

A RELAÇÃO ENTRE AS FORMAS DE AMIZADE SEGUNDO ARISTÓTELES

Enrico Berti

UNIVERSIDADE DE PÁDUA

O Problema

A amizade – é notório – é a virtude (sim, é uma virtude, não se deve esquecê-lo) da qual Aristóteles fala mais longamente em suas obras, consagrando-lhe dois livros inteiros da *Ética Nicomaquéia* e um livro da *Ética Eudêmia*, sem falar na *Magna Moralia*, de autenticidade duvidosa. É igualmente notório que pela palavra “amizade” (φιλία) Aristóteles entende todas as formas de atração que um ser humano experimente em relação a outro ser da mesma espécie, ou seja, o amor dos pais em relação aos filhos (e a recíproca), do marido em relação à esposa (e vice-versa), do amante para com o amado e do que chamamos o amigo em sentido próprio para com seu amigo. Escreveu-se coisas magníficas sobre a significação que a amizade tem para Aristóteles, suas características e seu valor para a felicidade humana: penso, sobretudo, no apêndice de Pierre Aubenque a seu livro sobre *La prudence chez Aristote*¹, ou o capítulo concernente a “Os bens de relação”, do livro de Martha Nussbaum sobre *The Fragility of Goodness*².

(1) P. Aubenque, “Sur l’amitié chez Aristote” in *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 179-183.

(2) M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, University Press, 1986. Também consagrei algumas páginas a esse tema: E. Berti, “Il concetto di amicizia in Aristotele” in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea, Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, Merano, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, 1995, pp. 102-122.

Aqui, infelizmente, ocupar-me-ei da amizade somente do ponto de vista da lógica e procurarei determinar qual a relação exata que Aristóteles estabeleceu entre as diferentes formas de amizade, ou seja, a amizade fundada sobre o prazer, a fundada sobre a utilidade e a fundada sobre a virtude, ou sobre o bem. Há, com efeito, um problema porque, na *Ética Eudêmia* (cuja autenticidade, atualmente, ninguém contesta), Aristóteles estabelece muito claramente entre essas três formas de amizade uma homonímia relativa, ou seja, uma relação de tipo *πρὸς ἓν* (chamada pelos ingleses de *focal meaning*), enquanto na *Ética Nicomaquéia* admite entre elas uma relação de semelhança (*ὁμοιότης*), e dessa maneira dá a impressão que as duas formas de relação coincidem. Ora, uma vez que na Idade Média se interpretou a homonímia relativa como uma forma de analogia, dita "analogia de atribuição", a qual supõe entre o primeiro termo e os demais uma relação de participação, quiçá de semelhança, se Aristóteles tivesse identificado as duas relações, essa interpretação teria sido legítima.

Contudo, ninguém ignora que, para Aristóteles, a analogia é somente a identidade de relação entre termos diferentes, a que se chamou, na Idade Média, "analogia de proporção", e que Aristóteles considera a homonímia relativa como uma relação totalmente diferente daquela e que, além disso, nunca fala em analogia de atribuição³. Logo, se o autor da *Ética Eudêmia* é também o autor da *Ética Nicomaquéia*, o que parece quase certo, deve-se admitir ou que ele se contradiz, pois identifica duas coisas diferentes, ou bem mudou de opinião, como pretendia Jaeger, ou ainda, que as duas relações, homonímia relativa e semelhança, não são tão diferentes, de modo que os comentadores neoplatônicos e medievais têm razão quando falam de analogia para as duas. Vejamos, pois, o que efetivamente ocorre.

(3) Isso foi explicado muito claramente por P. Aubenque: "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être", *Les études philosophiques*, 103, 1978, pp. 3-12, o qual indicou no neoplatonismo a origem da noção de analogia de atribuição. Ver, também, P. Aubenque, "Néoplatonisme et analogie de l'être" in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard*, Fontenay aux Roses, 1981, pp. 63-76. Voltei-me a esse tema em E. Berti, "L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi" in G. Casetta (ed.), *Origini e sviluppi dell'analogia da Parmenide a S. Tommaso*, Roma, Vallombrosa, 1987, pp. 94-115.

1. Primeiras determinações da relação na *Ética Nicomaquéia*

Antes de determinar como semelhança a relação entre as três formas de amizade, no início do livro VIII da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles introduz outras determinações dessa relação, o que é oportuno lembrar. A questão é saber “*se há apenas uma espécie (εἶδος) de amizade ou se há muitas delas*” (EN, VIII, 2, 1155b 12-13)⁴. A propósito dessa formulação, os comentadores, de Aspásio à Gauthier e Jolif, concordam sobre o fato de que a palavra “espécie” não é empregada em um sentido técnico, ou seja, que implique pertencer a um gênero único, mas em sentido amplo. Aspásio chega a dizer inopinadamente que as diferentes espécies de amizade só têm em comum o nome, isto é, que a amizade seria um “homônimo” (ὁμώνυμόν τι)⁵, e Gauthier e Jolif acrescentam que essas diferentes espécies se dizem umas em relação às outras, remetendo à *Ética Eudêmia*, VII, 2, 1236a 16-22⁶, onde Aristóteles afirma que elas são homônimas, não completamente, mas em relação a uma única entre elas, que é primeira (πρὸς μίαν ... καὶ πρώτην). A isso é preciso objetar simplesmente que, na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles não diz nem uma coisa nem outra.

No entanto, Aristóteles parece ter presente ao espírito um problema de lógica, porque oferece um argumento lógico contra a possibilidade de as diferentes formas de amizade pertencerem a uma única espécie, ou bem, a um único gênero, isto é, que sejam unívocas. “*Aqueles que pensam – diz, com efeito – que a amizade é de uma única espécie em razão de admitir o mais e o menos (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον) baseiam-se num indício insuficiente, visto que mesmo as coisas que diferem em espécie são suscetíveis do mais e do menos*” (EN, VIII, 2, 1155b 13-15). Os adversários visados aqui são, sem

(4) Sigo, na maior parte das vezes, a tradução de J. Tricot (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1972), que me parece mais literal do que a de R. A. Gauthier e J. Y. Jolif (Aristote, *L’Ethique à Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970, 2ª ed.).

(5) Aspásio in *Ethica Nichomachea quae supersunt Commentaria*, ed. G. Heylbut, Berolini, Reimer, 1889 (CAG, XIX), 160, 27-32.

(6) Aristote, *L’Ethique à Nicomaque* (Gauthier e Jolif), II, p. 669.

dúvida alguma, os platônicos, mesmo se nos diálogos de Platão nunca se encontre tal tese: ela é coerente, com efeito, com o *Lísias* e o *Banquete*, que admitem uma escala contínua de graus de amizade ou, respectivamente, de amor. Seu argumento parecia ser compartilhado pelo próprio Aristóteles, que, nas *Categorias*, aplica o mais e o menos somente aos objetos unívocos⁷; mas alhures Aristóteles aplica a mesma relação também às categorias do ser, que não são unívocas, ao dizer que a *ousia* é “mais” ser (μᾶλλον ὄν) que as outras⁸.

O que quer que isso queira dizer, no tratado sobre as formas de amizade, contido na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles não quer engajar-se numa discussão sobre lógica, porque reenvia antecipadamente a outro lugar, através das seguintes palavras: “mas discutimos esse ponto anteriormente (ἔμπροσθεν)” (EN, VIII, 2, 1155b 15-16). Uma vez que nessa obra não se encontra em parte alguma tal discussão, ao menos a respeito das formas de amizade, Aspásio supõe que ela se encontraria nos livros “perdidos”; quanto aos comentadores modernos (Grant, Ramsauer, Susemihl, Stewart, Gauthier e Jolif), consideram a remissão como uma glosa inautêntica. Trata-se de uma remissão à *Ética Eudêmia*, onde a discussão lógica efetivamente tem lugar? Se fosse assim, teríamos um auto-testemunho muito importante a respeito da cronologia das obras éticas. Mas tratar-se-ia de um caso isolado, então é preciso ser prudente.

É necessário assinalar, em todo caso, que no livro I da *Ética Nicomaquéia*, como se sabe, Aristóteles desenvolveu uma discussão sobre os diferentes sentidos das palavras, senão a propósito das formas de amizade, ao menos a propósito do bem, que, como veremos, compõe o objeto das diferentes formas de amizade. É a célebre crítica à concepção platônica de bem como “uma certa idéia comum (κοινή τις ... ἰδέα)”, introduzida pela expressão tornada proverbial na forma *amicus Plato sed magis amica veritas*, crítica que consiste em mostrar que o bem “se diz de tantas formas quanto o ser” (EN, I, 3-4, 1096a 9-24). Essa discussão termina pela afirmação que o

(7) Aristóteles, *Categorias*, 8, 11a 12-13: passagem lembrada por Gauthier-Jolif.

(8) Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028a 26: passagem lembrada por Aspásio.

bem não pertence aos “homônimos acidentais” (τοῖς ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις), e pela questão de saber se “*todos os bens derivam de um só bem* (ἀφ’ ἑνὸς εἶναι)”, ou se “*todos convergem para um só bem* (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν)”, ou ainda, se se trata “*antes de uma unidade analógica* (μᾶλλον κατ’ ἀναλογίαν)”, exemplificada por “*o que a visão é para o corpo, o intelecto é para a alma*” (EN, I, 4, 1096b 26-29).

Está claro que, no tratado sobre as formas de amizade, Aristóteles não quer discutir lógica. Para solucionar o problema, desloca a atenção para os objetos das diferentes formas de amizade, ou seja, para as coisas passíveis de amizade (τὰ φιλητά), cuja presença torna os amigos amáveis uns com os outros. Estes são em número de três, e precisamente: 1) o bem (τἀγαθόν), ou seja, a virtude de cada um deles, seu valor intrínseco; 2) a utilidade (τὸ χρήσιμον) que procuram; 3) o agradável (τὸ ἡδύ), isto é, o prazer recíproco (EN, VIII, 2, 1155b 17-21). A propósito desses objetos, Aristóteles afirma: “*Ora, esses objetos passíveis de amizade diferem uns dos outros em espécie e, por conseguinte, também as afeições e amizades correspondentes*” (EN, VIII, 3, 1156a 6-7). E explica suas diferenças da seguinte forma:

“aqueles cuja amizade recíproca tem por fonte a utilidade não se amam por eles mesmos (καθ’ αὐτούς), mas enquanto há algum bem que tiram um do outro. Do mesmo modo, aqueles cuja amizade repousa sobre o prazer” (EN, VIII, 3, 1156a 10-12);

para concluir que:

“essas amizades têm um caráter acidental (κατὰ συμβεβηκός), visto que não é por aquilo que ela é essencialmente que a pessoa amada é amada, mas enquanto proporciona algum bem ou algum prazer, segundo o caso” (EN, VIII, 3, 1056a 16-19).

A relação entre as diferentes formas de amizade é, pois, determinada por meio da distinção entre o que é por si (καθ’ αὐτό) e o que é por acidente (κατὰ συμβεβηκός), distinção bem conhecida e bastante freqüente em Aristóteles. A amizade fundada sobre a virtude é por si, ou seja, diretamente, essencialmente,

enquanto as amizades fundadas sobre a utilidade e sobre o prazer não são senão por acidente, isto é, indiretamente, em virtude de outra coisa. Temos, pois, a primeira determinação dessa relação, constituída por uma distinção que em Aristóteles é tanto lógica quanto lingüística e que ele considera como assaz evidente porque, mesmo sendo expressa numa linguagem um pouco técnica, é compreensível para todos.

Mais adiante, Aristóteles introduz uma segunda determinação da mesma relação, ao dizer:

“mas a perfeita (τελεία) amizade é aquela entre homens virtuosos e que são semelhantes (ὁμοίων) em virtude: pois esses amigos se desejam semelhantemente (ὁμοίως) o bem uns aos outros, enquanto são bons, e são bons por eles mesmos (καθ’ αὐτούς). Mas aqueles que desejam o bem a seus amigos por amor a eles são amigos por excelência (μάλιστα), visto que se comportam assim um em relação ao outro em razão da própria bondade de cada um deles, e não por acidente (κατὰ συμβεβηκός)” (EN, VIII, 4, 1156b 7-11).

Aqui a distinção entre amizade por si e amizade por acidente é identificada à distinção entre amizade perfeita, ou excelente, e – deve-se supor – amizade imperfeita e inferior. Aristóteles introduz também a noção de semelhança, mas como relação entre os amigos, segundo a forma perfeita de amizade, que são semelhantes um ao outro, ou como relação entre seus comportamentos, que são, também, semelhantes um ao outro. Não há nenhum traço, até o momento, de uma relação de semelhança entre as diferentes formas de amizade.

Aristóteles prossegue reafirmando a relação de semelhança entre os comportamentos dos amigos virtuosos: “as ações das pessoas de bem são idênticas ou semelhantes (αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοιαι) às de outras pessoas de bem” (EN, VIII, 4, 1156b 16-17). E quando acrescenta: “toda amizade, com efeito, tem por fonte o bem ou o prazer, bem ou prazer tomados seja no sentido absoluto, seja somente para aquele que ama, isto é, em razão de uma certa semelhança (καθ’ ὁμοιότητά τινα)” (EN,

VIII, 4, 1156b 19-20), deve-se supor que o autor pretende falar ainda da semelhança entre os amigos⁹. Mas Aspásio, seguido por Tomás de Aquino, Grant, Ollé-Laprune e Percival, pensa tratar-se aqui da semelhança entre amizade prazerosa e amizade virtuosa¹⁰. Evidentemente, esses intérpretes foram influenciados pela leitura das páginas que seguirão, onde, como veremos, Aristóteles dirá algo desse gênero. Até o momento, falou somente da semelhança entre os amigos.

A passagem imediatamente posterior apresenta uma variação de texto que depende, provavelmente, dessa divergência de interpretação. Diz Aristóteles, segundo a versão dos manuscritos K^b e Γ, adotado por Susemihl: “Mas, existindo essa amizade, todas as qualidades que indicamos pertencem aos amigos por eles mesmos (καθ’ αὐτούς), pois nessa amizade os amigos são semelhantes (ὅμοιοι) também pelas outras qualidades, e o que é bom absolutamente é também agradável absolutamente” (EN, VIII, 4, 1156b 21-23)¹¹. Aqui, pois, trata-se ainda da semelhança entre os amigos. Contudo, o texto de outros manuscritos, acolhido por Bywater, que põe, todavia, a expressão entre duas *crucês*, traz na linha 22 uma outra versão, ou seja, ὅμοια em lugar de ὁμοιοι, que induz a traduzir: “a essa amizade são semelhantes as outras espécies de amizade”¹². Do meu ponto de vista, essa segunda versão foi influenciada pelo comentário de Aspásio, que já vê no texto uma relação de semelhança entre as diferentes formas de amizade.

(9) De mesma opinião são as interpretações de Stewart, Dirlmeier e Gauthier-Jolif (ver nos últimos, p. 678).

(10) Aspásio, 161, 15-16. Para os outros, ver Gauthier-Jolif, *loc. cit.*

(11) Reporto-me à tradução de Tricot, que aceita essa versão; mas Gauthier-Jolif, que também a aceita, modificam a pontuação das frases seguintes e por consequência traduzem: “car dans cette amitié les amis sont semblables, et le reste, – le bon absolument parlant et le plaisant absolument parlant –, s’y trouve aussi” (p. 679).

(12) Ambas as versões estão presentes tanto nos manuscritos do comentário de Aspásio quanto nos manuscritos da tradução medieval de Grosseteste. A primeira é adotada por Susemihl, Burnet, Apelt, Rackham, Tricot e Gauthier-Jolif; a segunda, por Bywater e Dirlmeier, mesmo se este último dê uma tradução que se aproxima da primeira versão. Ver as referências em Gauthier-Jolif, p. 679.

Até aqui, Aristóteles determinou a relação entre as formas de amizade segundo a distinção entre “por si” e “por acidente”, e segundo a distinção entre perfeito e imperfeito. Na forma perfeita de amizade, a única semelhança concerne aos amigos ou a seus comportamentos. Isso é confirmado por duas outras passagens, onde Aristóteles escreve:

“ora, são esses os principais objetos de amizade, por isso a afeição e a amizade existem nos amigos no mais alto grau e na forma mais excelente (μάλιστα καὶ ἀρίστη) (EN, VIII, 4, 1156b 23-24).

E prossegue:

“Essa amizade, pois, é perfeita (τελεία) tanto em razão de sua duração quanto para tudo mais; e por todos esses pontos de vista, cada parte recebe da outra as mesmas vantagens ou vantagens semelhantes (ταῦτὰ ... καὶ ὅμοια), o que é, precisamente, a regra entre amigos” (EN, VIII, 5, 1156b 33-35).

2. A concepção da relação como semelhança na *Ética Nicomaquéia*

É apenas na seqüência do livro VIII que Aristóteles introduz a relação de semelhança entre as diferentes formas de amizade, quando escreve:

“a amizade fundada sobre o prazer tem semelhança com a precedente (ὁμοίωμα ταύτης ἔχει), visto que os homens bons são também agradáveis uns aos outros; e isso ocorre também para aquela baseada na utilidade, na medida em que os homens de bem são também úteis uns aos outros” (EN, VIII, 5, 1156b 35-1157a 3).

É inegável que se trata, aqui, das diferentes formas de amizade e que a relação estabelecida por Aristóteles entre elas é uma relação de semelhança. A bem da verdade, se a semelhança implica um aspecto tanto de identidade quanto de diferença, até esse momento Aristóteles indicou apenas o aspecto de identidade entre as formas de amizade, ou seja, que a amizade fundada na virtude é, ela também, útil e agradável.

As diferenças entre a amizade perfeita e as outras são indicadas imediatamente a seguir. Em primeiro lugar, não há perfeita reciprocidade no que concerne à amizade fundada sobre o prazer, porque o amante e o amado não encontram seus prazeres nas mesmas coisas, um o encontra em ver o amado, enquanto o amado o encontra nas atenções que recebe do amante; em segundo, essa amizade não está destinada a durar, porque quando a flor da juventude fenece, o amor fenece com ela. O mesmo ocorre na amizade fundada sobre a utilidade, pois esses amigos não se amam um ao outro, amam apenas seu interesse, e quando este desaparece, a amizade também desaparece. Além disso, essas últimas formas de amizade, diferentemente daquela entre os virtuosos, podem existir também entre homens viciosos, ou entre um homem virtuoso e um vicioso. Finalmente, nessas formas de amizade nada há que impeça que se produza o mal, diferentemente da primeira, que está ao abrigo de dissabores (EN, VIII, 5, 1157a 3-25).

Por conseguinte, Aristóteles pode repetir, introduzindo também uma consideração de ordem lingüística:

“dado que os homens chamam (λέγουσι) também de amigos tanto aqueles que procuram apenas sua utilidade, como ocorre entre as cidades [...], e aqueles cuja ternura recíproca repousa sobre o prazer, como é o caso das crianças: nessas condições, talvez também devêssemos designar pelo nome (λέγειν) de amigos aqueles que estabelecem relações desse gênero, e dizer que existem muitas espécies de amizade, das quais uma, tomada em sentido primeiro e fundamental (πρώτως μὲν καὶ κυρίως), é a amizade entre virtuosos, na medida em que são virtuosos, enquanto as duas outras são apenas amizades por semelhança (καθ’ ὁμοιότητα): com efeito, neste último caso, não se é amigo senão sob o ângulo de algum bem ou de alguma coisa semelhante (ὁμοίον τι), visto que mesmo o prazer é um bem para aqueles que amam o prazer” (EN, VIII, 5, 1157a 25-33).

Aristóteles examina, aqui, o uso lingüístico dos termos “amizade” e “amigo”, e observa que são empregados em sentidos diferentes, dos quais “o primeiro e mais próprio” (πρώτως μὲν καὶ κυρίως) indica a amizade entre os virtuosos, enquanto os outros indicam formas de amizade “semelhantes” à primeira, porque fundadas sobre objetos tais como o útil e o prazer, que são “semelhantes” ao bem,

provavelmente porque são bens aparentes, ou bens não absolutos, mas relativos a alguém. Dessa vez, tendo a interpretar ὁμοίον τι como indicando uma semelhança entre os objetos passíveis de amizade e, por conseqüência, entre as formas de amizade, mais do que entre os amigos, como sustentam outros intérpretes¹³, em razão das palavras com as quais termina a passagem, que concernem claramente aos objetos. Assim, tendo estabelecido que as espécies de amizade são diferentes, no sentido em que há uma que é primeira e as outras lhe são semelhantes, Aristóteles parece ter resolvido a questão proposta no início do livro.

As duas formas de semelhança, a existente entre os amigos e a existente entre as formas de amizade, não se excluem, mas coexistem, como o mostra a passagem seguinte:

“sendo tais as diferentes espécies entre as quais se distribui a amizade, os homens perversos serão amigos por prazer ou por interesse, sendo, sob esse aspecto, semelhantes entre si (ὅμοιοι ὄντες), enquanto os homens virtuosos serão amigos por aquilo que são em si mesmos, ou seja, na medida em que são bons. Esses são amigos no sentido absoluto (ἀπλῶς), enquanto os precedentes o são apenas por acidente e por semelhança (κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ ὁμοιώσθαι) com os verdadeiros amigos” (EN, VIII, 6, 1157b 1-5).

A relação de semelhança entre as formas de amizade é identificada à relação que se estabelece entre a palavra dita em sentido absoluto, ou por si, e aquela dita por acidente, da qual Aristóteles já havia falado.

Tendo, pois, reconduzido à unidade todas as determinações da relação entre as formas de amizade que emergiram da discussão, Aristóteles se permite acrescentar ainda algumas precisões, ou seja, estabelecer uma espécie de hierarquia entre as duas últimas formas, segundo seus graus de semelhança com a primeira. É o que ressalta a seguinte passagem:

“das duas últimas formas de amizade, a que repousa sobre o prazer se assemelha mais (μᾶλλον) à verdadeira amizade, quando as duas partes retiram, ao mesmo tempo, as mesmas satisfações umas das outras, e sentem alegria mútua ou se aprazem com as mesmas coisas: tais são as amizades entre os jovens, pois há neles mais generosidade; ao contrário, a amizade baseada na utilidade é a das almas mercantis” (EN, VIII, 7, 1158a 18-21).

O próprio Aristóteles introduz, aqui, “o mais e o menos” na série das amizades, tal como faziam os platônicos, embora guardando as diferenças de espécie ou de gênero.

Finalmente, Aristóteles, ainda referindo-se às duas formas inferiores de amizade, pode concluir:

“dissemos que essas formas de amizade são de uma ordem inferior (ἥττον) e duram menos tempo. Mas, pelo fato de se assemelharem e não se assemelharem à mesma coisa (δι’ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα), pode-se pensar que são e que não são amizades: com efeito, por sua semelhança com a amizade fundada na virtude, parecem (φαίνονται) ser amizades (pois uma comporta o prazer e a outra a utilidade, e essas características pertencem também à amizade fundada na virtude); por outro lado, pelo fato de a amizade baseada na virtude estar ao abrigo de dissabores e permanecer estável, enquanto as outras amizades mudam rapidamente e diferem, por outro lado, da primeira sob muitos aspectos, essas amizades não se assemelham à amizade, por causa de sua dissemelhança com a amizade verdadeira” (EN, VIII, 8, 1158b 1-11).

Nessa passagem, Aristóteles resume as razões da semelhança e da diferença entre as três formas de amizade. No que concerne à semelhança, ele acrescenta à razão dada precedentemente, ou seja, o fato de que as duas formas inferiores implicam, como a primeira, igualdade ou semelhança entre os amigos (embora num grau diferente, pois a amizade fundada sobre a utilidade pode existir também entre homens tendo características opostas), uma nova razão, isto é, que o fundamento da primeira forma de amizade, a saber, o bem, compreende em si os fundamentos das outras, ou seja, o prazer e a utilidade. No que concerne à diferença,

lembra que as duas formas inferiores são menos estáveis que a primeira e têm um caráter accidental. Observaremos que na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles nunca faz menção à homonímia, nem à homonímia relativa, ou seja, à relação πρὸς ἕν.

3. A concepção da relação como homonímia relativa na *Ética Eudêmia* e na *Magna Moralia*

A discussão desse problema na *Ética Eudêmia* é muito mais clara e, diria eu, mais sistemática. Aristóteles, com efeito, formulou o problema diretamente sobre o plano lingüístico: “*amizade se diz em um ou muitos sentidos e, nesse caso, em quantos sentidos* (πότερον ἢ φιλία μοναχῶς λέγεται ἢ πλεοναχῶς, καὶ εἰ πλεοναχῶς, ποσαχῶς)” (EE, VII, 1, 1234b 19-20)¹⁴. Em seguida, propõe a mesma distinção entre os objetos de amizade que encontramos na *Ética Nicomaquéia*, ou seja, o bom, o útil e o agradável, mas introduzindo-a pela fórmula técnica: “*o termo ‘bom’ tem muitos sentidos* (πλεοναχῶς)” (EE, VII, 2, 1236a 7).

Finalmente, como conseqüência da distinção entre os objetos da amizade, ou seja, os diferentes sentidos do termo ‘bom’, formula a distinção entre as três formas de amizade, sob a forma precisa de uma homonímia relativa.

“É necessário, pois, que haja três espécies de amizade, mas que elas não sejam ditas todas segundo um único sentido (καθ’ ἕν), nem como espécies de um único gênero, nem de uma maneira totalmente equívoca (πάμπαν ... ὁμωνύμως). Efetivamente, elas são ditas em relação a uma única entre elas, que é primeira (πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην), tal como no caso de médico: chamamos ‘médico’ ou uma alma, ou um corpo, ou um instrumento, ou um ato, mas, propriamente falando (κυρίως), o que é primeiro” (EE, VII, 2, 1236a 15-20).

Observemos a clareza dessa distinção: há três possibilidades: 1) a sinonímia, ou o pertencer a um único gênero, que torna o uso do termo perfeitamente

unívoco; 2) a homonímia total, que torna o uso do termo completamente equívoco; 3) a homonímia relativa, que consiste no uso do termo em muitos sentidos, embora todos sejam relativos ao sentido primeiro. Estamos exatamente na mesma situação que, na *Metafísica*, é descrita a respeito do termo "ser"¹⁵. Até o exemplo de "médico", que tornou-se clássico junto com o de "saudável", é o mesmo.

Além disso, a *Ética Eudêmia* explica ainda mais claramente do que a *Metafísica* a natureza dessa relação. Aristóteles, com efeito, prossegue:

"é primeiro aquele cuja noção se encontra em todos (πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει): por exemplo, o instrumento médico é aquele do qual se serve o médico, mas a definição de instrumento não se encontra na de médico" (EE, VII, 2, 1236a20-22)¹⁶.

Trata-se, então, de uma relação que G. E. L. Owen chamou de "prioridade lógica", ou seja, prioridade na noção, para distingui-la da prioridade ontológica, ou no ser. O termo primeiro é tal porque sua noção está contida na definição dos outros, enquanto a noção destes não está contida na definição do primeiro¹⁷. Aqui, mais do que na *Metafísica*, estamos na presença da formulação "oficial" da teoria do *focal meaning*¹⁸.

(15) Aristóteles, *Metafísica*, G, 2, 1003a 33-b 6.

(16) Leio, à linha 20, como muitos comentadores, pa'sin no lugar de hJmi'n, reportado nos manuscritos, mas o sentido não muda. Prefiro traduzir λόγος antes por "noção" do que por "definição" (Décarie), porque somente a noção, não a definição, do primeiro está contida nas definições dos outros.

(17) G. E. L. Owen, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle" in I. Düring e G. E. L. Owen (edd.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg-Stockolm-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 162-190, reimpresso em G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*. Ed. by M. C. Nussbaum. New York, Cornell U. P., 1986, pp. 180-199.

(18) Ver a respeito J. K. Ward, "Focal Reference" in *Aristotle's Account of Φιλία: Eudemian Ethics*, VII, 2, *Apeiron*, 28, 1995, pp. 183-205. Ocupei-me dessas passagens em E. Berti, "Multiplicité et unité du bien selon EE, I, 8" in P. Moraux und D. Harlfinger (Hrsg.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5 Symposium Aristotelicum*, Berlin, W. de Gruyter, 1971, pp. 157-184.

Contudo, as precisões lógico-lingüísticas não parecem, ainda, satisfazer Aristóteles. Com efeito, acrescenta:

“buscamos o sentido primeiro em tudo, mas, porque o universal é primeiro, acredita-se que o primeiro é universal: é um erro. Por conseqüência, no que concerne também à amizade, não se pode dar conta de todos os fatos reconhecidos (ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα), pois quando uma definição única (ένος λόγου) não convém, se pensa que outras amizades não existem; no entanto, elas existem, mas não do mesmo modo, e quando a amizade primeira não convém (pois acredita-se que ela deva ser universal na hipótese de ser primeira), se diz que as outras não são amizade” (EE, VII, 2, 1236a 22-29).

O alvo da polêmica de Aristóteles, tanto aqui como na *Ética Nicomaquéia*, são, provavelmente, os platônicos. Mas, nessa passagem, o erro deles se explica do ponto de vista lógico: acreditam que, porque o universal, por exemplo, o gênero, é logicamente primeiro em relação à espécie, visto estar contido na definição desta, o primeiro seja sempre o universal. Na homonímia relativa, ao contrário, o primeiro, ou seja, aquele cuja noção está contida na definição das espécies, não é um gênero comum, isto é, um universal, mas somente um sentido particular, que é primeiro em relação aos outros. Por essa razão, as formas inferiores de amizade, ainda que não tenham a mesma definição da primeira, têm, igualmente, o direito de serem chamadas amizade.

E Aristóteles se empenha ao máximo em esclarecer essa relação, escrevendo, a propósito da amizade fundada no prazer:

“ela é amizade, no entanto, como se disse, não a amizade primeira: aquela não é senão um derivado desta (ἀπ’ ἐκείνης). Portanto, falar de amizade somente no primeiro sentido é forçar os fatos reconhecidos e incorrer necessariamente em paradoxos; contudo, é impossível falar de todas as amizades segundo uma única definição. Resta, pois, que seja assim: a primeira amizade é de algum modo a única, mas de outra maneira, todas são amizade, não como homonímias ligadas por acaso (ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον) umas às outras, tampouco como se pertencessem a uma única espécie (καθ’ ἐν εἶδος), mas antes como tendo relação com uma espécie única (πρὸς ἓν)” (EE, VII, 2, 1236b 20-26).

Aqui, as formas inferiores de amizade são ditas derivadas da (ἀπό) primeira, pois a relação πρὸς ἕν é identificada à relação ἀφ' ἑνός, e ambas são opostas, de um lado, à relação καθ' ἕν e, de outro, à homonímia total, chamada também homonímia por acaso. Aristóteles nunca foi, a propósito de todas essas relações, tão sistemático.

Outras precisões sobre a relação entre as formas de amizade se encontram na seqüência, por exemplo, onde Aristóteles escreve do “primeiro” amigo como do amigo “verdadeiro no sentido absoluto” (ἀληθινὸς φίλος καὶ ἀπλῶς) (EE, VII, 2, 1236b 28); e ainda na passagem onde diz que “a amizade primeira” é admitida por todos, enquanto que “é em função dela (δι' αὐτήν) que as outras são reconhecidas, e também contestadas, como amizades” (EE, VII, 2, 1237b 8-9); e, finalmente, que a amizade primeira é “aquela que permite nomear as outras” (δι' ἣν αἱ ἄλλαι λέγονται) (EE, VII, 2, 1238a 30-31). Limitamo-nos, evidentemente, a sublinhar os aspectos lógico-lingüísticos dessa relação, que é bastante rica e complexa, tanto do ponto de vista ético quanto psicológico. Mas, todos admitiriam que na *Ética Eudêmia* a relação é ilustrada de modo muito mas preciso e técnico do que na *Ética Nicomaquéia*.

Acima de tudo, deve-se admitir que, na *Ética Eudêmia*, Aristóteles define essa relação sobretudo em termos de homonímia relativa, ou relação πρὸς ἕν, sem nunca falar em semelhança, enquanto, na *Ética Nicomaquéia*, a define sobretudo em termos de semelhança, sem nunca falar em homonímia relativa. Na *Ética Eudêmia*, com efeito, a amizade fundada na utilidade e a fundada no prazer são ditas amizades “em relação” à amizade fundada na virtude, porque contêm em suas definições uma referência a esta última. O útil, com efeito, é um meio para adquirir um bem e o prazer é um bem, ao menos aparente ou para alguém.

Embora menos técnica, a *Magna Moralia* está mais próxima, a esse respeito, da *Ética Eudêmia* do que da *Ética Nicomaquéia*. Ela contém, com efeito, afirmações como estas: “as amizades fundadas sobre o agradável e sobre o útil derivam da amizade acabada (εἰσὶν ἀπὸ τῆς παντελοῦς φιλίας), a amizade entre os homens de bem” (MM, II, 11, 1209a 16-18)¹⁹;

(19) Sigo a tradução de Catherine Dalimier: Aristote, *Les Grands Livres d'Ethique (La Grande Morale)*, traduit du grec par C. Dalimier, présenté par P. Pellegrin, Paris, Arléa, 1992.

ou bem que, sempre a propósito das formas de amizade inferiores, “elas são de algum modo ligadas à mesma origem (ἀπὸ ταύτου πως ἡρτημέναι)” (MM, II, 11, 1209a 22-23). Aqui, a relação entre as formas de amizade é apresentada em termos de dependência ou derivação, ou seja, de relação ἀπό, que lembra a relação ἀφ’ ἐνός, identificada, na *Ética Eudêmia*, à relação πρὸς ἓν, isto é, com a homonímia relativa.

Essa relação também é evocada pelo exemplo introduzido imediatamente a seguir:

“como dizemos do bisturi que ele é médico, do homem que ele é médico, do saber que é médico, com empregos diferentes da palavra (se diz que o bisturi é médico porque presta serviço à medicina; do homem, porque é capaz de produzir a saúde; do saber, porque é dele causa e princípio), da mesma forma as diferentes amizades têm sentidos diferentes” (MM, II, 11, 1209a 23-28).

É esse mesmo exemplo que Aristóteles emprega freqüentemente para ilustrar a homonímia relativa, ou seja, a relação πρὸς ἓν, com uma pequena confusão entre o termo “médico”, sempre relativo à medicina, e o termo “saudável”, sempre relativo à saúde, entre os quais Aristóteles normalmente distingue e faz deles objetos de diferentes exemplos. Seria um sinal de inautenticidade? Ou de um excesso de confiança no auditório, derivando de um emprego demasiado freqüente dos mesmos exemplos pelo mesmo autor?

Na própria *Magna Moralia* nota-se, também, uma tentativa de linguagem técnica, onde se afirma que as formas de amizade

“não são verdadeiramente homonímias (οὔτε δὴ ὁμωνύμως λέγονται); certamente, elas não são idênticas, mas, de uma certa forma (πῶς), elas concernem aos mesmos objetos e procedem da mesma origem (ἐκ τῶν αὐτῶν)” (MM, II, 11, 1209a 29-31).

A menção à homonímia aproxima a *Magna Moralia* da *Ética Eudêmia*, com a diferença que, nesta última, Aristóteles apenas exclui das formas de amizade a homonímia total, ou por acaso, enquanto na *Magna Moralia* exclui, pura e

simplesmente, a homonímia. Sinal de inautenticidade? Não me parece ser o caso, pois, na *Metafísica*, fazendo evidentemente alusão à homonímia total, exclui a homonímia dos muitos sentidos do ser (*Met.*, Γ, 2, 1003a 34). No entanto, uma vez mais, a *Ética Eudêmia* permanece o tratado, em matéria de homonímia, mais preciso e o mais sistemático. É preciso assinalar que mesmo a *Magna Moralia* não faz menção à semelhança entre as formas de amizade, de modo que está muito distante da *Ética Nicomaquéia*.

4. O Comentário de Aspásio

A reconciliação entre o que dizem as três *Éticas* acerca das diferentes formas de amizade foi feita, no segundo século de nossa era, por Aspásio, o mais antigo comentador da *Ética Nicomaquéia* cuja obra chegou até nós. Aspásio, tendo sob os olhos precisamente a *Ética Nicomaquéia*, mas conhecendo também a *Ética Eudêmia*, que considera, no entanto, obra de Eudêmo, não de Aristóteles, não hesita em afirmar que a palavra "amizade" é um "homônimo", exatamente da mesma maneira que a palavra "ser"²⁰; que a amizade admite o mais e o menos, sem ser, por isso, um sinônimo como o quente e o doce, porque o mais e o menos podem estar presentes também

"quando as coisas ditas em muitos sentidos (τὰ πολλαχῶς λεγόμενα) são derivadas da mesma < e > são em relação à mesma (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτὸ ἢ), como acontece no caso do ser"²¹; "a mesma coisa acontece também a propósito da amizade, visto que é por semelhança (κατὰ τὴν ὁμοιότητα) à amizade entre as pessoas de bem que as outras também são ditas amizade, e que é dela que derivam seus nomes (ἀπὸ ταύτης τοῦνομα ἔχουσι)²².

(20) Aspásio in *Eth. Nic.*, 160, 31 Heylbut. Ocupei-me desse comentário a propósito do problema das formas de amizade em E. Berti, "Amicizia e 'focal meaning'" in R. W. Sharples (ed.), *Aspasius: the earliest extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, W. de Gruyter, no prelo.

(21) Aspásio in *Eth. Nic.*, 161, 13-15 Heylbut. Visto que nos manuscritos não há nenhuma conjunção entre ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ e πρὸς τὸ αὐτό, poder-se-ia traduzir também deste modo: "quando as coisas ditas em muitos sentidos a partir da mesma estão em relação com a mesma", mas o sentido geral não muda.

(22) *Ibid.*, 161, 15-16.

Aspásio, então, como se viu, identifica homonímia relativa, tanto no sentido de derivação ἀφ' ἐνός quanto no de relação πρὸς ἕν, com semelhança, ou seja, identifica a doutrina da *Ética Eudêmia* e a da *Magna Moralia* com a doutrina da *Ética Nicomaquéia*, como se se tratasse da mesma coisa, e como se essa identificação não apresentasse nenhum problema. Ademais, Aspásio não hesita, diferentemente de Aristóteles, em falar de homonímia a propósito de diferentes formas de amizade, não distinguindo homonímia total, ou por acaso, da homonímia relativa, mesmo se é evidente que, ao falar de homonímia entre as formas de amizade, pretenda falar em homonímia relativa. O que surpreende mais é a maneira tão natural pela qual considera a semelhança como uma forma de homonímia relativa. E mais, serve-se das indicações tiradas da *Ética Eudêmia* para explicar a *Ética Nicomaquéia*, evidentemente porque considera Eudemo um discípulo ortodoxo de Aristóteles.

Isso é confirmado pela seqüência do comentário, onde Aspásio, após ter considerado a definição que Aristóteles dá da amizade como a benevolência recíproca e declarada, discute se essa definição é única para todas as formas de amizade, porque nesse caso – observa ele – elas não seriam mais homônimas, como Aristóteles o sustenta. A solução que Aspásio propõe consiste em dizer que algumas das coisas que são ditas em muitos sentidos podem “admitir uma única palavra (ἕνα λαβεῖν λόγον)”, a qual, no entanto, não é uma “definição rigorosa” (ἀκριβὴς ὀρισμός), mas antes uma “descrição aproximativa” (ὑπογραφή). É o caso – prossegue Aspásio – das coisas que são ditas ἀφ' ἐνός, por exemplo, o livro médico e o instrumento médico, que são ditos tais a partir do primeiro médico, que é o homem médico, ou seja, o médico. Por conseqüência, todos adotam “de uma maneira aproximativa” (τύπῳ) a mesma palavra, isto é, “médico”²³.

Essa doutrina parece ser o resultado de uma combinação entre as indicações da *Ética Eudêmia*, segundo as quais a homonímia relativa consiste na presença de uma referência à noção da primeira na definição das outras homonímias, com as indicações da *Ética Nicomaquéia*, segundo as quais a primeira forma de amizade,

enquanto modelo das demais, satisfaria de uma maneira mais rigorosa as qualidades requeridas pela definição, enquanto as outras, na medida em que são cópias, satisfazem essas qualidades de um modo aproximativo. Essa maneira de conceber a relação entre o modelo e as cópias nos remete imediatamente ao contexto do platonismo. É para essa filosofia, com efeito, que pertence originariamente a concepção da relação entre as coisas como semelhança; o que põe o problema da influência, sobre Aspásio, do platonismo, especialmente do platonismo de seus contemporâneos.

Aliás, mesmo antes, Aspásio parece ter posto numa direção imitacionista, portanto platonizante, o pensamento de Aristóteles. Isto é, onde ele afirma que *"cada ser foi disposto por sua natureza a se tornar semelhante, tanto quanto possível, à causa primeira e mais perfeita (εἰς τὴν τελειοτάτου καὶ πρώτου αἰτίου ἢ δυνατὸν ἑξομοίωσιν)"*²⁴, revelando, assim, ter sido claramente influenciado pelo platonismo²⁵. É verdade, com efeito, que Aristóteles fala freqüentemente de uma tendência dos seres vivos para participar do divino, ou mesmo para imitá-lo, através da reprodução²⁶; no entanto, por "divino" entende simplesmente o eterno, por exemplo, o céu, não "a causa primeira e mais perfeita", isto é, o Primeiro Motor Imóvel.

5. Conclusão

Em todo caso, sobra uma oscilação entre os dois tratados de ética de Aristóteles, a propósito da interpretação da relação entre as três formas de amizade. Ou seja, o fato de, na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles interpretá-la como uma relação de semelhança, sem nunca mencionar a relação πρὸς ἑν, enquanto na *Ética Eudêmia*

(24) *Ibid.*, 4, 4-10.

(25) P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C.*, Torino, Paravia, 1974, mostra por outros exemplos que Aspásio foi influenciado pelo médio-platônico Plutarco.

(26) Ver Aristóteles, *De Anima*, II, 4, 415a 26-b 2; *Da Geração dos Animais*, II, 1, 731b 31-732a 1.

ele a interpreta como um caso desta última, sem nunca mencionar a semelhança. Se se admite, como me parece justo fazê-lo, que a relação $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\upsilon$ é uma noção original, introduzida por Aristóteles e ausente em Platão, enquanto a semelhança é uma noção platônica, a mencionada oscilação pode ser explicada de três modos.

Uma primeira explicação pode ser fundada na hipótese de uma evolução do pensamento de Aristóteles, ou seja, poderia consistir em admitir que Aristóteles mudou de idéia. Se há razão para pensar que a *Ética Eudêmia* é mais antiga que a *Ética Nicomaquéia*, como a maior parte dos intérpretes estão inclinados atualmente a pensar, deve-se supor que Aristóteles afasta-se de Platão quando, num primeiro momento, insiste em ilustrar, de um ponto de vista lógico e por uma linguagem muito técnica, a nova teoria introduzida por ele, ou seja, a teoria da homonímia relativa. E que, em seguida, Aristóteles, ao contrário, se aproximaria de Platão quando, ao analisar a distinção entre as três formas de amizade, isto é, um tema por excelência ético, percebe, talvez, que não era a ocasião mais indicada para introduzir uma teoria importante do ponto de vista lógico e ontológico. Se, ao contrário, se sustenta, como ocorre em alguns casos²⁷, que a *Ética Nicomaquéia* é mais antiga que a *Ética Eudêmia*, então estamos na presença da habitual evolução do platonismo ao anti-platonismo, do tipo admitido, por exemplo, por Jaeger.

Uma segunda explicação, a propósito da distinção entre as três formas de amizade, fundada também sobre a proximidade entre a *Ética Eudêmia* e a *Magna Moralia* (porque em ambas a relação $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\upsilon$ ou $\alpha\phi' \epsilon\nu\omicron\varsigma$ se impõe) em relação à *Ética Nicomaquéia*, poderia ser que apenas esta última fosse obra de Aristóteles, enquanto as duas primeiras seriam obras de sua escola. É característica da escola, com efeito, a tendência para aplicar as teorias específicas do mestre a todas as coisas, mesmo onde o mestre não a aplicaria. No entanto, a maior parte dos intérpretes, segundo os quais a *Ética Eudêmia* é seguramente autêntica, recusa essa explicação.

Uma terceira explicação poderia ser a de que Aristóteles tenha explicado de maneiras diferentes, mas não incompatíveis entre si, a distinção entre as formas

de amizade, como lhe ocorre freqüentemente fazer a respeito de diferentes temas. Isso supõe que a homonímia relativa poderia ser interpretada também como uma relação de semelhança, o que, naturalmente, é bem possível. Se isso fosse verdade, a tradição estaria plenamente justificada quando, remontando ao neoplatonismo e desenvolvida sobretudo pela escolástica medieval, tanto árabe quanto latina, assevera que a homonímia relativa é uma forma de analogia, isto é, “analogia de atribuição” e, juntamente com a analogia de “proporcionalidade”, constitui uma das duas formas de analogia existente entre Deus e as realidades derivadas dele, ou criadas por ele. Nesse tradição, com efeito, a analogia é interpretada essencialmente como uma forma de semelhança, por meio de uma reconciliação entre Aristóteles e Platão. Contudo, devo confessar, que nenhuma dessas três explicações me parecem completamente convincentes e, por conseqüência, será preciso procurar outra.

Tradução de: *Marisa Lopes*

Revisão da Tradução: *Marco Zingano*

RESUMO

Tanto a Ética a Nicômaco quanto Ética a Eudemo discutem detalhadamente a amizade e ambas reconhecem três tipos de amizade, o que faz surgir em ambas o problema de explicar como esses diferentes tipos de amizade estão relacionados uns com os outros. Figurando como uma das principais diferenças entre os dois tratados éticos aristotélicos, a Ética a Eudemo responde a questão introduzindo a análise pros hen, enquanto a Ética a Nicômaco explica sua conexão através da noção de semelhança. Tais respostas diferentes, então, incitam uma nova questão – a de determinar o significado preciso dessa mudança: ela deve ser vista como uma renovação do platonismo, ou como um signo da inautenticidade da Ética a Eudemo, ou antes como a indicação da rota que o neoplatonismo tomou, assimilando a análise focal à noção de semelhança?

ABSTRACT

Both the Nicomachean and the Eudemian Ethics discuss friendship in detail and both recognize three kinds of friendship, which brings about in both of them the problem of explaining how these different kinds of friendship are related one another. As one of the major differences between the two Aristotelian ethical treatises, the Eudemian Ethics answers the question by introducing the analysis of pros hen, while the Nicomachean Ethics explains their being connected through the the notion of likeness. Such different answers, then, bring forth a new question – that of determining the precise meaning of this change: should it be viewed as a renewal of platonism, or as a sign of the inauthenticity of the Eudemian Ethics, or rather as one pointing to the route which neoplatonism took, assimilating the focal analysis into the notion of likeness?