

O AMIGO E O BENFEITOR

Reflexões sobre a φιλία do ponto de vista de Aristóteles()*

José Arthur Giannotti

USP-CEBRAP

Não ignoro os riscos que assumo ao tentar refletir de modo global sob o tema aristotélico da amizade. Desde logo porque os textos, como acontece muitas vezes com aqueles que herdamos da Antiguidade, dificilmente podem ser estabelecidos e alinhavados de uma única maneira. Qualquer escolha implica uma discussão filológica que foge de minha competência. Além do mais, depois que *Fraisse*¹ salientou muito apropriadamente a abrangência do termo grego φιλία, retomar o assunto coloca desafios que extravasam o campo da discussão sobre as virtudes. Obriga-nos a pensar as precariedades da intersubjetividade em geral, em particular, certas formas de sociabilidade, cujas matrizes estão carregadas de uma desigualdade originária, muito diferente, portanto, do pressuposto igualitário e contratualista do mundo burguês. Uma ética da honra e do aperfeiçoamento está muito distante de nossos horizontes atuais. Dificilmente pode ser compreendida por herdeiros do igualitarismo cristão, todos igualmente filhos de Deus, e por aqueles que ligam justiça com o equilíbrio do mercado. Nessas condições, não convém procurar neste pequeno texto um inventário geral dos problemas

(*) Por um prato de macarrão, Oswaldo Porchat Pereira traduziu-me os textos do grego para o português, mas não havia astúcia nesta troca, pois ambos sabíamos que, no que respeita ao helenismo, a primogenitura é sempre dele e, no que respeita à amizade, foi ele que há muito tempo conquistou os louros. Agradeço ainda ao Grupo de Filosofia do CEBRAP com o qual li e discuti a *Ética a Nicômaco*.

(1) Fraisse, Jean-Claude, *PHILIA, la notion d'amitié dans la philosophie Antique*, J. Vrin, 1984.

levantandos pelas análises de Aristóteles, mas tão-só uma chega a uma de suas peculiaridades, àquela que de imediato diz respeito a uma solução *sui generis* de reciprocidade social: o benfeitor como tipo da amizade. Mas também não ignoro o alcance dessa tese: ao salientar a problemática do tipo estou me afastando da maioria das interpretações correntes da ética aristotélica, porquanto pretendo sublinhar a importância do juízo moral na definição da essência da amizade. Acredito que Aristóteles procura muito mais encontrar um paradigma de amizade que seja ao mesmo tempo padrão de nosso comportamento do que simplesmente desenhar uma tipologia dos vários modos de ter um amigo.

Na pág. 1242a da *Ética a Eudemo*, Aristóteles nos ensina que se comportar como amigo é procurar uma espécie particular de justiça, sendo que toda justiça está relacionada a um amigo, “pois o justo diz respeito a alguns indivíduos que são associados e o amigo é um associado seja na família seja na prática da vida”. Se o homem não é apenas um animal político, mas se mantém ainda numa unidade familiar, suas uniões não são apenas casuais e confinadas no tempo, como acontece com os outros animais, mas logram um equilíbrio na medida em que tecem uma parceria similar à justiça. “E haveria então associação e justiça, mesmo se não houvesse a cidade [πόλις], e a relação familiar é uma forma de amizade; em verdade a associação do senhor e do escravo é a mesma que a da arte e seus instrumentos, a da alma e seu corpo, mas essas não são nem amizades nem forma de justiça, mas algo análogo, assim como o sadio não é justo, mas algo análogo” (*EE* VII 10 1242a20 seg.).

A amizade, portanto, opera primariamente no interior da família extensa, estabelecendo entre membros de *status* desiguais um vínculo de equilíbrio semelhante à justiça. Graças a essa semelhança, este vínculo pode ser ampliado, por analogia, no interior do οἶκος até mesmo aos escravos. Se, na verdade, estes estão fora da πόλις, excluídos assim do corpo político; se entre eles e os mestres não pode se tecer, portanto, qualquer vínculo **legítimo**, mas unicamente a relação técnica que a alma mantém com seus instrumentos, não é por isso que, na qualidade de seres humanos, não sejam capazes de reciprocarem com seus mestres de tal forma que nessa relação se instale algo parecido com a justiça. E, assim, se abre

um espaço para a amizade (*EN VIII 11 1161b2*). E, graças a este espelhamento, até mesmo as comunidades poderão ser amigas entre si.

Não cabe desconfiar que no sistema aristotélico o conceito de *φιλία* desempenha *mutatis mutandis* o papel correspondente àquele da *bürgerliche Gesellschaft* no sistema hegeliano? Esta preocupação é tradicional entre os comentadores. Já *J.A. Stewart*² afirma explicitamente que a amizade é o elo da sociabilidade, mas permanece o desafio de compreender o mecanismo desse vínculo operando nos interstícios da família e da *πόλις*, estabelecendo um símile de justiça. O que vem a ser tudo isso?

A passagem da *Ética a Eudemo* que acabamos de citar termina concluindo que “estão primeiramente na organização da casa os princípios e as fontes da amizade, da organização política e do justo (*ibid.* a40-b2). Se, na família extensa, as relações são naturalmente desiguais, a igualdade que se estabelece entre os amigos não pode ser aritmética, mas estritamente proporcional. O que lhe serve de matriz seria, pois, o processo que se conformará como justiça distributiva, precisamente aquela que, tomando como ponto de partida as desigualdades de *status*, propõe uma distribuição conforme a essas diferenças originárias. Uma simples transposição do esquema da justiça distributiva para as relações da amizade pode, contudo, valer de imediato para relações assimétricas do tipo pai-filho, benfeitor-beneficiário (*EE VII 3 1328b20-25*), mas valeria para forma mais refinadas e superiores de amizade? O próprio Aristóteles noutra passagem se encarrega de frisar a diferença entre os dois processos: “No entanto, a igualdade não parece ser a mesma nas coisas justas e na amizade: de fato, nas coisas justas é igual em primeiro lugar o que é proporcional ao mérito, o igual segundo a quantidade é secundário, mas na amizade vem em primeiro lugar o igual segundo a quantidade, o proporcional ao mérito é secundário” (*EN VII 7 1158b29 segs.*). Desse ponto de vista, seria difícil manter a tese de que a amizade teria a família como matriz da amizade, dada a assimetria inerente às relações familiares.

(2) Stewart, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, II, p.295, Oxford, 1892.

Como resolver este paradoxo?

Numa rápida apresentação de suas teses, Aristóteles define “ter amizade” (τὸ φιλεῖν) como “querer para alguém o que se pensa ser bom” ou “o que ele pensa ser bom” - a expressão grega é ambígua, como observa John M. Cooper³. E este desejo é “tendo em vista o amigo e não a si próprio”. Há, pois, na φιλία três traços característicos que são plenamente sublinhados na *Ética a Nicômaco*. Primeiramente, requer benevolência (εὐνοια), querer bem o outro e, ao mesmo tempo, querer o bem para o outro. Em seguida, esse relacionamento deve ser recíproco. E é assim que a amizade se diz, comenta Aristóteles (*EN VIII 2 1155b34*). Note-se ainda que, em se tratando de um conceito prático, não lhe cabe uma investigação meramente epistemológica a respeito de seus traços característicos, é preciso ao contrário que sejam percebidos e *avaliados* no trato cotidiano. E uma amizade não seria louvável se a benevolência não fosse recíproca. Finalmente, mesmo se o bem desejado é apenas aparente, ambos os parceiros devem ter claro este bem querer (ἢ προσθετέον μὴ λαμβάνουσαν);⁴.

É em vista do bem querido que se distinguem os três modos de amizade: conforme a utilidade, o prazer e o próprio bem. Mas como sempre em Aristóteles, não se trata aqui de três formas separadas, mas de procedimentos que possuem em si mesmos seu próprio bem. As diferentes virtudes são especificamente distintas, o que não impede que possam ser comparadas em vista do impulso que nos conduz à vida nobre⁵. Além do mais, como tentarei mostrar, as diferentes formas de amizade de um modo ou de outro se reportam à beneficência, como a relação social onde os problemas da reciprocidade e da igualdade se resolvem da melhor maneira. E por essa via chega-se à magnitude, à grandeza da alma, quando o impulso pela amizade se apresenta na forma mais pura e incondicionada. Se existe

(3) Cooper, John M, *Aristotle on Friendship*, em: Rorty, Amelie O. (ed.), *Essays on Aristotle's ethics* p. 318, n. 5, California U.P, 1984.

(4) Cf. *EN VIII 2 1155b34 - 56a4*.

(5) Stewart, *op. cit.*, II, p.221.

um paradigma da amizade completa e perfeita (τελεία φιλία), é em torno dele que convém tecer nossas considerações.

Mas perfeita é aquela amizade dos bons e semelhantes em virtude; pois, enquanto bons, estes, de modo semelhante, desejam bens uns para os outros, e eles são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bens para os amigos tendo os amigos em vista são os mais amigos, pois eles são por si mesmos assim e não por acidente; sua amizade com efeito dura enquanto eles são bons, e a virtude é estável (EN VIII 3 1156b6-12).

A perfectibilidade da amizade se deve, pois, ao fato de ela se tecer entre os bons que desenvolvem virtudes similares, que compreendem e agem de tal maneira que a procura da εὐδαιμονία leve a uma expansão social do eu. Mas não é a mera semelhança que une os bons, pelo contrário, ela apenas cria a base por meio da qual as pessoas, sendo boas nelas mesmas, desejam para outrem a mesma bondade, para que elas sejam boas em e para si mesmas. Graças a esta boa vontade (εὐνοία), a bondade de cada um se aperfeiçoa e se dirige para todos. O indivíduo é bom em e para si (ἑαυτῷ) ao mesmo tempo que é bom, vantajoso, para seus amigos. Note-se ainda que as outras formas de φιλία têm como fundamento essa bondade, no nível em que ela pode se exercer assumindo como fim quer a utilidade quer o prazer. O vínculo intersubjetivo se tece pelo *aspecto* bom que a utilidade e o prazer trazem para os parceiros.

“Talvez devemos nós também dizer (λέγειν) tais homens amigos, mas que são muitas as espécies de amizade e, em primeiro lugar e predominantemente, aquela dos bons enquanto bons, as outras por semelhança (καθ’ ὁμοιότητα); com efeito, enquanto algo é bom e algo é semelhante é que são amigos; e, de fato, o agradável é bom para os que gostam do agradável” (EN VIII 4 1157a28-32). As formas menos perfeitas de amizade, para serem chamadas (λέγεσθαι) de amizade, precisam recorrer ao padrão da amizade perfeita, de sorte que a tipificação é ela mesma estímulo ao agir.

Há, desse modo, dois vetores lógicos que se cruzam para que se desenhe tanto o campo semântico da *φιλία*, quanto o campo prático de sua ação. Em primeiro lugar, ela não é mero sentimento ou emoção, como acontece com o “gostar de”, cuja generalidade pode ter como objeto até mesmo os animais, mas consiste num estado, num *habitus* (ἔξις), pois sendo um procedimento recíproco implica *escolha* (προαίρεσις), e esta somente se exerce quando o ser humano aprende a agir de maneira apropriada (EN VIII 5 1157b28-33). Como a virtude, a *φιλία* é uma ἔξις προαιρετική. Em segundo lugar, no caso da τελεία *φιλία*, é preciso reconhecer essa reciprocidade. As outras formas de amizade têm no horizonte a forma mais completa, de sorte que só podem ser ditas (λέγεσθαι) tendo como paradigma a amizade entre os bons. Este paradigma, entretanto, não pode ser utilizado se não estiver encarnado num exemplo concreto, num tipo. Esta é a condição de todo o juízo prático:

Pois as ações são chamadas (λέγεται) justas e prudentes quando são como aquelas que praticam o justo e o prudente. Mas o justo e prudente não é aquele que apenas as pratica, mas o que também as pratica como os justos e prudentes as praticam (EN II 4 1105b6-9).

A última sentença dessa passagem confirma a diferença que Balthazar Barbosa Filho salientava, em nosso último encontro, entre a mera ação involuntária, que pode ser classificada por outrem como justa ou prudente, e aquela ação voluntária que tem em vista um determinado paradigma. Em resumo, cabe retomar *mutatis mutandis* a distinção kantiana entre agir conforme o dever e agir por dever. Mas o paralelismo com Kant não termina aí. Convém ainda desenhar o tipo que serve para uma determinada prática moral. Não se deve imaginar que esse tipo e o próprio juízo estejam sempre presente em todas as relações efetivas de amizade, eles só se tornam necessários para a plena consciência da reciprocidade e para o escalonamento das três espécies de amizades e de suas formas corruptas.

No plano mais geral das virtudes, não se pode perfazer o juízo moral sem se remeter ao exemplo concreto de um homem virtuoso. E desde que a prudência

(φρόνησις) funciona como o paradigma sintético de todas elas, Péricles, o exemplo aristotélico por excelência de φρόνιμος, precisa ser invocado em todos os juízos práticos pelos quais se atribui a alguém esta ou aquela virtude. Obviamente não se segue daí que essa operação lógica deva ser empiricamente constatada todas as vezes que se age virtuosamente. Marco Zingano⁶ nos adverte a tempo dos perigos dessa confusão ao escrever :

A prudência é um modo particular das virtudes morais, a saber, aquele onde se opera a apreensão das razões em vista de um fim bom posto a serviço do viver bem em geral, ou em outros termos, as virtudes morais acompanhadas da virtude intelectual no domínio prático. Péricles era um homem prudente, mas o mundo moral não é povoado somente de Péricles (p.7).

Isto evidentemente não invalida a problemática do tipo. Mas seria a figura do prudente, do φρόνιμος, suficiente para que se possa tanto ter um juízo moral a respeito da amizade quanto praticar essa virtude de modo a que ela possa vir a ser consciente de si mesma?

As disputas nas quais entram os agentes a propósito da reciprocidade, no caso da amizade em vista do prazer e da utilidade, nascem obviamente das diferenças de avaliação quantitativa do objeto trocável. Mas o que acontece quando amigos virtuosos reciprocam? Neste caso Aristóteles é explícito:

Nas amizades segundo a virtude não há queixas, mas a escolha (προαίρεσις) do doador assemelha-se a uma medida: o fundamental da virtude e do caráter reside na escolha (ἐν δὲ ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐγκλήμαται μὲν οὐκ ἔστιν, μέτρον δ' ἔοικεν ἢ τοῦ δράσαντος προαίρεσις· τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἥθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον) (EN VIII 13 1163a22-24).

Quem é, porém, este doador? Como interpretar essa *proáiresis*?

(6) Zingano, Marco, *Sobre a conexão das virtudes* (mimeo).

T. Irwin⁷ traduz δρόσας por “benefactor”, e com razão, pois, em linhas anteriores aparecem o verbo εὐεργετέω e o substantivo εὐεργέτης. Mas convém lembrar o caráter *sui generis* e peculiar da beneficência grega. No seu belo livro *Le Pain et le Cirque* Paul Veyne⁸ mostra que os políticos romanos tinham a obrigação de doar à cidade espetáculos e obras públicas como forma de assegurar e aumentar seu poder político; a essa forma dá o nome de evergetismo. Cícero, por exemplo, na época da colheita, percorria suas terras para acumular todo o excedente que lhe permitisse durante o resto do ano distribuir liturgias e benfeitorias para garantir seu renome e sua posição. Ainda hoje todos nós que passamos por Roma visitamos a Rotonda, templo que Agripa, favorito e ministro de Adriano, doou à cidade. Este processo político de distribuição de riquezas valia *mutatis mutandis* para a Grécia. No livro IX, cap.7, da *Ética a Nicômaco* Aristóteles estuda no pormenor como a beneficência faz parte essencial da φιλία, e o benfeitor é precisamente o evergeta, com toda a carga histórica que traz essa palavra.

Ao analisar no livro IV as virtudes capitais, Aristóteles dá especial relevância à magnificência (μεγαλοπρέπεια) e à magnanimidade (μεγαλοψυχία). A primeira, como a generosidade, diz respeito ao dispêndio da riqueza. Mas numa escala muito maior e com uma estratégia peculiar. Como o próprio nome sugere, nos lembra Aristóteles, a magnificência implica dispêndio ajustado (πρέπουσα) à larga escala (ἐν μεγέθει) (IV 4 1122a23), de sorte que o agente se comporta como um cientista observando a quantia certa e, a despeito de gastar com grandeza, o faz de modo adequado (1122a35). Em suma, possui a medida de suas doações, sabendo perfeitamente que, para receber as honras que lhe são devidas em troca, deve orientá-las para a comunidade e para os deuses na proporção correta. Doa obras públicas, assim como cuida de todas as coisas divinas (1122b20-25). O magnificente é antes de tudo um evergeta.

(7) Irwin, T., em *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Hackett, 1985.

(8) Veyne, Paul, *Le Pain et le cirque*, Seuil, 1976.

Daí a relação imediata que esta virtude mantém com a magnanimidade. Porquanto esta, além de incorporar o cuidado com o ajustamento e o destino de suas grandes obras, traz a grandeza para o nível da alma: o magnânimo possui a medida de seu próprio valor, por conseguinte, sabe a medida da honra que deve receber em troca de sua tarefa distribuidora. Se a ele se deve o melhor é porque vem a ser o melhor dos homens, e por isso tudo o que é grande em cada virtude lhe parece apropriado (EN IV 3 1124a25-30). Sem alinhar as virtudes num único sistema, a grandeza da alma fecha a descrição das outras virtudes, mostrando a perfeição que uma vida virtuosa pode alcançar.

Como a escolha (προαίρεσις) feita pelo benfeitor pode vir a assemelhar-se a uma medida? Ele realiza capacidades humanas.

A causa disso é que existir para todos é digno de escolha e amor; ora, existimos por nossa atividade, com efeito, por viver e agir e, num certo sentido, o produto é o produtor em atividade. Portanto ele ama o produto porque ama o existir. Isto é natural, porquanto o que ele é em potência o produto manifesta em atividade (IX 7 1168a5-10).

O benfeitor se faz para bem fazer e como tal ele se efetua como bom e virtuoso. Atualiza-se como agente e por esse meio age sobre o beneficiado; o produtor e o produto se espelham no ato: “E o amor se assemelha à produção, ser amado à passividade; e o amor e as coisas do amor resultam para os que (como benfeitor) são os mais ativos” (EN IX 7 1168a19-21). Convém não perder de vista, entretanto, que esta ação sobre o beneficiado possui um caráter muito peculiar, pois a atividade do benfeitor, por ser eminentemente social e querer a existência do outro a fim de que ele o honre, é a forma mais plena da sociabilidade. Ao contrário do que pensa Price⁹ e tantos outros comentadores, o evergetismo não é uma forma secundária de amizade, mas a medida dela, porque neste processo de espelhar-se um

(9) Price, Anthony W., *Friendship*, em: Höffe, Otfried, *Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, 1995.

no outro, o benfeitor tem a vantagem *real* de ser o motor desse movimento, de adquirir uma atividade superior (*EN IX 7 1168a22*), mobilizando a melhor parte de sua alma (*EN IX 8 1169a34*). Neste plano, a desigualdade originária entre os homens vem a ser compensada por uma forma de reciprocidade baseada numa escolha (*προαίρεσις*) que opera como uma espécie de medida, porque tanto distribui da melhor maneira, quanto, graças a essa distribuição, atualiza o que é melhor no ator. Em contrapartida, do lado do beneficiado, este atua por meio do que lhe é doado, existindo por si mesmo mas também porque o outro assim o quer, devendo pois ser reconhecido e reconhecedor, compensando o que recebe conforme presta ao evergeta as honrarias devidas. Nesta sua atualidade o magnificente é magnânimo e o beneficiado tem a oportunidade de ser bom.

É de notar que a prática de distribuição para ser justa e comedida precisa ser pública por excelência. Se de fato os outros devem retribuir honrando o benfeitor na sua grandeza, a reciprocidade fica marcada originariamente por um desequilíbrio. O benfeitor, como fazedor, ama seu produto mais do que o beneficiado o seu produtor, já que a atualização do primeiro é mais potente do que aquela do segundo. Desse modo, se ambos os agentes relacionados escolhem e promovem a existência do outro, o benfeitor tem a vantagem de querer a existência deste ou daquele sem se deter num indivíduo determinado. Sua obra é a πόλις e sua escolha de existência é mais atual do que aquela de todos os outros. E assim se tece uma forma de sociabilidade que, ao contrário daquele equilíbrio constituído pelo mercado, constroi um sistema dinâmico de compensação, que tem no horizonte a amizade como prática da *eudaimonía* e identificação do eu pelo outro e no outro.

Isto não significa que se deva ser amigo de todos, pelo contrário, na procura do justo meio cada um precisa escolher alguns poucos para sua convivência (*EN IX 10 1171a segs.*). Se o benfeitor atualiza melhor o aspecto doador da φιλία, se ele deseja como ninguém a existência do outro; entre os bons, o amigo carece da existência desse outro numa forma mais determinada, como se ele fosse o espelho de si mesmo: “<seu> amigo é um outro ele próprio” (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός, 1166a31). A escolha, medida da amizade, é antes de tudo escolher aqueles de que se quer a existência e o evergeta é o exemplar que encarna a regra. Mas se todo

juízo de amizade o tem como tipo, na medida em que a manifição é posta a serviço do querer que o outro exista como outro eu mesmo, não é por isso que se deve ter um número indefinido de amigos. O evergeta não é o melhor amigo, mas sua atividade social realiza aquela dimensão da amizade (querer que o outro exista como um outro eu) da forma mais atual, porque por seu intermédio ela passa a exercer-se na πόλις. Em contrapartida, o agente precisa selecionar alguns bons para que este querer não se disperse no cotidiano, e nesta seleção pode até mesmo extrapolar os limites da cidade e manter uma amizade com um escravo. Mas todo amigo, na sua atividade escolhida, tem no evergeta o tipo em que enxerga a forma mais plena, magnânima, duma relação social.

O senso comum reconhece na φιλία um dos seguintes traços característicos, enumerados por Aristóteles: o amigo 1) deseja e faz bens reais ou imaginários para o outro por ele mesmo; 2) deseja o ser e a vida do outro por ele mesmo; 3) partilha o tempo dessa existência; 4) faz as mesmas escolhas; 5) partilha as mesmas alegrias e os mesmos sofrimentos (*EN IX 4 1166a2-8*). A especulação de Aristóteles pretende apenas salientar como a escolha da existência precede a todos os outros traços, na medida em que desejar a existência do outro implica numa magnanimidade, numa virtude e a excelência dos bons, que padroniza as formas menos atualizadas da amizade.

Dado tudo isso, torna-se possível compreender o sentido que Aristóteles empresta ao amor de si mesmo e à amizade entre os filósofos. Vimos que a τελεία φιλία implica reconhecimento da reciprocidade. Mas na medida em que o amigo é um outro eu, ele se torna elemento essencial para o próprio auto-conhecimento. John M. Cooper sublinha um texto da *Magna Moralia*, correspondente à *Ética a Nicômaco IX 9*, em que esse papel revelador não traz apenas auto-consciência mas sobretudo auto-conhecimento. Reproduzo a parte final do texto:

(...) Assim como, quando queremos ver nosso próprio rosto, nós o vemos olhando no espelho, de modo semelhante também, quando queremos conhecemos a nós mesmos, poderemos conhecer-nos olhando para o amigo. Pois o amigo é, como dizemos, um outro eu. Se é então

agradável conhecer-se a si mesmo e não é possível ter esse conhecimento sem um outro como amigo, o autosuficiente precisa da amizade para a si mesmo conhecer-se (εἰ οὖν ἡδὺ μὲν τὸ αὐτὸν εἰδέναι, τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν εἰδέναι ἄνευ ἄλλου φίλου, δεοίτ' ἂν ὁ αὐτάρκης φιλίας πρὸς τὸ αὐτὸς αὐτὸν γνωρίζειν, *MM II 15 1213a20-26*).

A αὐτοφιλία não é mero egoísmo. Exprime a capacidade do eu julgar-se digno de si mesmo, querer sua própria existência. Mas, ao querer uma existência digna e virtuosa, está também exigindo de si mesmo que se reconheça na perfeição de seu gênero. Deus é um ser absolutamente perfeito, cujo pensamento só pode ter como objeto ele mesmo como ser perfeito, o homem finito, porém, para conhecer e reconhecer o lado de sua finitude, aproximando-se assim da perfeição que seu ser encerra, necessita do espelhamento do outro. Como nota Aubenque¹⁰, a amizade possui um destino trágico, deseja-se ao amigo um bem tanto maior quanto a amizade for mais pura, mas ao mesmo tempo, esperando que o amigo permaneça aquele que é, nem Deus nem sábio, mas simplesmente um homem. A amizade tende a se esgotar na transcendência desejada, no limite, a amizade perfeita se destrói a si mesma. Este movimento de se identificar com o outro é contrabalançado pela reciprocidade que se faz segundo a *regra*, isto é, a *justiça*, que quer e ama a existência do outro como ele é, no melhor de seu ser particular, o senhor como senhor, o escravo como escravo. A amizade grega não leva à emancipação. Fora da πόλις, este escravo não pode dar nem receber amizade, pois não pode ser querido como cidadão. Sendo, porém, um ser humano, é capaz de reciprocitar na justa medida, inclusive querer o senhor como senhor, e neste ponto vem a ser amigo. É pela justiça que a amizade se tece, salienta Aristóteles: “pois parece haver alguma justiça entre todo homem e qualquer outro capaz de compartilhar da lei e de um acordo (*EN VIII 11 1161b6*). Graças a esta capacidade humana de seguir regras sociais definidas, graças por conseguinte a este senso de justiça, é que o senhor pode vir a ser amigo do escravo e vice-versa. E como a amizade mobiliza as melhores

partes da alma, como este querer a existência do outro também é querer que ele perceba e entenda, pois o homem existe como ser pensante (EN IX 9 1170a19), a melhor amizade é aquela que distribui as liturgias do pensamento. Se a amizade do senhor não liberta, ao menos ela tende a transformar o escravo em filósofo.

Não há por isso qualquer contradição em ver na amizade um comportamento eminentemente dirigido para o outro, um momento essencial da vida feliz (εὐδαιμονία), que implica reconhecimento e contemplação teórica. Porquanto qualquer forma de amizade almeja a *teleia philia*, e esta só pode ser perfeita se colocar os parceiros como dignos de si mesmos, no esforço supremo de contemplar o divino que está em nós e fora de nós. Isto não significa que todos os homens tenham o *dever* de se aproximar de Deus, de procurar a perfeição que todos encerram em si mesmo. Cada um realiza essa tensão como pode. Cada forma de amizade estabelece uma forma de igualdade e de cooperação social, mas ao mesmo tempo por ser forma traz em si mesma uma bondade intrínseca, inseparável do ser nas suas limitações, mas igualmente tendência de plenitude no interior de seus próprios limites. E como os homens não são intrinsecamente iguais, a igualação pela amizade termina por revelar a excelência dos melhores.

Endereço do Autor:
Rua Davi Pimentel, 186
05657 - São Paulo, SP