

A *philia* e o sentido formativo da amizade na ética aristotélica

Philia and the formative meaning of friendship in Aristotle's ethics

Angelo Vitório Cenci¹
Universidade de Passo Fundo
angelo@upf.br

Cláudio Almir Dalbosco²
Universidade de Passo Fundo
cadalbosco@upf.br

Resumo: O artigo explora o sentido formativo da amizade na ética aristotélica. O percurso argumentativo parte de uma breve consideração sobre o sentido polissêmico do conceito grego de *philia* e o modo como este chega em Aristóteles, aborda a transição que vai do 'primeiro amigo' presente no *Lisis* de Platão à 'amizade perfeita' aristotélica; trata do amor de si, da fórmula do "outro eu" e da relação de ambos com a amizade para, por fim, tematizar uma possível relação existente entre amizade e formação em Aristóteles. Conclui que o sentido formativo da amizade pode ser buscado considerando uma dupla perspectiva, a saber: a) a necessidade do cultivo de si, que implica o sentido do viver juntos e da vulnerabilidade humana; b) o aspecto da autopercepção e do autoconhecimento que torna-se possível pela mediação do amigo.

Palavras-chave: Amizade; *Philia*; Formação.

Abstract: This paper explores the formative meaning of friendship in Aristotle's ethics which, in its deeper sense, translates the human vulnerability present in the need men have of their counterparts so they can understand themselves as humans. The argument starts from a brief consideration on the polysemic meaning of the Greek concept of *philia* and of

¹ Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil.

² Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil.

how it reaches Aristotle, addresses the transition going from the 'first friend' shown in Plato's *Lysis* to Aristotle's 'perfect friendship'; it addresses the love for the self, the formula of the "other self" and the relation both have with friendship to, eventually, establish a possible relation between friendship and formation in Aristotle. The conclusion is that the formative meaning of friendship can be sought considering a double perspective, namely: a) the need to cultivate oneself, which implies the meaning of living together and of human vulnerability; b) the aspect of self perception and self knowledge that is made possible through the mediation of a friend.

Keywords: Friendship; Philia; Formation.

Introdução

Aristóteles escreveu coisas belíssimas sobre a amizade. Sobre ela, não apenas distinguiu tipos e condições, mas também destacou seu sentido mutualista, altruísta, virtuoso e comunitário. Sua importância é de tal ordem que serve não apenas para entender nossa relação de afeição para com os outros, marcada pela reciprocidade e estima mútua, mas também nossa relação afetiva para conosco mesmos. A importância conferida a esse tema pode ser observada no fato de ter dedicado a ele dois livros, perfazendo cerca de um quinto de sua *Ética a Nicômaco*.³

O estagirita trata da amizade no âmbito da "filosofia das coisas humanas" e, nesse sentido, vincula-a ao campo da racionalidade prática. Aristóteles procurou redefinir a natureza da amizade e ir além do 'primeiro amigo' (*protós philos*) de Platão em direção à 'amizade perfeita' (*teleia philía*), inteiramente humana. Considerou a amizade como uma das coisas mais necessárias à vida humana, uma vez que sem amigos esta sequer seria digna de ser vivida e concedeu-lhe um lugar proeminente na relação com a *eudaimonia*, o bem viver humano.

No presente texto exploraremos o sentido formativo da amizade aristotélica. Para fazê-lo partiremos de uma breve consideração sobre o sentido polissêmico do conceito grego de *philia* que chega em Aristóteles já como resultado de um processo de evolução semântica que remonta a Homero [1]. Na sequência, abordaremos a transição que vai do 'primeiro amigo' presente no *Lysis* de Platão à 'amizade perfeita' aristotélica destacando o caráter de reciprocidade e altruísmo que caracteriza esta última [2]. No passo seguinte trataremos do amor de si, da fórmula do "outro eu" e da relação de ambos com a amizade [3] para, por fim, tematizar uma possível relação existente entre amizade e formação em Aristóteles [4]. Nesse passo argumentaremos que o sentido formativo da amizade pode ser buscado considerando uma dupla perspectiva, a saber: a) a necessidade do cultivo de si – presente na amizade e próprio a toda virtude –, e que implica o sentido do viver juntos e da vulnerabilidade humana; b) o aspecto da autopercepção e do autoconhecimento que se torna possível pela mediação do amigo.

³ Utilizaremos as seguintes abreviaturas para as obras de Aristóteles, seguidas do respectivo livro, capítulo e numeração: EN, para *Ética a Nicômacos*; EE, para *Ética a Eudemos*; MM, para *Magna Moralia*.

1. *Philia*: um conceito polissêmico

Costuma-se identificar amizade com *philia*, contudo no contexto grego arcaico e clássico esse conceito possuía uma abrangência de sentidos muito maior do que este. De acordo com Gauthier e Jolif (1970), até o século V a.C., sobretudo em Homero, o sentido do termo *philos* (amigo) era ambíguo, possuía uma forte significação jurídica e remetia ao adjetivo possessivo “meu”, sobretudo referindo-se à relação do homem com os objetos que lhe pertenciam. Nesse contexto, a própria palavra *philotés* (companheiros) designava um fato exterior, um estado social, uma relação jurídica, não um sentimento interior. De acordo ainda com Gauthier e Jolif (1970), é somente no último terço do século V a.C. que o termo *philia*, entendido no sentido de uma comunidade entre pessoas com base no amor, aparece em Heródoto, Eurípedes e Tucídides. Todavia, teria sido Sócrates o primeiro a utilizar *philia* referindo-a efetivamente ao sentido mais preciso de relações humanas baseadas no amor e na virtude.

De outra parte, A. Müller, no verbete *Freundschaft* (amizade) do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Dicionário histórico de filosofia), enfatiza o sentido cosmológico que lhe é atribuído pelos pré-socráticos. Tal é o caso, por exemplo, de Empédocles, que considera a amizade como causa do bem e a desavença (contenda) como causa do mal. Na fase da desavença os elementos (água, fogo, ar e terra) são separados entre si, isolados e sem comunicação, enquanto na fase da amizade tal divisão, funesta à unidade cósmica, deixa de existir e os mesmos elementos são reconduzidos à ordem da unidade abrangente. Portanto, segundo Müller (1972, p. 1105), a amizade, como princípio cosmológico, diretamente referido às coisas, significa a força que garante a unidade dos elementos naturais, cuja relação entre si constitui a grande ordem cósmica.

Com o tempo, o sentido do termo *philotés* passa da possessão para a afeição. A *philia* passa a incluir, entre outras coisas, o amor entre parentes, a relação de interesse entre os homens, o vínculo entre companheiros de armas, a relação entre os aliados políticos e a solidariedade entre os membros de uma mesma cidade. Ela abrange então laços ou relações afetivas em sentido amplo envolvendo tanto parentes – como pais e filhos – quanto concidadãos ou qualquer outro tipo de associação (Cf. GAUTHIER e JOLIF, 1970, p.656). Trata-se, pois, de um conceito que evolui semanticamente da amizade das relações do homem com o meio material para as relações entre pessoas com vínculos consanguíneos chegando, depois, ao plano das relações desinteressadas fundadas no amor e na virtude. Na medida em que evolui, seu sentido vai assentar-se na livre escolha do indivíduo, indicando o vínculo com os que lhes são caros sem necessariamente serem parentes. A *philia* passa a consistir tanto “na afeição mostrada a outrem” quanto na “vontade de manter com ele relações em que se manifeste uma certa excelência moral” (CANTO-SPERBER, 2003, v.1, p.63).

Philia distingue-se de *eros* uma vez que este constitui-se como forma de amor marcado pelo desejo ou necessidade ardente de estar unido a determinada pessoa. *Éros* é dual na medida em que pode estar associado tanto a um sentimento de benevolência quanto ao desejo concupiscente de posse ou de fundir-se ao outro. A *philia* distingue-se também de *ágape*, o amor dedicado a outrem sem a expectativa de reciprocidade. *Philia*, *eros* e *ágape* são termos que definem, respectivamente, três sentimentos vinculados ao amor e que

compartilham o desejo de fazer o bem a um objeto amado, porém a *philia* possui como traço distintivo o de referir-se a um tipo de relação caracterizada pela reciprocidade e estima mútua, assim como por uma escolha deliberada.

É esse o sentido desenvolvido por Aristóteles e neste a *philia* aparece como “um substantivo abstrato derivado do verbo *to philein*, que significa ‘amar’ ou ‘estimar’ de um modo geral” (WHITING, 2009, p.254 – grifos da autora). A amizade, de acordo com essa posição, abrangeria, pois, desde familiares e amigos em sentido estrito, até coisas que são estimadas pelo seu dono. Fraisse (1974, p.195), diferentemente de Whiting, com base na *Ética a Nicômaco* (IX 8, 1157b), observa que Aristóteles distingue entre *philesis*, que designa a feição a um objeto qualquer, e *philia*, algo possível somente entre humanos. O argumento de Fraisse é que a *philesis* se baseia em uma passividade que impede a reciprocidade própria da *philia*, a qual demanda escolha e atividade. A *philia* se distinguiria não apenas da relação a objetos, que careceria de reciprocidade, mas também de toda forma de paixão por não se configurar como um *pathos*.⁴

Em sentido moderno, costuma-se supor que a relação entre amigos sustenta-se nas qualidades individuais e atributos singulares dos indivíduos. Qualidades como imparcialidade e intimidade estariam no centro da concepção moderna de amizade. Em que pese a polissemia que marca o conceito *philia* e a distância em termos históricos e culturais existente entre a concepção antiga e moderna, Konstan defende que há algo análogo que permanece em uma e outra. Destaca o autor que tanto as sociedades antigas quanto as modernas originaram “um espaço para a simpatia e o altruísmo sob o nome de amizade” e que esta mantém-se como “uma relação íntima baseada em afeição mútua e compromisso” (KONSTAN, 2005, p.7-8 e 27). Desse modo, na amizade – enquanto uma das expressões da *philia* – perduraria um sentido comum para além de seus desdobramentos e diferenciações históricas e é nesse sentido que residiria sua beleza e riqueza enquanto uma das mais genuínas expressões do humano.

Em um contexto semelhante de interpretação, mas deixando-se orientar nitidamente pela perspectiva da filosofia social, Axel Honneth mostra que ainda no alvorecer da Modernidade, principalmente no âmbito da filosofia moral escocesa, a amizade ganha cada vez mais o contorno de relações sociais que ligam os sujeitos entre si por meio de afetos e atração recíprocos. Estão lançadas aí, então, as bases para que a amizade seja compreendida como vínculo social indispensável capaz de unificar os sujeitos entre si. A amizade, pensada como forma de vínculo social, assume singularidade histórico-filosófica antes nunca vista: “os sujeitos se educam para assumir papéis recíprocos que os impelem a sentir *simpatia benevolente* pelos seus oponentes, pelas suas histórias de vida e pelas transformações em sua postura” (HONNETH, 2013, p. 243; grifos nossos). Sendo assim, a amizade ancora-se na dimensão intersubjetiva da liberdade social e, por isso, não significa nem limitação e nem bloqueio da liberdade individual, mas sim sua condição de possibilidade, pois é por meio da simpatia benevolente assegurada pela reciprocidade de papeis que os sujeitos se

⁴ Waldenfelds (2012) destaca que a palavra grega *pathos* possui três significados. O primeiro deles refere-se a uma experiência, no sentido de algo que nos sucede, ocorre, toca, corresponde, preocupa, afeta e importa, possuindo influência sobre mim. O segundo significado é o de algo desfavorável, relacionado com a dor, mas que permite aprendizagem mediante a própria dor. Por fim, *pathos* significa o transbordar da paixão deixando o habitual para trás, permitindo escapar das ocupações humanas, a exemplo do *eros* platônico.

individualizam, tornando-se livres. Feitas estas considerações introdutórias, retornemos novamente aos gregos.

2. Do ‘primeiro amigo’ de Platão à ‘amizade perfeita’ aristotélica: reciprocidade e altruísmo na *philia*.⁵

É em Platão, particularmente no diálogo *Lisis*, que vamos encontrar o primeiro tratado filosófico sobre o tema da *philia*. Há determinados aspectos que sustentam a concepção platônica da amizade nesse diálogo, a saber: a) a experiência da falta da amizade e, pois, o desejo de algo que não se tem (1993, 221e); b) *eros*, que resulta de tal desejo (1993, 221d), e que expressa o anseio de alcançá-la; c) o desejo como o anseio por algo que já se possuiu, mas que foi perdido (1993, 221e); d) a ideia do Bem, seu objeto primeiro.

Enquanto *eros* indica algo de que carecemos e, por conseguinte, buscamos nos outros; por isso, a ideia do Bem é o desejo de plenitude, de perfeição absoluta, aquilo que nos impulsiona a superar tal falta. A esse Bem, que tem existência em si e ao qual estão vinculados todos os outros bens como seus derivados, está associado o objeto primeiro da amizade. Ele move e une os homens entre si, mas visa sempre algo superior e ulterior às amizades particulares existentes no mundo do devir. É em vista do ‘Primeiro Amigo’ que todas as coisas são amigas (1993, 219d, p.323). Em Platão, é a busca do Bem absoluto o aspecto que funda cada amizade em particular e o próprio amor como tal.⁶ O que os homens podem aspirar na amizade é bom e belo somente por referência ao bom e belo em si e nela os amigos almejam buscar o Bem absoluto, fim último da amizade. A amizade constitui-se assim como um processo, jamais como um estado definitivo. Ora, é esta dimensão da amizade como processo, presente em Platão, que funda seu sentido formativo subsequente, antecipando seu aspecto ético e político que será decisivo também para Aristóteles.

Platão extrai daí a necessidade de existir o conceito de “primeiro amigo” (1993, 219c-d, p.323) e é com referência a este *prótos philos* que desenvolve sua teoria do *eros*. O primeiro amigo é o objeto ao qual se projeta afeição e aparece como um princípio que valeria para todas as relações de amizade, além de ser amável em si mesmo. Nele reside a fonte de toda a amizade entre os homens e é em razão dele que os humanos amam tudo o que amam em particular. Trata-se do parâmetro normativo colocado acima de todos os outros e em vista do qual todas as coisas são amigas e para o qual todas as relações amistosas tendem. Isso faz com que todas as relações de amizade tenham algo bom como fim. Como argumenta Jeager, o *Lisis* abre a perspectiva do “estabelecimento de toda a comunidade sobre a ideia de que aquilo que une os seres humanos uns aos outros é a norma e a lei de um Bem supremo impresso na alma, Bem que mantém unido o mundo dos homens e unido o cosmos inteiro” (JEAGER, 1994, p.720).

³ Aristóteles reconhece formas particulares de altruísmo. A esse respeito ver EN VIII, 7, 9, 14 e IX, 5.

⁶ Vale observar, conforme o diálogo *Banquete* (203c, p.584), que *Eros* é filho da Pobreza (*Penía*) e do Recurso (*Póros*), situando-se entre a condição humana e a divina. Por sua condição híbrida, não é mortal nem imortal, não é pobre nem rico e encontra-se em um meio termo entre a sabedoria e a ignorância.

Todavia, desde a perspectiva aristotélica, Platão não teria conseguido, no *Lisis*, devido a sua estrutura aporética (Cf. 1993, 223b, p.325), encontrar uma solução satisfatória para o conceito *philia* e, pois, para definir a natureza da amizade.⁷ A preocupação de Platão estaria mais voltada ao problema do amor (*eros*) do que propriamente da amizade (*philia*). Em última instância, a teoria platônica da amizade ou do amor acabaria reduzindo a amizade e o amor concretos “à amizade ou ao amor daquilo que constitui o ‘primeiro objeto da amizade’, o bem em si” (GAUTHIER e JOLIF, 1970, p.657). Como lembram ainda Gauthier e Jolif (1970), um dos méritos de Platão foi o de ter criticado a concepção utilitária de amizade presente nos sofistas – que viam na lei o motivo tanto das relações de amizade quanto de justiça e, pois, de tirar proveito político delas – e de ter evidenciado uma concepção de benevolência desinteressada. A figura do primeiro amigo, como intemporal e situado para além dos interesses mesquinhos humanos e das vicissitudes da existência, faz frente à instrumentalização das relações humanas e situa-se para além das relações com as coisas materiais. Todavia, Platão não conseguiu dar conta suficientemente do plano das amizades concretas uma vez que justifica as amizades dos seres humanos entre si como participação na amizade perfeita, cujo objeto é a ideia de bem, para a qual o ser humano se direciona movido pelo desejo de algo que não possui.

Contudo, este juízo crítico que Aristóteles faz da ideia platônica de amizade poderia reverter-se, aos olhos do próprio Platão, em duas objeções: Aristóteles, ao requerer a solução satisfatória para a amizade, parece não considerar a contento a própria fragilidade da condição humana e desconsiderar o sentido filosófico que a própria aporia desempenha na compreensão da amizade como virtude ética de um ser incompleto. Ou seja, Aristóteles desconsideraria o fato de que a fragilidade da condição humana não comporta uma solução satisfatória para o problema da amizade, pois, embora se possa saber o quanto a amizade é decisiva para as relações humanas, não se consegue dizer por inteiro o que ela é. De outra parte, independentemente da crítica aristotélica, já se pode encontrar no *Lisis* a antecipação, ao modo platônico, de aspectos nucleares da própria definição aristotélica de amizade, como a ideia de afeição recíproca (215a) e do amor próprio (222a).

Mais significativo ainda para a dimensão formativa da amizade, a qual é precisamente o ponto em discussão em nosso ensaio, é a relativização aristotélica do sentido filosófico que a aporia desempenha na problematização da amizade oferecida por Platão. Sob esta ótica, a aporia não enfraquece, mas sim, ao contrário, fortalece o sentido de amizade, na medida em que: a) põe a necessidade da dúvida (da suspeita) como algo inerente à investigação, procurando evitar o erro, no caso, definições enganosas sobre a amizade; b) reconhece a fragilidade do argumento diante da complexidade e grandiosidade do tema e; c) e este é o aspecto mais significativo da aporia, a busca pelo verdadeiro caminho que conduziria à solução do problema da amizade é sempre tortuosa, nunca definitiva. Portanto, a aporia dá a ideia de que o mais importante não é a resposta buscada, a qual não existe em definitivo, mas sim o processo formativo que ocorre no diálogo inquiridor sobre o significado e a finalidade das virtudes humanas. Ao perguntarem-se uns aos outros pelo

⁷ Maronna (2014) defende a posição que, no Diálogo *Lisis* de Platão, se a amizade não pode ser definida pode, todavia, ser presumida.

sentido da amizade, os seres humanos são levados a questionar sobre si mesmos e tal questionamento os conduz à transformação em seu modo de vida.

Considerando isso, voltemos novamente para Aristóteles. Sua pretensão é redefinir a natureza da amizade e de ir além do 'primeiro amigo' (*protós philos*) de Platão em direção à 'amizade perfeita' (*teleia philia*), inteiramente humana, própria dos virtuosos.⁸ Vale destacar o lugar proeminente que a amizade ocupa na relação com a *eudaimonia* aristotélica, o bem viver humano. Aristóteles qualifica a amizade como a) uma das coisas mais necessárias à vida humana, uma vez que sem amigos esta não seria digna de ser vivida; b) uma manifestação natural nos homens e nos animais; c) algo que possui alta relevância social por ser orientada para a efetivação do bem comum; d) algo mais importante que a justiça, embora bem mais restrita que esta; e) um bem tanto em sentido moral quanto estético na medida em que seu objeto, enquanto fim em si mesmo, se aproxima da beleza e da virtude (EN VIII 1, 1155^a, p.322-3).

Na *Ética a Nicômacos* (VIII 2, 1155b) Aristóteles refere três espécies de amizade – segundo a virtude, o prazer e a utilidade – que são vinculadas umas às outras por relações de semelhança e define três condições para haver amizade tal.⁹ A primeira condição é que a amizade demanda uma relação de amor ou afeição recíproca. Em cada uma das formas de amizade ocorre um afeto mútuo e o desejo recíproco do bem ao outro. A segunda é que essa relação de reciprocidade não pode passar despercebida, ou seja, ela necessita que os amigos tenham ciência ou clareza dessa reciprocidade ou bem querer. Por fim, a terceira é que ela requer que queiramos o bem não para nós, mas para nosso amigo e com vistas a ele (benevolência).

Como observa Zingano (2007), a amizade é o lugar privilegiado da ética aristotélica para se encontrar a abertura ao outro, de modo ao altruísmo se fazer presente como marca característica de toda atitude moral. O altruísmo aparece de maneira marcante sobretudo no tipo da amizade segundo a virtude, na qual busca-se o bem do amigo enquanto amigo e na integralidade de sua pessoa, diferentemente do caso da amizade baseada no prazer ou na utilidade, em que tal bem é buscado por acidente, reforçando a referência egoísta (Cf. ZINGANO, 2007, p.464, nota 1). Ocorre que os que sentem afeto apenas por interesse ou prazer não o fazem pelo afeto em si, mas pelo que dele resulta, ou seja, pela utilidade ou pelo prazer. A amizade segundo a virtude possui um valor em si e existe por si e não em função de outra razão, como a utilidade ou o prazer, o que a tornaria acidental. Nesse sentido, a amizade busca antes de tudo o bem do amigo.

É precisamente este valor virtuoso da amizade que Hans-Georg Gadamer tem em mente, quando a concebe como correção normativa das ilusões do amor próprio, inerentes à condição humana. Sendo assim, é pela presença do outro que o ser humano põe-se a caminho da busca por si mesmo e ele o faz não por pura necessidade, mas sim visando alcançar sua própria excelência moral. Gadamer se reporta, no âmbito desta

⁸ Como refere Fraisse, a substituição do adjetivo *protós* (primeiro) pelo adjetivo *teleios* (completo, perfeito) serve para expressar o que constitui a unidade de uma essência e incluir todas as suas realizações parciais, além de indicar o que não pode ser ultrapassado em seu gênero no que concerne à própria virtude e ao bem; trata-se de algo que atingiu o termo temporal de seu desenvolvimento (1974, p.231).

⁹ Como o mostra Zingano, na *Ética a Eudemos*, diferentemente da *Ética a Nicômacos*, a análise sobre os tipos de amizade é orientada pela noção de unidade focal em que a amizade "segundo a virtude" é primeira e central e à qual as outras duas – segundo o útil e segundo o prazer – se referem (ZINGANO, 2007, p.463).

significação, à metáfora aristotélica do amigo como espelho do autoconhecimento (*Spiegel der Selbsterkenntnis*) para esclarecer, por um lado, que o reconhecer-se no outro possibilita ver nele um modelo para o si mesmo e; por outro, para destacar o contraponto que a relação entre amigos pode adquirir, tornando possível a compreensão do pertencimento recíproco que os une. Neste sentido, o “autoconhecimento não significa o mero interesse por si mesmo em detrimento do outro, mas refere-se sim ao que há de comum entre ambos” (GADAMER, 1999, p. 404). Ora, salta aos olhos, com esta interpretação de Gadamer, o papel formativo da amizade, pois o amigo como “segundo eu” conduz ao confronto do si mesmo com as próprias ilusões de seu amor próprio. Voltaremos a este ponto na parte final do ensaio.

Esta forma de amizade, própria dos homens virtuosos e semelhantes em virtude, é modelar em razão de que os amigos desejam o bem a seus amigos por eles mesmos, ou seja, por serem dignos da própria amizade. Na *Retórica*, onde aparece uma das mais belas definições da *philia* fornecidas por Aristóteles, esta é compreendida como relação assentada no altruísmo e na reciprocidade: “amar é querer para alguém aquilo que pensamos ser uma coisa boa, por causa desse alguém e não por causa de nós. (...) É amigo aquele que ama e é reciprocamente amado. Consideram-se amigos os que pensam estar mutuamente nestas disposições” (2005, II, 4, 1380b-1381a, p.114).

Aristóteles destaca que a amizade perfeita, a *teleia philia*, ocorre entre os bons e iguais em função de que, por serem bons, estão predispostos a querer o bem reciprocamente e não de modo acidental (EN VIII 3, 1156b, p.327). O afeto destinado ao amigo em forma de amor concerne a amar o próprio ser da amizade – a moralidade – e não apenas a pessoa como tal. É nesse sentido normativo que a amizade baseada na virtude retoma em outras bases a ideia do primeiro amigo de Platão. Ela contempla não apenas a amizade segundo a virtude, mas também as outras formas – segundo o prazer e segundo a utilidade – uma vez que, para Aristóteles, nesse caso os amigos não são apenas bons em sentido absoluto, mas também reciprocamente úteis e agradáveis uns para os outros.¹⁰ Essa imbricação – o termo é de Zingano – torna a amizade estável por reunir todas as condições que devem ter os amigos. Por possuir tais características e existirem poucos homens que as têm, tal tipo de amizade é rara, requer tempo para seu cultivo e exige intimidade, além de demandar a demonstração recíproca de amabilidade e confiança.

3. Amor de si, “outro eu” e amizade

Vimos até aqui como Aristóteles procura redefinir a natureza da amizade e a concepção do primeiro amigo de Platão e que sua concepção de amizade é marcada pela reciprocidade e pelo altruísmo. Todavia, qual seria o alcance da relação entre o eu e o outro na amizade aristotélica? Primeiramente, em que medida a fórmula do amigo como “um outro eu” ou “um outro si” – *héteros autós* em EN IX 9, 1170b – contempla efetivamente o outro como outro na relação de amizade? Petit (2003) lembra que essa fórmula não é

¹⁰ Por essa razão, Zingano (2007, p.482-3) refere que a relação entre os tipos de amizade na *Ética a Nicômacos* é de semelhança. Elas se distinguem irreduzivelmente entre si enquanto bens, mas a virtude comporta também, de modo não acidental, prazer e utilidade.

desprovida de algum equívoco em razão de que haveria de se esclarecer se o amigo é visto a partir de mim como um segundo eu, no sentido de um duplo de mim mesmo, ou se se trata de perceber o que faz dele um si mesmo do mesmo modo que eu. No primeiro caso não haveria propriamente o reconhecimento pleno da alteridade do outro. Porém, Aristóteles não ratificaria a ideia do amigo como apenas um duplo de si mesmo e a questão é saber como ou o que reconheço no amigo se ele não se limita a oferecer, como em espelho, a imagem de mim mesmo.

Uma segunda questão concerne ao significado do argumento de que é preciso amar-se para amar alguém, ou seja, de que é necessário ser amigo de si mesmo (*philautia*) para ser amigo de outrem. A posição de Aristóteles ao referir a *philautia* não se reduziria a uma forma sofisticada de egoísmo? Paul Ricoeur (2014) observa que ao indicar que o homem feliz necessita de amigos Aristóteles faria com que a alteridade encontrasse os direitos que a *philautia* parecia ocultar. A aporia acerca de se é preciso amar-se para amar a outrem remete para a questão do si e do outro. A *philautia* não apenas não entra em contradição com a amizade como possui uma raiz comum com esta. Ela procederia das mesmas razões que a amizade uma vez que, se há motivo para amar a si mesmo, não é por razões alheias às que fazem amar o amigo. A *philautia* é desejo orientado pela referência ao *bom* e Aristóteles destaca que ao amar-se o amigo ama-se o que é bom para si mesmo uma vez que “o homem bom, ao tornar-se amigo, torna-se um bem para aquele que é seu amigo” (EN VIII 7, 1157b, p.397). A *philautia* caracteriza-se, pois, como reciprocidade e chegará ao plano íntimo do “viver junto” (*suzen*). Nesse sentido envolve, obviamente, a amizade segundo a virtude, na qual cada um ama o outro pelo outro mesmo, pelo que ele é enquanto virtuoso, e não pela vantagem que pode esperar dele (EN VIII 3, 1156a).

A questão acerca de se é preciso amar a si mesmo para ser amigo de outrem se vincula ao *bom* nos desejos que os amigos formulam na relação de reciprocidade que estabelecem na amizade. Nesse sentido, Ricoeur compreende que a fórmula do amigo como um “outro si-mesmo”, expressa que “o que alguém ama em si mesmo não é a parte desejante que motiva a amizade utilitária ou agradável, mas a melhor parte de si mesmo” (2014, p.202). Se a *philia* necessita nutrir-se do amor que o homem tem por si, por ser o melhor amigo de si e por amar a si mesmo acima de tudo (EN IX 8, 1168b), é necessário, contudo, que o amor por si mesmo tenha como objeto a parte mais excelente de si, a saber, a virtude na forma da harmonia das diferentes partes de sua alma. Essa formulação parece distante da fragilidade e da vulnerabilidade humana. Mas não é a necessidade, motivada pela carência, que leva o si-mesmo na direção do outro?

Com a necessidade e a carência assume primeiro plano a alteridade do “outro si” (*héteros autos*) (EN IX 1169b; 1170b), pois o amigo, na medida em que é esse outro si, tem o papel de prover o que o outro é incapaz de obter por si mesmo. Para dar conta da problemática da necessidade de amigos, Aristóteles recorre à distinção entre ato e potência. O homem bom e feliz necessita de amigos em razão de a amizade ser uma atividade (*enérgeia*) e, pois um devir. Trata-se, portanto, da atualização inacabada da potência e, por conseguinte, ela está em uma situação de carência em relação ao ato (*entelécheia*). O recurso à distinção entre ato e potência para mostrar que o homem bom e feliz precisa de amigos deve-se ao fato de a amizade ser uma atividade e, pois, um devir e indica que ela está em carência em relação ao ato, e que, portanto, necessita permanentemente ser cultivada. A amizade, nesse sentido, favorece o desenvolvimento das

capacidades humanas aos moldes da atualização de um devir sempre inconcluso, pois toda potencialidade somente pode ser atualizada mediante um ato.

Aristóteles assevera que assim como a própria existência é algo desejável, também a existência do amigo igualmente o é (EN IX, 9, 1170b) e, como sua existência é desejável pela consciência que ele tem de sua própria bondade, tal consciência é agradável por ela mesma e há a necessidade de participar também da consciência que seu amigo tem de sua própria existência. A realização de tal participação só é possível no “viver junto”. Um homem poder ser amigo de si mesmo na medida em que a própria existência do homem de bem é desejável para ele mesmo. A doutrina do amigo como um “outro eu” indica que a percepção de si se dá através do outro, como vimos reforçado acima, na interpretação de Gadamer, pois somente tomando consciência do pensamento e da atividade do outro é possível tomar-se consciência do próprio pensamento e da própria atividade. A necessidade de amigos presente no homem feliz, observa Ricoeur, “está ligada não só àquilo que há de ativo e inacabado no viver junto, mas também à espécie de carência ou falta ligada à própria relação do si com sua própria existência” (RICOEUR, 2014, p.205). Sob este aspecto, uma das principais faltas ou carências do ser humano para consigo mesmo é o descontrole em relação à soberba inflamada de seu amor próprio. Ora, é precisamente neste sentido que a presença do outro, como um “segundo eu”, desempenha o papel formativo, de correção normativa, das ambições delirantes do amor próprio. Mas, isso já nos remete para o próximo e último tópico de nosso ensaio.

4. Amizade e formação

No passo final deste percurso vamos levar adiante uma vinculação entre amizade e formação e o faremos explorando dois aspectos: a) a necessidade do cultivo de si – presente na amizade e próprio a toda virtude –, e que implica o sentido do viver juntos como forma de enfrentar a vulnerabilidade humana; b) o aspecto da autopercepção e do autoconhecimento que se torna possível pela mediação do amigo.

(a) Vimos que Aristóteles integra a amizade à *eudaimonia*, mas esta não pode trazer consigo a ideia de uma autossuficiência exacerbada. A amizade vincula-se estreitamente à virtude e tem, inclusive, uma importante relação com a justiça, a mais elevada e exigente das virtudes. Todavia, o domínio da justiça é bem mais amplo que a comunidade dos amigos. A amizade caracteriza-se como um vínculo mais estreito, o que poderia implicar a acusação de ser exclusiva e rara, sobretudo no caso da amizade segundo a virtude. Aristóteles chega a afirmar que quando há efetivamente amizade não há mais necessidade de justiça (EN VIII 1, 1155a). Por outro lado, a amizade indica um vínculo com o outro que não é universalizável, além de demandar o reconhecimento das qualidades de cada um pelo outro. De qualquer modo, por fazer parte do âmbito da virtude moral, a amizade perfeita coloca um conjunto de exigências para a relação de amizade ser cultivada e se sustentar.

Por estar diretamente relacionada com a virtude podemos encontrar aqui um primeiro sentido formativo vinculado a ela. Por ser algo exigente e que demanda tempo e intimidade, pressupõe amplo e permanente cultivo da relação com o outro e, por conseguinte, de si mesmo. A amizade exige cultivo

recíproco e autocorreção aos moldes da virtude. A amizade para com o outro só é possível na medida em que se é virtuoso e se é amigo de si mesmo e, para estabelecer a amizade com o outro, tem de se estabelecer primeiro uma relação de amizade para consigo mesmo, o que somente é possível mediante o desenvolvimento prévio das demais virtudes éticas. Sua prática possibilita expandir o amor entre os amigos, torná-los melhores e autocorrigem-se, moldando seus gostos e valores. Por essa razão, Aristóteles argumenta que “(...) a amizade de homens bons é boa e aumenta com o vínculo e parece, inclusive, que se tornam melhores agindo e corrigindo-se mutuamente. Pois moldam entre si seus gostos e valores – daí a expressão: ‘os homens bons aprendem das coisas boas’” (EN IX 12, 1172a, p.377-8).

Mas, que tipo de cultivo a amizade exige? Se é a presença de um amigo que torna o ser humano melhor, como cultivá-la? Tais perguntas permitem retomar o aspecto nuclear da amizade como afeição recíproca, interpretando-a agora, de acordo com os propósitos deste último tópico, em sua significação propriamente formativa. O cultivo tem a ver não obviamente com a meditação pura e desinteressada, feita ao modo solipsista e introspectivo, mas sim com o agir humano que se realiza por meio de exercícios práticos, singularmente orientados pelo modo exigente que a presença do outro como amigo sempre representa. Do ponto de vista da filosofia prática aristotélica, o cultivo pressupõe o vínculo estreito entre virtude (*arete*) e discernimento (*phronesis*), tornando a virtude não só um problema de teorização, mas de exercício prático. Sendo assim, é pelo exercício prático e não simplesmente pela teorização que a virtude ganha força formativa e impulsiona a ação humana na direção do bem. Ora, justamente neste contexto é que a amizade desempenha papel formativo vinculante, do ponto de vista sistemático, entre virtude e prudência, porque, para se tornar virtuoso em sua ação, o ser humano precisa de um amigo (DALBOSCO, 2016, p. 230). De outra parte, o outro como amigo é o olhar formativo externo que, como contraponto crítico, permite o confronto do ser humano consigo mesmo, prevenindo-lhe contra as patologias afetadas de seu amor próprio. Vamos detalhar melhor, no segundo aspecto abaixo, esta ideia do autoexame que a presença do outro provoca, relacionando-a com a questão do autoconhecimento.

A amizade expressa a vulnerabilidade humana e vincula, também, um sentido comunitário o que demanda do sujeito situar-se em uma perspectiva ampliada do si mesmo e uma autossuficiência moderada. A amizade é um bem humano e como tal é vulnerável e frágil e, pois, requer cultivo. Aristóteles lembra em EN IX 4, 1166a que uma pessoa não pode desejar que ela ou que seu amigo se transforme em um deus desprovido de necessidades, mas que permaneça como humano. Anular a vulnerabilidade humana implicaria anular os traços humanos que constituem a *philia*, como a generosidade e a reciprocidade. Os homens necessitam, pois, de amigos e sem eles a vida humana não seria plena, mesmo que possuíssem todos os outros bens.

Para os amigos amarem-se da melhor maneira devem viver juntos e compartilhar o máximo possível atividades que digam respeito à vida humana bem vivida, eudaimônica. Passar os dias juntos e sentir prazer na convivência são as características mais marcantes da amizade (EN VIII 6, 1158a). A amizade implica o sentido comunitário do “viver junto” na medida em que o que um homem bom é para si o é também para seu amigo. Do mesmo modo, se a consciência de sua existência é desejável, também o é a consciência da existência do amigo e esta somente pode ser atualizada na vida em comum. Compartilhar o que torna a vida

desejável é o que leva os amigos a aspirar à vida em comum. Por essa razão, argumenta Aristóteles, “uns bebem juntos, outros jogam juntos, outros fazem exercícios, ou caçam, ou filosofam juntos e, em cada caso, os amigos passam os dias junto com aqueles que mais amam na vida” (EN IX 12, 1171b-1172a, p.377).

(b) Outro aspecto que pode ser lido em sentido formativo é, conforme já deixamos claro acima, pela breve referência à argumentação de Gadamer, o aumento no autoconhecimento e na autopercepção. Esses elementos resultam da capacidade de responder intuitivamente a quem se gosta. Na *Magna Moralia* (II 15, 1213a) Aristóteles destaca que uma das coisas mais difíceis e mais aprazíveis é conhecer a si mesmo. Além disso, não podemos observar a nós mesmos com clareza a partir de nós em razão da tendenciosidade ou da paixão que nesse caso tende a obscurecer a precisão de nossos juízos. Nossas limitações e falhas tendem a ser obscurecidas pela parcialidade e pela proximidade de nossos sentimentos e interesses. Por essa razão, o parâmetro do autoconhecimento e da autopercepção é o da boa ação presente em outra pessoa boa.

O olhar reflexivo com base em parâmetros externos de bondade aprofunda a compreensão de nosso próprio caráter, de modo a aguçar o juízo sobre nós mesmos. O parâmetro para tal deve ser uma pessoa semelhante a nós em caráter e aspirações de modo a ser possível identificá-la para nós mesmos como um outro de si. É neste contexto que ganha sentido a metáfora do amigo como espelho do autoconhecimento, que já referimos acima com base em Gadamer e que Aristóteles expõe literalmente na seguinte passagem: “(...) quando queremos ver nosso rosto olhamos num espelho, do mesmo modo, quando queremos conhecer a nós mesmos é voltando nosso olhar para nosso amigo que poderemos nos descobrir, pois o amigo é o outro de mim mesmo” (MM, II 15, 1213a, p.217). A conclusão de Aristóteles é que se é aprazível conhecer a si mesmo e se isso somente é possível tendo um outro como amigo, então a pessoa autossuficiente necessitará da amizade com o outro para conhecer-se. A amizade implica um autoconhecimento relacionado com um ocupar-se tanto consigo mesmo quanto com o outro.

Na *Ética a Eudemos* Aristóteles refere que a vida consiste em perceber e conhecer em comum e que isso é o mais desejável para cada um. Destaca que viver deve ser considerado como um certo conhecimento. Por essa razão, “desejar perceber por si mesmo é desejar existir de uma certa maneira (...)” (EE VII 8, 1245^a, p.528) e daí que, perceber e conhecer a um amigo equivale, de certo modo, a perceber-se e a conhecer-se a si mesmo (EE VII 8, 1245^a, p.530). Sob essa ótica, é difícil e talvez não recomendável possuir muitos amigos, pois nesse caso não é fácil compartilhar as percepções deles e submetê-las à prova. Ocorre que, além de se ter consciência do próprio bem, tem de se ter consciência também do bem do amigo e de sua existência como amigo, o que somente é possível com o tempo e na convivência e intercâmbio de palavras e pensamentos. O viver juntos distingue-se do apenas estar no mesmo lugar, a exemplo do rebanho de gado que pasta junto, mas não vive junto (EN IX 9, 1170^a, p.373). O sentir ou ter a consciência do existir como algo desejável decorre da capacidade de amar a si mesmo, de ter as partes de sua alma em harmonia e de tomar como referência o bem, no caso a virtude. Como consequência, o viver junto entre os homens bons facilita a produção de uma espécie de preparação para o exercício da virtude (Cf. EN IX 9, 1170a).

É por essa razão que Nussbaum (2009), comentando Aristóteles, observa que o amigo é um modelo de pessoa à qual quem busca o conhecimento se vincula pela vida compartilhada e por laços afetivos e cognitivos. Essa necessidade de relação com o amigo traduz não um uso instrumental do outro, mas uma

carência que remete para a necessidade do cultivo de si por intermédio do outro. Esse conhecer-se por meio da amizade com o outro está conectado com o próprio sentido do conhecimento ético aristotélico, que toma como base a percepção intuitiva de particulares concretos. Em Aristóteles a percepção é simultaneamente afetiva e cognitiva. A percepção consiste na habilidade de selecionar nas situações os seus traços eticamente significativos e, como lembra Nussbaum, “frequentemente esse reconhecimento é realizado por e em uma resposta emocional apropriada, tanto quanto através do juízo intelectual” (NUSSBAUM, 2009, p.318).

A percepção correta no plano ético somente pode ser apreendida por experiência própria e compreender a outra pessoa – no caso, o amigo – demanda duas coisas, a saber: tanto a experiência da atividade compartilhada quanto o cultivo de “uma afinidade íntima com ele em sentimento, pensamento e ação. (...) Apenas com essa capacidade de perceber e responder às nuances do caráter e das maneiras da outra pessoa surgirá a *visão* do caráter que está no cerne desse conhecimento” (NUSSBAUM, 2009, p.318). Esse cultivo demanda tempo e uma relação que se solidifica com base na confiança. O tipo de conhecimento implicado na *philia* demanda, pois, tanto uma dimensão cognitiva quanto afetiva e tem como base o conviver na forma do “passar os dias juntos”.

Considerações finais

No percurso que trilhamos abordamos o sentido polissêmico do conceito grego de *philia*, a transição feita por Aristóteles do *primeiro amigo* em Platão para a *amizade perfeita*, a relação entre o amor de si, a fórmula do “outro eu” e a amizade, bem como um duplo sentido formativo da amizade aristotélica. Procuramos explicitar a dimensão do cultivo de si presente na amizade, próprio a toda virtude e implicado no sentido do “viver junto”. Nesse sentido do cultivo, passar os dias juntos e sentir prazer na convivência são as características mais marcantes da amizade. Um homem bom para si, cultivado, o é também para seu amigo e, da mesma forma, se a consciência de sua existência é desejável, também o é a consciência da existência do amigo. Esse cultivo assume também um sentido comunitário, pois a amizade somente pode ser atualizada na vida em comum. Vimos, também, que sentir ou ter a consciência do existir como algo desejável decorre da capacidade de amar a si mesmo, de ter as partes da alma em harmonia e de tomar como referência a virtude. O cultivo, na forma do viver junto entre os homens bons, facilita a prática da virtude. Esses aspectos todos não podem, evidentemente, perder de vista a vulnerabilidade implicada na própria relação de amizade, uma vez que esta é suscetível às vicissitudes da existência.

Uma segunda dimensão formativa foi associada ao aspecto da autopercepção e do autoconhecimento que se torna possível pela mediação do amigo. Vimos que o conhecer a si mesmo é uma das coisas mais aprazíveis, mas também das mais difíceis, pois não podemos observar a nós mesmos com clareza em razão da parcialidade dos sentimentos e interesses que tendem a obscurecer a precisão de nossos juízos. Por essa razão, há a necessidade de um parâmetro externo de bondade que permita aguçar o juízo sobre nós mesmos e este deve ser encontrado em uma pessoa semelhante a nós em caráter e aspirações de modo a ser possível identificá-lo para nós mesmos como um outro de si. Mais uma vez a amizade, em seu sentido mais profundo,

traduz a vulnerabilidade humana presente na necessidade que os humanos possuem dos outros semelhantes para poderem compreender a si mesmos como humanos. O amigo exerce esse papel na medida em que sinaliza para o fato de que perceber e conhecer a um amigo equivale também a perceber-se e a conhecer-se a si mesmo e, a nosso ver, tal processo traduz o âmago do sentido formativo da amizade em Aristóteles.

Referências

- ARISTOTELES. *Ética Nicomaquea/ Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTOTELES. La grande morale. In: *Les grands livres d'Éthique*. Paris: Arléa, 1995.
- ARISTOTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 2005.
- CANTO-SPERBER, Monique. Amor. In: CANTO-SPERBER, Monique. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p.. P.63-75.
- DALBOSCO, Cláudio. Almir. Da *teleia philia* à *vera amicitia*: o papel formativo da amizade em Aristóteles e Sêneca. In: RAJOBAC, Raimundo; BOMBASSARO, Luis Carlos.; GOERGEN, Pedro. (Orgs.). *Experiência formativa e reflexão: Homenagem a Nadja Hermann*. Caxias do Sul, p. 223- 240, 2016.
- FRAISSE, Jean-Claude. *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974.
- GADAMER, Hans-Georg. Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik. In: GADAMER, H. G. *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- GAUTHIER, Rene Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire. Tome II. Louvain-Paris: Publications Universitaires de Louvain et Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1959.
- HERMANN, Nadja. A questão do outro e o diálogo. *Revista Brasileira de Educação*, v. 19, n. 5, p. 477-493, abr./jun. 2014.
- HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit*. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main, 2013.
- KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- JEAGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MARONNA, Helena Andrade. *Lisis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas*. São Paulo: Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2014.
- MÜLLER, August; Freundschaft. In: RITTER, Joachim. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bad 2. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO, 1972, p.1105-1114.
- ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- PETIT, Alain. Amizade [verbete]. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, v. I., p.58-63.
- PLATÃO. Lisis o de la amistad. In: Platão. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1993, p.311-325.
- PLATÃO. El banquete, o del amor. In: Platão. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1993a, p.563-597.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

WALDENFELDS, Bernhard. Fundamentos para uma fenomenologia de lo extraño. *Revista de filosofía y letras*. Guadalajara, Año XVI, n.61-2, p.1-14, Ene.-Dic., 2012.

WHITING, Jennifer. A concepção nicomaqueia de philia. In: KRAUT, R. e col. *Aristoteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p.254-280.

ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Submetido: 26/05/2022

Aceito: 10/10/2023