender a amizade como atividade permite afirmar que a amizade recíproca envolve escolha, afinal em toda a “Ética” a noção de escolha permeia a construção da ação humana, ou seja, uma ação só é possível se houver uma escolha que a preceda. Portanto se a *philia* é uma ação, ela automaticamente envolve alguma escolha, com o que a amizade exigiria não somente uma reciprocidade de amor (*philésis*) e bem-querer (*eunóia*), mas, também, uma ação partilhada e recíproca.

Identificar a amizade como uma ação permite uma primeira separação entre os conceitos de *philia* e *philésis*. Embora essa distinção precise de mais argumentos a seu favor, aqui, é possível notar a intenção de Aristóteles em uma separação total dos conceitos de *philia*, *philésis* e *eunóia*. Entretanto, a exigência da reciprocidade serve

como chave para que a distinção entre *eunóia* e *philia* seja bem marcada, afinal “um desejo de amizade pode manifestar-se instantaneamente, mas a amizade não”²¹. O que Aristóteles quer dizer com esta afirmação é que a amizade deve atender a uma série de requisitos; e que, devido a isso, ela não nasce apenas do desejo de ser amigo do outro, da mesma forma que a amizade não é construída atendendo apenas a alguns desses requisitos, ela se constrói com a atividade e a atenção a todos eles. Novamente, o filósofo parece ressaltar, na citação tomada acima, que a *eunóia* não é suficiente para sustentar o conceito de *philia*. Logo, entender o papel desempenhado pela noção de reciprocidade na amizade aristotélica é entender como essa noção separa definitivamente os conceitos de *eunóia* e *philia*.

(IV) O quarto item deriva necessariamente do anterior, pois ao exigir reciprocidade Aristóteles introduz a exigência de que o amor e o bem-querer sejam dirigidos a algo animado. Uma vez que não será possível existir reciprocidade entre um homem e um vinho. Entretanto, isso não significa que não se possa amar um vinho, possibilidade que em realidade o autor aceita, porém esse amor a algo inanimado não se tornará amizade devido à falta da reciprocidade²² presente na relação. O que se constata com a argumentação de Aristóteles é que, novamente, o estagirita está operando a separação dos conceitos de amor (*philésis*), amizade (*philia*) e bem-querer (*eunóia*). Ao transformar a amizade em uma disposição, Aristóteles evidência que a amizade deve atender a uma série de exigências, enquanto o amor e o bem-querer delas se eximem. Desta maneira, o amor e o bem-querer são colocados como *pathos*, já a amizade não se define apenas como *pathos*. A *philia* é em parte *pathos*, uma vez que *eunóia* e *philésis* fazem parte dela. Embora se possa sentir amor por um vinho e bem-querer uma pessoa desconhecida, não é correto dizer-se amigo de um vinho ou de um estranho. Em suma, é a partir da definição de reciprocidade que o autor separa os conceitos de *philia* e *eunóia*; e é aliada à exigência do amor dirigido a algo animado que a definição de reciprocidade separa, também, os conceitos de *philia* e *philésis*. Do ponto de vista teórico, a reciprocidade é fundamental pelo fato de desempenhar o papel chave para as duas distinções conceituais citadas acima. Nesse sentido Annas afirma que Aristóteles coloca a reciprocidade como fator primário da amizade²³, o que não quer dizer que atender ao requisito da reciprocidade é suficiente para o surgimento da amizade entre dois homens.

(V) Apesar do papel chave representado pelo requisito da reciprocidade, sua exigência deixa ainda uma pequena falha na distinção entre *eunóia* e *philia*: dois homens podem mutuamente ter *eunóia* um pelo outro e disso não surgir à amizade, afinal da *eunóia* recíproca não deriva necessariamente qualquer tipo de ação partilhada entre amigos, mas se muito, ações “nobres” de um para o outro²⁴. Justamente por isso, Aristóteles introduz outro requisito para a amizade, a saber, a amizade somente será possível quando simultaneamente há *eunóia* recíproca entre dois homens; e ciência dos sentimentos recíprocos. Assim, a nova exigência introduzida pelo estagirita completa a distinção entre *eunóia* e *philia*. Dessa forma, podemos concluir que (a) o requisito que exige o direcionamento do amor a algo animado auxilia a noção de reciprocidade a distinguir *philésis* e *philia*, e, (b) a necessidade de estar ciente dos sentimentos recíprocos do amigo completa a distinção iniciada pela definição de reciprocidade entre a *philia* e a *eunóia*.

O que Aristóteles parece conseguir com essas duas distinções é restringir o conceito de *philia* ao máximo. Ele introduz um novo capítulo na história do conceito, que deixa de ser sentimento para se tornar atividade e disposição, com o que a *philia* exige tempo e dedicação do amigo, ao contrário dos conceitos de *eunóia* e *philésis*.

(VI) Os cinco requisitos apresentados acima se relacionam entre si e têm a

intenção teórica clara de distinguir os conceitos de *philia*, *philésis* e *eunóia*. Já o sexto requisito não se enquadra mais nessa necessidade teórica. Com verdade, vem contribuir para a solvência de outro problema herdado por Aristóteles, a saber, a exigência altruística²⁵ para a relação amigável. Do ponto de vista da argumentação de Aristóteles, todos os requisitos representam bases para o surgimento da amizade. O sexto diz que o homem deve desejar o bem do amigo por ele mesmo (*ekeinou heneka*), o que implica não ter em mente nenhum tipo de interesse relacionado a si mesmo ao desejar o bem do amigo.

No sétimo capítulo do livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles levanta a questão de se o homem deve desejar o bem do amigo por ele mesmo. Há nisso um problema: se (i) deve-se desejar os maiores bens ao amigo pelo próprio amigo; e (ii) entre os maiores bens inclui-se, por exemplo, o de que se tornem deuses; então (iii) se tornando um Deus deixará de ser amigo²⁶ e não representará mais um bem para o homem²⁷. Aubenque, em seu apêndice sobre a amizade em Aristóteles²⁸ contido em sua obra *A Prudência em Aristóteles*, afirma que esse problema demonstra a natureza trágica da amizade, porém, ao contrário do que Aubenque acredita, o estagirita não parece ter deixado à questão em aberto. Na verdade, para resolver esse problema Aristóteles introduz um adendo ao sexto requisito, a saber, o homem deve desejar o bem do amigo por ele mesmo ao passo que este continue sendo tal como é, ou seja, enquanto continue sendo homem²⁹. Entretanto a nova formulação do sexto requisito começa a desenhar o problema do altruísmo, pois passamos a desejar o bem do amigo de forma desinteressada apenas se esse amigo continue sendo homem tal como o era no início da relação, logo não desejamos altruísticamente ao amigo os maiores bens. Porém deixemos, por enquanto, o problema do altruísmo de lado, afinal, tal problema, ainda não impede que sigamos em nossa argumentação.

Em suma, para que um homem possa chamar a outro de amigo, deve atender a esses seis requisitos gerais. Após a apresentação desses requisitos, Aristóteles passa a discutir se existe mais de uma forma de amizade e, se sim, quais são elas. Cabe a nós nesse momento apresentar os tipos de amizade estabelecidos pelo autor para, em seguida, analisar se as formas de amizade que serão apresentadas cumprirão os requisitos gerais.

2 . AS TRÊS FORMAS DE AMIZADE

Para poder distinguir as três formas de amizade, antes Aristóteles se pergunta quais são os três objetos do amor: esses são o útil, o bom e o agradável. Da mesma forma que existem três objetos do amor, haverá, então, três formas de amizade que lhes correspondem, com o que teremos uma amizade com vistas à utilidade, uma com vistas ao prazeroso e uma com vistas ao que é bom³⁰. A amizade com vistas ao útil terá como fundamento o interesse mútuo em algum aspecto útil que duas pessoas possam prover uma à outra. Segundo Pakaluk, a distinção baseada nos objetos do amor não é suficiente para isolar cada uma das três formas de amizade e é exatamente por isso que Aristóteles apela à experiência. Essa fornece exemplos com os quais o estagirita conseguirá demonstrar aspectos únicos de cada forma de amizade e assim isolar de fato cada uma delas³¹. Pakaluk parece correto em sua afirmação, já que Aristóteles no Livro I da *Ética a Nicômaco* afirma que muitos confundem o prazer e a utilidade com o bem. Com o que a separação das três formas de amizade baseada nos três objetos do amor não se mostra suficiente no plano teórico da argumentação, pois se os próprios objetos se confundem as três formas de amizade baseadas nesses também estarão passíveis a mesma dificuldade. Entretanto, com o apelo à experiência, a separação entre as três formas de

amizade fica mais clara. No entanto, Pakaluk parece não levar em conta que mesmo com o apelo a experiência de Aristóteles a separação das três formas de amizade ainda não se mostra suficiente, uma vez que a própria amizade boa contém o prazer e a utilidade. A separação das três formas de amizade somente será possível a partir da análise da adequação de cada uma dessas formas aos pré-requisitos estabelecidos por Aristóteles. De qualquer maneira, é essa separação que possibilita a Aristóteles ampliar o conceito de *philia*, isso porque é baseando-se nas três formas de amizade que o autor consegue explicar as diversas relações humanas existentes na *polis*³². Entretanto, Aristóteles, logo após distinguir as três formas de amizade derivadas dos três objetos do amor, diz:

“Os amigos cuja afeição é baseada no interesse não se amam um ao outro por si mesmos, e sim por causa de algum proveito que obtêm um do outro. O mesmo raciocínio se aplica àqueles que se amam por causa do prazer; (...) Sendo assim, as amizades deste tipo, são apenas acidentais [kata symbebékós],”³³.

Nesta passagem Aristóteles quer deixar claro que das três formas de amizade, apenas uma é amizade no sentido absoluto do termo e as outras o são apenas por acidente. Portanto, as amizades que têm como base o prazer e a utilidade só podem ser chamadas de amizade devido a algo que reside fora delas e sobre o que elas não têm controle algum. Neste ponto, o autor opera um dos argumentos definitivos para a separação entre as três formas de amizade. Porém a separação definitiva somente será feita entre dois blocos, a saber, a amizade verdadeira (baseada no bem) e as amizades acidentais (baseadas no prazer e na utilidade). Ao contrário do que quer Pakaluk, a amizade útil e a amizade prazerosa não serão separadas com maior exatidão, a separação dessas terá como base apenas a diferença entre seus objetos (prazer e utilidade) e os devidos apelos à experiência. O que se mostra insuficiente para uma separação total das amizades prazerosa e útil, afinal, a amizade útil é prazerosa e a amizade prazerosa também se mostra útil.

Para um maior entendimento dessas afirmações deve-se passar a analise das três formas de amizade de acordo com os pré-requisitos estabelecidos por Aristóteles. Ao entender se as amizades úteis e agradáveis se enquadram de fato nos requisitos para a *philia*, será possível compreender a razão pela qual tais amizades são tidas pelo autor como amizades acidentais e com isso, entender a separação definitiva entre a amizade baseada no bem e as amizades baseadas no prazer e na utilidade.

2.1 A AMIZADE ÚTIL E A AMIZADE PRAZEROSA

O primeiro requisito é aquele que exige que o amor existente na amizade tenha como base um dos três objetos do amor. Esse requisito é obviamente cumprido pelas amizades útil e prazerosa, já que sua existência deriva dos objetos do amor. Quanto ao segundo requisito, os amigos que têm como base de sua amizade o prazeroso e o útil também têm *eunóia* um pelo o outro - essa *eunóia* é recíproca -, com o que eles cumprem também o terceiro requisito. O quarto requisito (que o amor e a *eunóia* sejam dirigidos a algo animado) é cumprido na medida em que os amigos são homens e está de acordo com o quinto requisito, uma vez que ambos os envolvidos na relação conhecem a *eunóia* e o amor dirigido um ao outro. Em suma, até aqui nenhum dos requisitos foram descumpridos e nem precisam de muitas explicações, isso porque as amizades úteis e prazerosas não conflitam com nenhum dos cinco primeiros requisitos. Já quando colocamos esses tipos de amizade diante do sexto requisito, os problemas aparecem. O sexto requisito é o que diz que a *eunóia* e o amor dirigido ao amigo devem

ser para o bem do próprio amigo. Agora falta saber como essas amizades descumprem esse requisito.

A amizade que visa o útil ou o prazeroso é uma relação accidental (*kata symbebekós*), como o afirma Aristóteles em *EN* VIII 1156a 10-17, mas o que o estagirita quer dizer com isso? As amizades úteis e prazerosas são accidentais porque se dão da seguinte maneira: (A) vê em (B) algo que lhe interessa e que não faz parte de (B), o que forma um terceiro “termo”, (C). Enquanto (C) existir na relação entre (A) e (B), a relação durará, mas quando (C) deixa de ser útil ou prazeroso, a relação entre (A) e (B) se dissolve. Desta forma (A) não ama e nem deseja o bem de (B) por ele mesmo, mas por (C), do qual (A) tira algum benefício ou prazer. Para que isso fique mais claro pensemos em um exemplo: um homem (A) se relaciona com uma mulher (B), cuja beleza (C) lhe causa prazer e amor. A mulher (B) ama o homem (A) devido ao prazer que gera essa admiração (C), agora, se a mulher deixar de ser bela, a relação se dissolverá, afinal o homem somente se relacionava com essa mulher devido à sua beleza e a mulher somente se relacionava com o homem à medida que esse admirava a sua beleza o que causava prazer aos dois. Uma objeção poderia ser feita, a saber, a beleza da mulher seria parte inseparável dela, com o que ter prazer e desejar o bem devido à beleza é o mesmo que desejar o bem da mulher por ela mesma. Entretanto deve-se ter em mente que o terreno no qual a amizade se desenvolve é o da ação humana e este, segundo Aristóteles, é o âmbito da contingência, onde somente a virtude pode estabelecer alguma forma de regularidade³⁴. Então a beleza da mulher está sujeita à contingência, com o que pode a qualquer momento, deixando de ser bela, levar a relação de amizade com o homem a um fim. Em suma, essas amizades são tidas como accidentais, pois o amigo não ama algo que faz parte do caráter do outro, mas sim algo que o outro possui em um determinado momento e que está sujeito a todos os tipos de infortúnios³⁵.

Dessa forma tanto as amizades com vistas ao prazer como as com vistas ao útil não passam pelo crivo do sexto requisito uma vez que não desejam o bem do amigo por ele mesmo, mas somente enquanto o amigo se mostra prazeroso ou útil. Na verdade, as amizades útil e prazerosa têm como objetivo primário o que é útil e prazeroso para cada um dos envolvidos. Ainda, dito isso, esses tipos de amizade, parecem, agora, falhar no cumprimento de outro pré-requisito dado por Aristóteles, a saber, o segundo requisito, que versa sobre a *eunóia*. Isso porque nas amizades úteis e prazerosas o homem não parece ter um bem-querer pelo amigo, mas, sim, bem-quer o prazer e o benefício que o amigo pode lhe prover. Portanto essas formas de amizade não são propriamente amizades, pois descumprem o segundo e o sexto pré-requisito.

Entretanto, Cooper em seu artigo *Aristotle on Friendship* é de opinião contrária: acredita que essas formas de amizade (a útil e a prazerosa) possuem na relação alguma forma de *eunóia* e, portanto, são, de fato, formas de amizade³⁶. A *eunóia* contida nessas relações existiria na medida em que A bem-quer B a fim, precisamente, de que C continue a existir³⁷. Até aqui Cooper parece estar correto. De fato a *eunóia* contida nas relações prazerosas e úteis descrita pelo autor parece existir. Não é possível encontrar nos textos da *Ética a Nicômaco* nenhuma objeção a essa parte da tese de Cooper. Porém Cooper se engana ao derivar desta constatação de impossibilidade que essas relações com vistas ao útil e ao agradável se enquadram no conceito de *philia*, já que, mesmo que cumpram o requisito da *eunóia*, falham no cumprimento do sexto requisito. Em uma análise cuidadosa, nota-se que o bem-querer contido nas relações fundadas no útil e no prazeroso é dirigido ao homem mesmo que bem-quer, pois bem-querer o amigo para que este possa continuar proporcionando algum prazer ou benefício é, em última instância, bem-querer a si mesmo. Em suma, as relações que têm em vista o útil ou o

prazeroso falham em atingir o grau de *eunóia* exigido para que possam ser tidas como amizades³⁸, afinal essa *eunóia* não é pelo bem do próprio amigo, mas por algum benefício ou prazer. Deste modo, pode-se concluir que as relações úteis e prazerosas não representam formas de amizade verdadeiras, mas sim uma forma de relacionamento humano.

Agora, resta-nos conferir se a amizade baseada no bem cumpre os requisitos apresentados; e se existe mais alguma exigência para sua existência. Após a apresentação da amizade fundada no bem, será possível compreender por que Aristóteles coloca as relações úteis e prazerosas como formas de amizade.

2.2 A AMIZADE COM VISTAS AO BEM

Antes de analisar se a amizade com vistas ao bem atende a todos os pré-requisitos apresentados anteriormente, deve-se ter em mente que essa forma de amizade contém uma exigência muito clara e diversa daquelas das outras duas relações (prazerosa e útil). Essa nova exigência está contida na própria relação boa, afinal a amizade que tem como seu fundamento o bem é já uma relação entre homens bons, ou seja, entre homens que necessariamente dominam as atividades moralmente boas. É importante compreender essa exigência, pois as relações prazerosas e úteis não exigem um homem de caráter específico; mas somente exigem um interesse comum entre dois homens quaisquer. Devido ao fato de que a amizade fundamentada no bem só é possível entre dois homens bons, Aristóteles, normalmente, na *Ética a Nicômaco*, se refere a essa relação através do termo amizade perfeita (*teléia*)³⁹. Entretanto não é possível colocar a exigência contida na amizade com vistas ao bem como um dos pré-requisitos estabelecidos anteriormente, pois somente versa sobre uma especificidade da relação boa. As relações úteis e prazerosas também apresentam exigências específicas, que, no entanto, não possuem a mesma relevância da exigência da amizade perfeita. Tendo esclarecido tal exigência, partamos à análise dos pré-requisitos.

A amizade que tem em seu fundamento o bem, como as relações prazerosas e úteis, cumpre o primeiro requisito, já que o bem é também um dos objetos do amor. O segundo requisito também é cumprido por essa amizade, os homens bons engajados na relação têm *eunóia* um pelo outro e dessa afirmação nenhum problema parece ser gerado. O requisito da reciprocidade, o terceiro, é cumprido enquanto a *eunóia* é mútua; e se não existisse, também a amizade não existiria, portanto o quarto requisito, o do animismo, também é cumprido, afinal a reciprocidade só é possível entre dois seres que possuem alma. Finalmente, para garantir a existência da amizade, o quinto requisito, que versa sobre o conhecimento dos sentimentos de um para o outro, também é cumprido. Até aqui, assim como nas relações úteis e prazerosas, a amizade com vistas ao bem não entra em conflito com nenhum dos pré-requisitos. Mas é no sexto requisito que se encontra a diferença entre a amizade fundada no bem e as relações úteis e prazerosas, pois a amizade com vistas ao bem consegue cumprir o sexto requisito, enquanto as outras duas relações não conseguem. Porém, segue-se uma pergunta: como a amizade com vistas ao bem cumpre o sexto pré-requisito?

Ora, como foi apresentado na sessão anterior, as relações úteis e prazerosas falham em se adequar ao sexto requisito, pois desejam o bem a e bem-querem o amigo somente enquanto este consiga prover benefício ou prazer, com o que o bem-querer, em última instância, é dirigido a si mesmo. Entretanto, na amizade com vistas ao bem, a falha não acontece, isso porque essa amizade não é acidental. Um homem que se relaciona com outro com base no bem se interessa não por algo que está fora desse outro, mas por uma característica inerente ao amigo, pois o bem faz parte do caráter do

homem moralmente bom; é uma disposição de caráter “relativamente” fixa (*héxis*). Devido a isso, diversas vezes Aristóteles e muitos comentadores se referem à relação fundada no bem como a amizade do caráter.

Então tanto a *eunóia* como o bem desejado ao amigo são desinteressados e não beneficiam o homem com nada específico. Exatamente por isso as amizades com vistas ao bem são mais difíceis de dissolver-se⁴⁰, pois os homens envolvidos nessa relação continuarão amigos enquanto permanecerem bons; e a bondade é algo estável⁴¹. Em suma, a motivação do bem-querer, na amizade perfeita, é o bem do próprio amigo e não algo de que o homem possa usufruir posteriormente, com o que a amizade com vistas ao bem cumpre o sexto requisito. A amizade perfeita pode assim ser chamada verdadeiramente de amizade, diferentemente das relações que são fundadas no prazer e na utilidade⁴². Porém, uma amizade só pode existir, em vez de acabar facilmente, se cumprir dois requisitos que Aristóteles somente apresenta quando fala da amizade perfeita. A primeira exigência aparece quando Aristóteles afirma que:

“(...) amizades desta espécie [amizades perfeitas] pressupõem tempo e intimidade; como diz o provérbio, não podemos conhecer as pessoas enquanto elas não tiverem ‘consumido juntas o sal proverbial’”⁴³.

Nesta passagem, Aristóteles coloca um sétimo requisito à existência da amizade, a saber, o requisito da convivência: duas pessoas só podem ser tidas como amigas se convivem uma com a outra, pois a distância pode acabar com qualquer amizade, uma vez que a amizade não é somente uma disposição, mas também uma atividade. Devido ao sétimo requisito, se não há convivência, não há atividade; e por consequência a amizade também não existe⁴⁴. O sentimento ou mesmo a disposição para a amizade pode resistir à distância, mas a amizade mesma não, pois, nas palavras de Aristóteles, “um desejo de amizade pode manifestar-se instantaneamente, mas a amizade não o pode”⁴⁵. Com essa afirmação fica claro que para que a amizade possa surgir e permanecer, os homens envolvidos na relação devem conviver um com o outro, assim conservando a ação conjunta. Além do mais, Aristóteles, em *EN* VIII 1157b-1158a, afirma que nas relações com vistas ao útil, por exemplo, a convivência não é necessariamente cumprida, pois o interesse reside no benefício e não na pessoa com a qual o beneficiado se relaciona. Acompanhando o raciocínio de Annas⁴⁶ é possível dizer que a exigência da convivência é um dos pontos altos da teoria acerca da *philia* de Aristóteles, afinal, com essa exigência a *eunóia* - tida como base da existência da *philia* até então - deixa definitivamente de ser a exigência central para o surgimento da amizade. Mais a frente Aristóteles postula o oitavo e último pré-requisito da amizade:

“(...) quando a amizade é por prazer ou por interesse [útil], mesmo duas pessoas más podem ser amigas, ou então uma pessoa boa e outra má, ou uma pessoa que não é nem boa nem má pode ser amiga de outra de qualquer espécie; mas pelo que são em si mesmas é óbvio que somente pessoas boas podem ser amigas.”⁴⁷.

A exigência feita por Aristóteles aqui talvez não pareça tão clara à primeira vista, mas em outros momentos de seu texto essa exigência ficará cada vez mais clara, porém é na presente passagem que o estagirita apresenta pela primeira vez o oitavo e último requisito da amizade, a saber, a igualdade. Deve-se notar que a formulação desse requisito é feita, inicialmente, de forma negativa. Ao negar a necessidade da igualdade nas relações úteis e prazerosas, Aristóteles é levado a inferir, ao fim da passagem, que somente pessoas boas podem ser amigas no sentido estrito do termo. A amizade perfeita só pode ocorrer entre duas pessoas igualmente boas, jamais entre uma pessoa boa e uma má. Qualquer relação que envolva desigualdade relativa ao bem é colocada na categoria das relações úteis e prazerosas. Desta forma o oitavo pré-requisito é o mais específico

de todos, feito à medida da amizade perfeita. Ainda uma ressalva deve ser feita: Aristóteles não está, aqui, afirmando que o homem bom deixa de se engajar em relações úteis ou prazerosas quando necessário. Em suma, o que se deve entender da presente passagem é que somente a amizade perfeita pressupõe a igualdade e todos os outros sete pré-requisitos.

À primeira vista observar-se que Aristóteles restringe fortemente o conceito de *philia*, deixando espaço para uma única relação que possa ser chamada verdadeiramente de amizade. Como Aristóteles afirma ao longo de toda a *Ética a Nicômaco*, que são poucos os homens bons, pode-se concluir que, da mesma forma, a amizade perfeita, também, seria uma relação rara de se encontrar⁴⁸, uma vez que essa é formada por homens bons. Com o que a observação feita acima estaria correta, para o assombro de muitos comentadores, dentre os quais Cooper. Esse em seu supracitado artigo quer salvar as relações úteis e prazerosas, pois não acredita que fosse a intenção de Aristóteles suprimir tão incisivamente o conceito de *philia*⁴⁹. Mesmo assim, não é possível, como foi visto na sessão anterior, encontrar na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles passagens que sustentem toda a tese de Cooper. Na verdade, o que é possível encontrar na já citada “Ética” é o achatamento do conceito de *philia*, mediante a exigência de uma série de pré-requisitos para o surgimento da mesma. Portanto, somente uma das relações analisadas (a amizade com vistas ao bem) pode cumprir todas as exigências e assim ser designada como a amizade perfeita (*teléia*).

Por fim, se somente a amizade perfeita cumpre todos os pré-requisitos exigidos por Aristóteles, uma pergunta ainda resiste: por que ao longo de todo o seu texto o estagirita se refere às relações úteis e prazerosas como amizades (*philia*)? A resposta a essa pergunta começa a se desenhar no capítulo cinco do Livro VIII, mas é propriamente abordada no capítulo seguinte, quando Aristóteles nos apresenta a relação de semelhança (*homoitéta*).

2.3 A RELAÇÃO DE SEMELHANÇA.

Na *Ética a Eudemo* de Aristóteles, em 1236 a 7-33, ao explicar por que as relações úteis e prazerosas são chamadas de amizade, Aristóteles introduz a relação de sentido focal (*pros hen*)⁵⁰. Nesta obra, que, crê-se, anterior à *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece a relação de sentido focal para explicar de que maneira as relações úteis e prazerosas podem ser chamadas de amizade. A noção de sentido focal estabelece que uma palavra como “amizade” tem várias definições, que respondem a seus diferentes sentidos. Um desses sentidos é tido como primário, pois sua definição está contida como componente em todas as outras definições⁵¹. Portanto há um sentido focal que está presente em todos os outros sentidos da mesma palavra. Para relacionar os tipos de amizade na *Ética a Eudemo*, Aristóteles, tem em mãos um refinado artifício lógico, fenômeno esse que na *Ética a Nicômaco* é relativamente simplificado. No fim do capítulo seis do livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma:

“Em virtude da semelhança [homoiotéta] e da dessemelhança [anomoiotéta] que têm com a amizade propriamente dita [amizade com vistas ao bem] que estas [relações úteis e prazerosas] parecem e não parecem amizades. É por sua semelhança em relação à amizade fundada na virtude que elas parecem amizades [aretén phaíントαι φιλίαι]”⁵².

Essa afirmação de Aristóteles demonstra que as relações com vistas ao prazer e à utilidade podem ser tidas como amizade desde que se assemelhem à amizade fundada no bem. Aqui, Aristóteles estabelece uma amizade primária (a amizade com vistas ao

bem), a única que pode ser tida como amizade no sentido verdadeiro, enquanto as outras duas relações (útil e prazerosa), também consideradas amizades, o são por semelhança a essa amizade primária. Não se deve confundir, ainda, a relação por semelhança com a relação de sentido focal, pois na afirmação de Aristóteles citada acima o estagirita não fala em nenhum momento de sentido, mas, sim, de semelhança, com o que se conclui que o autor está falando da semelhança relativa a características e não a definições. Tal distinção ficará ainda mais clara ao analisarmos a sequência da argumentação. Prossegue Aristóteles:

“(com efeito, uma delas pressupõe prazer e a outra utilidade, e estas duas coisas também convêm à amizade fundada na virtude); mas é porque a amizade conforme a virtude está fora de alcance da calúnia e é duradoura, enquanto estas [relações úteis e prazerosas] mudam rapidamente e diferirem em muitos outros aspectos da primeira, que elas não parecem amizades”⁵³.

Nesta afirmação nota-se que a relação entre as formas de amizade não se constrói, como se constituía na *Ética a Eudemo*, de uma relação essencialmente lógica. As relações úteis e prazerosas se assemelham à amizade perfeita, já que a amizade perfeita também é prazerosa e útil. Ao mesmo tempo, essas relações (úteis e prazerosas) se diferenciam da perfeita por serem menos duradouras e estarem sujeitas a calúnias. As relações úteis e prazerosas contêm características inerentes à amizade perfeita, essas podem também ser chamadas de amizades ainda que não cumpram todos os pré-requisitos; e que, portanto, não sejam amizades no sentido absoluto do termo⁵⁴.

Pode-se concluir que há apenas uma forma de amizade no sentido absoluto do termo, a qual só é possível entre homens bons; e que existem ainda duas outras formas de amizade, que só o são pois se assemelham à amizade perfeita. Por fim, Aristóteles estende o termo *philia* para diversas relações, o que se verá de modo sintético na sessão seguinte.

3. PHILIA: A EXTENSÃO DO CONCEITO

Como bem observa Stern-Gillet, nos dias de hoje comprehende-se o conceito de amizade pautada na noção apresentada por Goethe de “afinidades eletivas”. O sujeito moderno entende as relações amistosas como escolhas subjetivas e únicas de cada sujeito, porém a noção grega do termo se espalha por muitas outras relações. O caso de Aristóteles não é diferente, uma vez que na *Ética a Nicômaco*, o autor tenta explicar diversas relações humanas ligando-as ao conceito de *philia*. Essas diversas relações serão apresentadas, apenas a título de introdução, para demonstrar a extensão e a importância que o conceito de *philia* possui no âmbito da ação humana.

Como foi exposto anteriormente, Aristóteles considera o homem um animal social, devido ao que o homem busca naturalmente viver com o outro. As relações formadas devido a essa necessidade natural são enquadradas por Aristóteles no conceito de *philia*. Se acompanharmos as descrições do estagirita da formação da *pólis* em *Política*, I 1252a – 1253a veremos que toda a comunidade humana tem como base primária a família, com o que em *Ética a Nicômaco* VIII 1160b–1161a Aristóteles discute a amizade existente dentro da organização familiar, descrevendo e discutindo a relação entre: pai e mãe, filhos e pais, irmãos e irmãos e etc. Aristóteles não se detém na discussão das relações familiares. Na *Ética a Nicômaco* o autor descreve, também, as relações amistosas de acordo com as três formas de governo (monarquia, aristocracia e timocracia) e seus respectivos desvios (tirania, oligarquia e democracia)⁵⁵. Portanto, o artigo de Friedo Ricken se mostra uma ótima leitura, ao colocar ao lado do conceito de

comunidade o conceito de *philia*⁵⁶. Uma relação amistosa inusitada para nós modernos é, ainda, a relação de negócios na *pólis*. O conceito de *philia* de Aristóteles, em síntese, abarca praticamente todas as relações existentes na comunidade humana.

Não é a intenção de Aristóteles afirmar que essas relações constituam formas novas de amizade. Essas relações amistosas se enquadram necessariamente em alguma das três formas de amizade (amizade com vistas ao bem, ao útil e ao agradável). A única relação que poderia não se enquadrar em nenhuma delas é a de “camaradagem”, estabelecida entre concidadãos, chamada por muitos comentadores de “amizade política”⁵⁷.

A partir disso, é possível observar que a teoria aristotélica da *philia* não tem como intenção somente abordar a amizade entre duas pessoas, mas, sim, dar conta da maioria, senão, de todas as relações amistosas encontradas na comunidade humana. Porém, o que não fica claro durante toda a discussão de Aristóteles é se a *philia* seria uma virtude (*areté*), uma paixão (*pathos*) uma ação (*práxis*), disposição de caráter (*héxis*) ou outro dos conceitos estabelecidos pelo estagirita ao longo da *Ética a Nicômaco*. Essa falta de clareza torna-se um problema de difícil resolução, uma vez que se encontra durante toda a leitura da supracitada obra de Aristóteles diversas afirmações que apresentam argumentos para diversas das opções citadas acima.

Conclusão - *Philia*: uma síntese da ética

Apesar de não ser muito bem determinado por Aristóteles, pode-se dizer, antes de mais nada, que a *philia* é uma *héxis* (disposição de caráter). De acordo com o que foi visto acima, Aristóteles distingue muito bem os conceitos de *philia*, *philésis* e *eunóia*, transformando os dois últimos em requisitos para a *philia* e não a própria *philia*. Tanto *eunóia*, como *philésis* representam paixões, no sentido de sentimento ou mesmo emoção. Da simples *eunóia* não é possível nascer a amizade, mas sim apenas ações benevolentes de um para com o outro. A amizade, como foi visto acima, pressupõem escolha, ação e outros requisitos, dentre eles o da reciprocidade. O requisito da reciprocidade demonstra que para o surgimento da amizade há, em certo sentido, a necessidade da paixão, pois a *eunóia* deve existir, deve ser recíproca e conhecida pelas duas partes envolvidas. Porém, deve-se lembrar que durante a discussão acerca da amizade perfeita Aristóteles introduz mais dois requisitos, dentre eles, o da convivência. O requisito da convivência apresenta primeiramente a noção de ação partilhada, ação essa com vistas a algum bem, uma vez que a amizade no sentido absoluto do termo é aquela que tem o bem como fundamento. O outro requisito apresentado durante a discussão da amizade perfeita é o da igualdade, esse requisito estabelece que a amizade perfeita, só pode existir entre dois homens moralmente bons. O homem moralmente bom é aquele que possui uma disposição de caráter (*héxis*) bem educada. Ao analisar conjuntamente esses dois requisitos, pode-se ver que a amizade é sim uma *héxis*, porém talvez não possamos dizer que todas as formas de amizade sejam de fato uma disposição de caráter. Entretanto é possível afirmar, de acordo com a argumentação pretendida, que a amizade perfeita é sim uma disposição de caráter, uma vez que envolve escolha, ação, paixão e a alma moralmente boa.

De acordo com a argumentação feita acima, a *philia* é também paixão (*pathos*), pois a própria palavra “*philia*” é um substantivo da palavra “*philein*” que significa “amar”, a palavra *philein* abarca todos os sentidos do “amar”, inclusive o “*éros*” o amor entre os amantes, assim, não deixando de fora o amor amigável. Porém, isso não é suficiente para colocar completamente a amizade na categoria de paixão, no entanto somando-se a origem da palavra *philia*, encontra-se em *EN* II 1105b, durante a discussão acerca das coisas que se geram na alma⁵⁸, a amizade dentre as paixões. Enrico Berti em seu artigo “As emoções da amizade e a filosofia”⁵⁹ coloca mais um

argumento em defesa da amizade como paixão ao dizer que é somente no Livro II da *Retórica*, dedicado ao estudo das paixões, que Aristóteles discute o conceito de *philia*. Entretanto, deve se observar que o estagirita inclui a *philésis*, elemento dos *pathē* como um dos requisitos para amizade, assim como a *eunóia* que também pode ser colocada como um elemento dos *pathē*. Portanto, pode-se afirmar que há na *philia* alguma forma de *pathos* (eunóia e *philésis*), porém a amizade não parece poder ser entendida, ela mesma, como um *pathos*.

A palavra grega *areté* traduzida durante essa empresa por “virtude” contém um sentido muito mais amplo do que a representada pela palavra portuguesa “virtude”. Essa tradução é a mais comumente aceita remontando as primeiras traduções latinas que traduziam *areté* por “virtu”. Todavia, diversas traduções da *Ética a Nicômaco*, dentre elas a de Mario da Gama Kury e a de David Ross traduzem a palavra *areté* por “excelência”. A tradução de *areté* por excelência comporta outro sentido da palavra e especificamente uma das acepções que o próprio Aristóteles, em alguns momentos, dá à palavra. Muitas vezes durante o texto aristotélico da *Ética a Nicômaco* a palavra *areté* pode ser entendida no sentido de realização perfeita do ato. Como observa Enrico Berti a realização perfeita de um ato, depende de uma disposição da alma e uma disposição perfeita da alma é, assim, uma virtude. Portanto, a *philia* é antes de tudo uma virtude, mas também é ação, disposição de caráter e paixão, isso porque a *philia* tem em seus requisitos uma cobrança específica para cada um desses elementos. Entretanto, uma observação é necessária, a saber, das três formas de amizade apresentadas (útil, agradável e perfeita), apenas uma pode ser entendida como virtude e essa é a amizade perfeita⁶⁰. Somente a amizade perfeita é a que contém a ação, a disposição e a paixão envolvidas em sua realização, enquanto a amizade útil e a agradável pode se realizar apenas com a paixão.

Todavia, entender a amizade como virtude a partir do texto de Aristóteles da *Ética a Nicômaco* se mostra um trabalho árduo, pois o texto leva o leitor a argumentações formuladas de maneira negativa. Por exemplo, uma vez que a amizade é uma virtude, passa-se a pergunte de se ela é uma virtude ética ou uma virtude *dianoética*. Responder a essa pergunta não se mostra um trabalho fácil, mas se torna possível a partir de um argumento formulado negativamente. Em EN VIII 1158a 10-17, Aristóteles afirma que a amizade perfeita é um excesso e que devido a isso os homens não conseguem manter muitas amizades ao mesmo tempo. Através dessa passagem do texto aristotélico, pode-se afirmar que a amizade perfeita não é uma virtude ética, uma vez que ela mesma é um excesso, com o que resta constatar que a amizade perfeita é uma amizade *dianoética*. Entender mais acerca da amizade perfeita como virtude renderia diversos estudos e dedicação, o que não cabe à presente empresa; basta, aqui, que o leitor tenha em mente que a amizade perfeita consiste em uma virtude.

Espera-se que tenha sido possível notar que há apenas uma forma de amizade “verdadeira” e esta é a amizade entre dois homens bons, o que representa uma virtude. Entretanto, foi possível notar que, embora Aristóteles restrinja a amizade verdadeira à amizade perfeita, ele também demonstra que todas as relações humanas ocorridas na *polis* são, de alguma maneira, relações amistosas.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*. Mind, New Series, Vol. 86, No. 344 (Oct., 1977), pp. 532-554. Oxford: Oxford University Press.
- ARISTÓTELES. *Complete Works*. Vol. II. 6^a ed., New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Ética Eudêmia*. Trad. de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza, 2002.

- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Gama Cury. 4^a ed., Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de María Araujo y Julián Marías. 8^a ed., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. 2^a ed., São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles. Analytica*. Rio de Janeiro: v. 6, n. 1, p. 23-44, 2001/2002.
- COOPER, John M. “Aristotle on Friendship”. In: Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 301-340.
- KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- PAKALUK, Michael (ed.). *Other Selves: Philosophers on Friendship*. Indianapolis: Hackett, 1991.
- _____. “Friendship”. In: Georgios Anagnostopoulos (ed.). *A Companion to Aristotle*. Malden: Blackwell Publishing, 2009, p.471-482.
- RICKEN, Friedo, *O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Trad. de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

NOTAS

1 FINNIS, John “Lei natural e direitos naturais”, páginas 23-25 e 143-145.

2 A presente empresa se dedicará a analisar o conceito de *philia*, apenas, como apresentado na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, usando de outras obras do autor somente com a intenção de clarificar certos problemas que aparecerão.

3 WOLF, Ursula, “A Ética a Nicômaco de Aristóteles”.

4 A *philia* representa um conceito, uma vez que a argumentação aristotélica se utiliza do termo *philia* para significar relações humanas em um sentido geral e não em um sentido particular como é o caso do termo *philoi* que representa apenas uma das formas de relacionamento humano. Ainda, o termo *philia* se relaciona diretamente com algumas distinções teóricas que são necessárias para a sequência da argumentação de Aristóteles, principalmente nas distinções entre *eunôia* (bem-querer), *philésis* (amor). Com o que nota-se que a *philia* representa, sim, um conceito e não apenas uma noção.

5 EN, VIII 1155a 24-26.

6 EN, VIII 1155a 3-5.

7 A tradução usada nas citações foi feita a partir de uma coleta das versões de Mário da Gama Kury (2001), María Araujo e Julián Marías (2002), David Ross (1995) e a recente tradução de Arianna Fermani (2008), sempre recorrendo ao texto original quando necessário.

8 “Essas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por acidente, não fizesse parte de cidade alguma seria desprezível ou estaria acima da humanidade”.

9 PAKALUK, Michael, “Friendship”, página 471.

10 RICKEN, Friedo, “Amizade e felicidade na Ética a Nicômaco de Aristóteles”, página 104. Essa tese de Ricken é muito bem fundamentada nas discussões contidas no capítulo nove do Livro VIII da *Ética a Nicômaco*.

11 Esse método de Aristóteles tem a intenção de salvar os *phainómenas*, ou seja, possibilitar um conhecimento vinculado à experiência e à tradição. Explicando resumidamente, tal método consiste em: coletar diversas opiniões dadas sobre um determinado tema, depois, a partir de alguns critérios (princípio de não contradição, princípio de identidade e etc.), pode-se separar as opiniões e criar incógnitas para a pesquisa que se pretende. Ver: NUSSBAUM, Martha, “A fragilidade da bondade”, capítulo 8.

12 ANNAS, Julia, “Plato and Aristotle on friendship and altruism”.

13 A maioria dos comentadores, que se dedicam ao estudo da amizade, parecem não se ater a todos esses requisitos, normalmente, nota-se, a separação de alguns desses requisitos deixando outros de lado. Annas e Pakaluk que bem observaram esse costume advertem que tal separação leva a que muitos incorram em alguns exageros, como é o caso de Cooper.

14 ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”, páginas 532-539. Toda a primeira sessão desse artigo é dedicada à apresentação desse problema. Deve-se, no entanto, lembrar que o *Lisis* de Platão é um diálogo *aporético* e que portanto não apresenta nenhum tipo de definição ou resolução aos problemas apresentados. Entretanto, toda a discussão feita no *Lisis* de Platão será deixada de lado. A título de introdução, é possível dizer, resumidamente, que para Platão, no supracitado diálogo, a amizade se constrói quando o agente deseja possuir alguma boa qualidade que lhe falta, o que daria à amizade uma motivação egoísta, porém existem coisas (*tá*), como o bem, que devem ser amadas por si mesmas. Criado esse “paradoxo”, Sócrates abandona tais definições e deixa em aberto a questão. Logo, o que Aristóteles teria recebido em suas mãos é que a amizade parece ter tanto uma motivação egoísta como uma altruísta. Price em seu capítulo acerca do *Lisis* de Platão é da mesma opinião de Annas, o autor chega a afirmar que o *Lisis* é um dos diálogos que Aristóteles tinha mais familiaridade. Price diverge de Annas, apenas porque acredita que o estagirita consegue resolver as aporias do diálogo platônico, enquanto Annas acredita que apesar de seus esforços, Aristóteles, não consegue resolver o problema do altruísmo.

15 Por exemplo: EN, VIII 1155b 29-32.

16 ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”, página 534.

17 ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”, páginas 532-533.

18 PRICE, A. W., “*Love and friendship in Plato and Aristotle*”, páginas 117-118.

19 EN, VIII 1155b 31-34.

20 EN, VIII 1157b 25-30.

21 EN, VIII 1156b 32-33.

22 Essa afirmação de Aristóteles encontra-se na mesma passagem indicada na nota anterior. Ver: nota 19.

23 ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”, página 534.

24 EN, VIII 1155b 31 – 1156a 6.

25 Basta que se tenha em mente que para a existência da amizade é necessário que o homem queira o bem do amigo de forma altruística. Sabemos que o altruísmo é um dos temas mais problemáticos dos Livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, porém tais problemas não serão tratados nesse artigo.

26 Isso por que, como veremos na próxima sessão, os outros dois pré-requisitos (que são apresentados na discussão sobre os tipos de amizade) são o da igualdade e o da convivência.

27 Em EN, VIII 1159a 5-7, Aristóteles afirma que o amigo é um bem para o homem.

28 AUBENQUE, Pierre, “*A Prudência em Aristóteles*”, apêndice I: *Sobre a amizade em Aristóteles*. Esse pequeno texto de Aubenque não tem a intenção - como o próprio autor esclarece nas primeiras linhas – de discutir de forma minuciosa as análises feitas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e na *Ética Eudêmia* acerca da amizade. Na verdade o autor quer levantar alguns “paradoxos” que, segundo o mesmo, eram reconhecidos pelo próprio Aristóteles. Apesar da simples intenção desse apêndice, Aubenque apresenta algumas boas problemáticas presentes nas discussões sobre o conceito de *philia* (Berti em um de seus artigos acerca da amizade, também, reconhece a qualidade do texto de Aubenque). Dentre os problemas levantados pelo autor, o que versa sobre a natureza trágica da amizade é um dos mais interessantes, pois sua resolução levará a afirmações muito mais complexas.

29 EN, VIII 1159a 7-12.

30 Pakaluk no artigo “*Friendship*” escreve que a abordagem dada por Aristóteles ao tema da *philia* é em certo sentido “Metafísica”, principalmente ao distinguir três formas de amizade, pois o estagirita faz tal distinção através de um esquema de classificação lógica.

Entretanto tal tese de Pakaluk não é bem fundamentada em seu artigo, na verdade se tivermos em mente o aspecto classificatório usado por Aristóteles ao fazer a distinção entre as três formas de amizade, veremos sim uma espécie de classificação lógica, mas disso não deriva uma abordagem “Metafísica” do termo *philia*. Ainda, a classificação é um aspecto metodológico usado por Aristóteles o qual é possível ver em quase todas as suas obras (“*De anima*”, “*As partes dos animais*”, “*Física*” e etc.). Para entender melhor as questões acerca do método de Aristóteles o livro de Enrico Berti (“*As razões de Aristóteles*”) e o capítulo 8 do livro de Nussbaum (“*A fragilidade da bondade*”) apresentam boas leituras sobre o tema.

- 31 PAKALUK, Michael, “*Friendship*”, páginas 473-474. Annas, assim como Pakaluk, acreditam que a distinção das três formas de amizade é uma tentativa de Aristóteles de resolver alguns problemas que o *Lisis* de Platão não conseguiu se sobrepor. A distinção das três formas de amizade responderiam então, segundo Pakaluk, (a) se é possível a amizade entre pessoas que não se assemelham; e (b) se a amizade pode variar em graus.
- 32 Price acredita que Aristóteles supera Platão nas pesquisas acerca da *philia*, pois estabelece uma variedade de fundamentos para amizade, enquanto Platão no *Lisis* buscava um fundamento único. Ver: PRICE, A. W., “*Love and friendship in Plato and Aristotle*”, página 11.
- 33 EN, VIII 1156a 10-17.
- 34 Para entender melhor o método e intenções da ética, assim como a teoria da contingência de Aristóteles, o livro de Pierre Aubenque “*A prudência em Aristóteles*” e os capítulos dedicados a Aristóteles no livro “*A fragilidade da bondade*” de Martha Nussbaum oferecem interessantes leituras sobre tais temas.
- 35 Ao explicar o descumprimento do sexto requisito, Aristóteles, faz seus clássicos apelos a experiência e diz que a amizade útil é mais própria dos velhos e a prazerosa é mais comumente encontrada entre os jovens.
- 36 Cooper tem como base para sua tese algumas passagens da “*Retórica*” que possibilitam sua leitura. Stern-Gillet em livro “*Aristotle's Philosophy of Friendship*” também utiliza passagens da “*Retórica*” de Aristóteles para poder afirmar que nas relações úteis e prazerosas a *eunóia* está presente. Porém a autora não deriva tão claramente dessa constatação, como faz Cooper, que essas relações sejam formas de amizade no sentido absoluto do termo.
- 37 COOPER, John M., “*Aristotle on Friendship*”, páginas 309-315.
- 38 Pakaluk em seu artigo “*Friendship*” formula uma crítica semelhante a do presente trabalho. O autor, também, aceita a exigência de Cooper que concede as relações úteis e prazerosas alguma *eunóia*, mas o autor também acredita que a *eunóia* presente em tais relações não é suficiente para que as mesmas possam ser tidas como amizades.
- 39 A tradução de *teléia* por “perfeita” é uma das opções mais comumente aceitas, há outra opção traduz *teléia* por “completa”. Escolhemos utilizar o termo “perfeita”, pois acreditamos que o termo abarca melhor o valor de tal amizade no sistema ético de Aristóteles, ao mesmo tempo em que consegue cumprir todos os pré-requisitos.
- 40 Nussbaum em seu livro “*A fragilidade da bondade*” lembra-nos que há em toda a filosofia moral grega um problema referente à contingência da ação humana, essa está, sempre, sujeita a *tyche* (fortuna) e devido a isso a bondade, por mais duradoura que seja, pode, através de infortúnios, ter seu fim. Essa é a tese principal do livro de Nussbaum, inclusive inspirando o título do mesmo, afinal devido aos infortúnios presentes no contingente da ação humana a bondade, por mais duradoura que possa parecer tem inerente a si uma fragilidade.
- 41 EN, VIII 1156b 7-10.
- 42 Segundo Konstan em seu livro “*A amizade no mundo clássico*”, o que garante a preponderância da amizade perfeita em relação às outras formas (útil e prazerosa) é que Aristóteles só usa o termo *philos*, termo esse que mais propriamente designa a amizade, quando fala da amizade perfeita. Páginas 97-99.
- 43 EN, VIII 1156b 25-28.
- 44 EN, VIII 1157b 1-11.

- 45 EN, VIII 1156b 32-33.
- 46 ANNAS, Julia, "Plato and Aristotle on friendship and altruism", páginas 532-539.
- 47 EN, VIII 1157a 15-25.]48 "É natural que estas amizades sejam raras, pois os homens deste tipo são raros." EN, VIII 1156b 24-30.
- 49 COOPER, John M. "Aristotle on Friendship", página 302-307.
- 50 Aqui acompanho a tradução feita por G. E. L. Owen em seu clássico artigo "*Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*", nesse artigo, Owen traduz a relação *pros hen* como "*focal meaning*". No português encontramos também a noção de "unidade focal" para designar a relação *pros hen*, porém no presente trabalho preferimos acompanhar a tradução feita por Owen. Página 169.
- 51 A relação *pros hen* é muitas vezes utilizada por Aristóteles em suas análises sobre o "ser", o "um", o "bem" e etc. Entretanto, deve-se lembrar como bem nos alerta Owen, que Aristóteles quando usa de tal relação na "Ética a Eudemo" (1236a 22-29) adverte-nos de supor que se o sentido da palavra é primário, logo ele é universal. Advertência essa que será posta de lado na *Metafísica*. OWEN, G. E. L. "*Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*", páginas 169-170. Porém, é de nosso conhecimento que a relação descrita por Aristóteles na "Ética Eudêmia" (*pros hen*) acarreta diversos problemas e devido a isso a explicamos somente a título de introdução, pois não constitui o objetivo de nosso trabalho, apenas a utilizamos para demonstrar o contraste na maneira pela qual Aristóteles encadeia as relações prazerosas e úteis à amizade perfeita. Para uma leitura mais acurada da relação *pros hen* na "Ética Eudêmia" de Aristóteles, ver: ASPASIUS "On Aristotle Nicomachean Ethics 8"; ZINGANO, Marco "Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles"; LEFEBVRE, René "Referência e semelhança: As amizades de Aristóteles"; BERTI, Enrico "A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles".
- 52 EN, VIII 1158b 4-7.
- 53 EN, VIII 1158b 7-10.
- 54 Segundo Pakaluk em seu artigo "Friendship", Aristóteles, ao estabelecer três tipos de amizade, consegue responder uma pergunta herdada de Platão, a sabe, se a amizade aceita graus. Aristóteles responde essa pergunta ao momento que coloca a amizade perfeita como a amizade primária e as outras como derivadas da primeira. Ainda é possível notar ao ler a passagem 1157b 36 – 1158b 10 da "Ética a Nicômaco" que a amizade prazerosa estaria em um grau superior à amizade fundada na utilidade.
- 55 EN, VIII 1160b – 1161a.
- 56 RICKEN, Friedo "Amizade e felicidade na Ética a Nicômaco de Aristóteles".
- 57 A discussão acerca da amizade política possui uma bibliografia muito vasta e encontra diversas dificuldades ao analisar tal amizade, devido a sua amplitude e por não constituir o objetivo deste trabalho deixaremos tal discussão de lado, porém aos que se interessarem, ver: RICKEN, Friedo "O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles" possui dois belos artigos que discutem a amizade política; SCHOLLMEIER, Paul "Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship" os dois últimos capítulos são dedicados a discussão da amizade política e da sua relação com a justiça; PRICE, A. W. "Love and Friendship in Plato and Aristotle" o último capítulo do livro se dedica a uma descrição muito acurada do termo "amizade política", assim como bons paralelos com a teoria platônica da amizade.
- 58 Aristóteles afirma que existem coisas (*tá*) que não são inerentes a alma, mas sim se geram na mesma essas coisas podem ser de três tipos, a saber, as potências (*dinámeis*), as disposições (*héxis*) e as paixões (*pathos*).
- 59 BERTI, Enrico "As emoções da amizade e a filosofia". Páginas 170-171.
- 60 Entender a amizade perfeita como virtude pode ser confirmada a partir da passagem de EN, VIII 1157b 6-14.