

# REFERÊNCIA E SEMELHANÇA: *As Amizades de Aristóteles*

*René Lefebvre*

UNIVERSIDADE DE ROUEN

Propomo-nos considerar, de um ponto de vista formal, a relação entre os tipos principais de amizade que Aristóteles distingue, especialmente a diferença entre as perspectivas adotadas respectivamente na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco*, sabendo que os instrumentos usados pelo Estagirita, no âmbito de uma discussão de caráter ético, pros hen legesthai e homoiotes, têm um peso lógico e metafísico. A intuição que nos guia é esta: as duas perspectivas são conciliáveis, complementares e, todavia, inassimiláveis, de modo que a interpretação deve saber guardar-se de dois escolhos, a identificação pura e simples, escolar ou neoplatônica, mas também o excesso na distinção. Relendo os textos desde essa intuição, a fim de testá-la, esperamos, paralelamente, identificar alguns dos riscos que espreitam a legítima desplatonização de Aristóteles.

## 1. O Pano de Fundo das Discussões sobre a Amizade

“Foi dito que existem vários modos de amizade (πλείονες τρόποι φιλίας) e seu número, i.e. três, e que há uma diferença entre ser amado e ser amado de volta, e entre os amigos que têm uma relação de igualdade e os que têm uma relação de superioridade. Mas como a palavra é dita em um sentido mais universal (ἐπεὶ δὲ τὸ φίλον λέγεται καὶ καθόλου μᾶλλον), como foi dito no início, entre os que fazem intervir considerações exteriores ao assunto (para alguns, é com efeito o semelhante (τὸ ὁμοιον), para outros, o contrário (τὸ ἐναντίον), é preciso também que nos pronunciemos sobre as relações desses últimos com as amizades de que já falamos” (EE, VII, 5. 1239 b 2-10).<sup>1</sup>

---

(1) As traduções citadas, no texto original deste artigo, são em princípio (como nota o autor) as de V.

Podemos adotar, como ponto de partida, as primeiras linhas desse capítulo, o quinto, do livro VII da EE, consagrado à amizade. Não se trata aí das primeiras palavras de Aristóteles sobre o assunto, ainda que a EE seja anterior à EN, mas vários pontos essenciais da doutrina aristotélica da amizade encontram-se concentradas nessas poucas linhas.

Antes de mais nada, Aristóteles faz aqui eco de concepções que ele julga “exteriores ao assunto”, das quais ele pretende desvencilhar-se levando-as toda-via em consideração. Isso deve evocar-nos coisas bem precisas, e antes de mais nada o propósito de Platão no *Lísias*, 213e – 214b:

“Precisamos antes, a meu ver, dar ao nosso exame uma direção na qual já fizemos um desvio, e consultar os poetas, pois no caminho da sabedoria, esses são para nós como que pais e guias! Ora, não é nem um pouco uma revelação sem valor o que dizem sobre o que precisamente é o amigo; ao contrário, segundo entendem, é a divindade em pessoa que faz com que os amigos sejam amigos, levando-os um de encontro ao outro. E eis mais ou menos como, salvo erro, exprimem essa idéia: “Sempre, em verdade, é para o semelhante que a Divindade leva o semelhante” (ἀλλεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον)<sup>2</sup>, e ela estabelece entre eles uma intimidade (ποιεῖ γνῶριμον). Já não caíste neste aforismo? – Claro que sim! Responde. – Mas deves ter caído também sobre esses escritos de doutíssimas personagens, que se expressam do mesmo modo sobre isso, dizendo que o que é semelhante é necessariamente sempre amigo do que lhe é semelhante? Ora, esses aí são os que dissertaram e escreveram sobre a natureza e o universo”. (213 e – 214b [tr. da] tr. de L. Robin ligeiramente modificada)

O trecho leva em conta uma dupla fonte para a doutrina segundo a qual o semelhante é amigo do semelhante: de um lado, Homero e os poetas, que já

---

Décarie para E.E. e de J. Tricot para E.N., raramente modificadas. As traduções em português são traduções das traduções francesas (N.T.).

(2) *Odisséia*, XVII, 218, o início da passagem é: “Eis aí um miserável a guiar outro miserável, pois ...” (trata-se do porquero Eumeu guiando Ulisses, disfarçado de mendigo).

explicam a amizade humana como um efeito da similitude, e dão uma origem divina ao que ao que é praticamente apresentado como uma lei, seja em sentido próprio, seja pelo modo de falar, de outro lado, o discurso geral de certos filósofos, que tratam da φύσις e do κόσμος. Pelo menos no que concerne à segunda fonte, Sócrates já no *Lísias*, 214d julga o discurso cosmológico "enigmático", e de fato é possível interpretar o *Lísias* como um esforço de emancipação em face de teorias arcaicas de inspiração física.

Aristóteles, por sua vez, cita provérbios do tipo "o semelhante segue em direção ao semelhante", evoca a teoria oposta e apresenta as concepções físicas como "mais relevantes" (EN, VIII, 2,1155b 2). Mas, ao mesmo tempo, ele prolonga a tentativa platônica para romper com o "fiscalismo" dos fisiólogos precursores de Sócrates: "Deixemos de lado os problemas de ordem física (que não têm nada a ver com a presente investigação): examinemos apenas os problemas propriamente humanos e que concernem aos costumes e às paixões" (1155b 9).

Assim a doutrina aristotélica da amizade leva a marca de uma vontade mais propriamente antropológica e ética de pensar a amizade contra a abordagem mal enquadrada e fora de propósito da fisiologia pré-socrática. Não é impossível que Aristóteles, quando pretende pensar a estruturação do campo amical, se oponha no plano formal ao pensamento acadêmico, mas, substancialmente, o adversário é pré-platônico. Mais exatamente, a boa forma que importa reconhecer para este campo é incompatível com a substância das doutrinas pré-socráticas.

No trecho, vemos que o discurso de que Aristóteles pretende desvencilhar-se é um discurso essencialmente etiológico, que explica a amizade como um efeito da semelhança, ou alternativamente, da dessemelhança e da oposição. Seria fácil mostrar que uma etiologia deste gênero permanece viva em Aristóteles, e nas páginas que seguem, não poderemos deixar de ressaltar alguns signos, mesmo se definitivamente, Aristóteles tende talvez, na sua explicação da amizade, a substituir a semelhança pela identidade. Mas se a semelhança vai nos ocupar, isso não se deve ao papel que ela desempenha como relação entre os amigos, mas como relação entre amigos, o que é uma coisa totalmente outra.

Em relação à crítica da etiologia tradicional, referimo-nos antes de mais nada à EE, VII, 1, 1235a 4, que introduz entre as “aporias” sobre a amizade a fórmula “o semelhante é amigo do semelhante”, julgando que ela considera a amizade “do exterior”, e ainda dando-lhe “extensão demais”. Aristóteles nota igualmente (1235 a 30) que as duas opiniões são “demasiado genéricas” e “muito distantes uma da outra”. A generalidade grande demais e a exterioridade resultam, sobretudo, da ausência de ponto de vista propriamente antropológico, mas têm igualmente como efeito uma percepção ruim da diversidade interna. A acusação de distanciamento excessivo das explicações pela semelhança ou contrariedade indica a ausência de um ponto de vista suficientemente sensato do pensamento pré-socrático sobre a amizade humana, e com respeito a isso uma incapacidade de alcançar dessa vez a coerência ou os funcionamentos do fato amical. É por isso que não diremos, com Gauthier e Jolif<sup>3</sup> que “Aristóteles [...] está obcecado pelo problema da causa da amizade: similitude ou contrariedade?”. É verdade, todavia, que a problemática conserva uma atualidade, tanto mais que Aristóteles valoriza a amizade segundo a virtude, na qual a semelhança desempenha um papel eminente.

Ainda uma outra coisa que nos ensinam as primeiras linhas de EE, VII, 5, é que, para os partidários da explicação da amizade pela semelhança ou contrariedade, a amizade também é dita de modo mais universal (λέγεται καθόλου μᾶλλον). Assim, Aristóteles não julga impertinente fazer intervir a semelhança ou a contrariedade na explicação da amizade, ele julga que o fato amical tem diversidade demais para que um mesmo princípio explicativo possa querer dar conta de todas as modalidades de sua manifestação. Pretender que os precursores falam mais universalmente da amizade, quando existe uma pluralidade de tropos amicais, isto pode sugerir que a amizade não é uma espécie, nem mesmo um gênero.

Não ser uma espécie é evidente: Aristóteles chega a enumerar vários εἶδη. Aqui, ele diz “vários modos”, precisamente três, nos quais reconhecemos as

amizades respectivamente definidas pela virtude, a utilidade e o prazer. A seqüência do capítulo mostra claramente que essa diversidade invalida qualquer tentativa de explicação por um princípio único, especialmente as explicações pela semelhança e pelo contrário. Por exemplo, supondo que a semelhança constitui um princípio válido de explicação dos dois primeiros modos amicais, ela não poderia explicar o terceiro modo, pois “o semelhante é inútil a si mesmo” (1239b 24). Mas se não é para falar universalmente da amizade, ainda que dela haja “espécies”, pode-se pensar que a amizade não é nem mesmo um gênero.

A bem da verdade, Aristóteles vai além de recusar as etiologias unitárias; nesse capítulo ele minimiza igualmente o valor da semelhança, ou da contrariedade, como princípios explicativos, mesmo tratando-se dos modos respectivos amicais aos quais cada uma parece legitimamente associada, na medida em que, por trás de uma semelhança parcialmente convertida em epifenômeno, ele admite como princípios realmente ativos a virtude ou o prazer, enquanto por trás da contrariedade é a utilidade que ele julga operante. Com certo resguardo, a doutrina das três espécies substitui a alternativa etiológica dos pré-socráticos: semelhança e contrariedade. Mas, de um lado, a redução que esse capítulo opera não é suficiente para tolher da semelhança como tal, ou da contrariedade como tal, toda espécie de eficácia, e ainda aí seria possível mostrar que a semelhança não é pura e simplesmente diluível no virtuoso e no agradável. Por outro lado, para o nosso propósito, o ponto importante não é que a semelhança, ou a contrariedade expliquem mal o que explicam, mas que elas abusam quando alardeiam a pretensão de explicar ao mesmo tempo todos os “modos” da amizade.

Antes de deixar esse começo de EE, VII, 5, observemos brevemente que a pluralidade amical não se reduz à soma dos três modos. Pode-se tentar sistematizar a relação entre esses três modos, e eles formam incontestavelmente o núcleo da tipologia aristotélica, mas a amizade que, por exemplo, está ou não associada à igualdade, oferece bem mais diferenças do que as que menciona a classificação fundada na distinção entre virtude, prazer e utilidade. No começo de VII, 4, Aristóteles parece tornar o par igualdade / superioridade um instrumento de subdivisão das três espécies. Em VII, 9, 1241b 15, ele afirma que “as espécies de

amizade são tão numerosas quanto as da justiça e da associação”, segundo uma sutil gradação. A heterogeneidade da amizade se manifesta bem nitidamente nas linhas da *Retórica*, II, 4, em que Aristóteles distingue ainda entre *ἑταιρεία*, *οἰκειότης*, *συγγένεια* etc.

## 2. A *Ética a Eudemo* e o *Pros Hen Legesthai*

Enfoquemos pois, agora, essa questão das relações entre os “modos” ou “espécies” da amizade na *Ética a Eudemo* e, portanto, do tipo de unidade apresentada pela *philia*. Ela é abordada por Aristóteles em EE, VII, 2<sup>4</sup>.

Aristóteles faz algumas observações de cunho metodológico sobre a relação com as opiniões anteriores, depois enceta (1235b 18) uma discussão sobre o agradável (*ἡδύ*), o bom (*ἀγαθόν*) e suas relações, a evocação do bom permitindo ao mesmo tempo a existência de coisas absolutamente boas, e a multiplicidade dos bens (*πλεοναχῶς*: 1236 a 7). O vantajoso e o útil (*ὠφέλιμον*, *χρήσιμον*: a 8) introduzem-se igualmente na discussão. Finalmente, Aristóteles pode chegar a uma primeira formulação da distinção entre as três espécies de amizade<sup>5</sup>. Ao mesmo tempo em que enuncia esta distinção, ele aborda a questão da relação entre as “espécies”, fechando a porta às soluções extremas:

---

(4) O problema é estudado por Julie K. Ward, “Focal reference in Aristotle’s account of *φιλία*: *Eudemian Ethics VII 2*”, *Apeiron*, vol 28, n° 3, 1995. Ele é freqüentemente negligenciado. Assim, em Suzanne Stern-Gillet, *Aristotle’s philosophy of friendship*, Albany, 1995, em que a discordância entre as duas *Éticas* nem é assinalada; sendo o livro consagrado às relações entre amizade por excelência e amizade política, o primeiro tipo de amizade é objeto de um exame atento, e quase não se entra na questão da amizade fundada no prazer. A questão também não retém David Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge, 1997, nem mesmo Michael Pakaluk, *Aristotle: Nichomachean Ethics*, Books VIII and IX, Oxford, 1998.

(5) Um pouco mais longe, lemos de modo mais nítido: “No entanto há várias espécies (*eide*) de amizades: isto já estava mencionado acima posto que definimos três maneiras de afirmar a palavra amizade: a primeira se define pela virtude (*δι’ ἄρετήν*), a segunda pela utilidade (*διὰ τὸ χρήσιμον*), uma terceira pelo prazer (*διὰ τὸ ἡδύ*)” (29-32).

“É preciso que haja três espécies (εἶδη) de amizade e que elas não sejam todas ditas em um único sentido (καθ’ ἓν), nem como espécies de um único gênero (ὡς εἶδη ἐνὸς γένους), nem de um modo completamente equívoco (πάμπαν ὁμωνύμος)” (1236 a 15).

Os extremos recusados são os seguintes: amizade é um termo totalmente equívoco; amizade é um termo totalmente unívoco, ou ainda um gênero. Como é freqüente em Aristóteles, estamos diante de uma unificação cuja natureza exata está por ser precisada, mas que se situa aquém das formas fortes de unificação, se abstendo, contudo, da pura e simples dispersão.

Há três observações a fazer sobre o que Aristóteles diz aqui.

Primeira observação: Aristóteles toma uma decisão senão excessiva, ao menos radical, julgando a amizade não ser um gênero. Os gêneros aristotélicos, todavia, podem suportar uma grande diversidade interna. É de se perguntar até que ponto se trata de uma decisão sustentável. Ela parece implicar em todo caso que nem se possa definir a amizade em geral.

Segunda observação: Aristóteles aposta aqui ainda mais alto posto que escolheu falar ele mesmo de “espécies” ou “formas” da amizade. Seria de esperar que ele estivesse dividindo um gênero “amizade” nestas coisas que ele chama de *eidé*. Mas precisamente, no dizer de Aristóteles, as amizades são “espécies”, mas não do gênero amizade.

Donde a terceira observação, em forma de questão: se as amizades são espécies, mas não do gênero amizade, de quê então elas são espécies? Da relação global ou genérica que os homens entretêm com o bem ou a virtude, o útil, o agradável? Uma tal solução não se encontra proposta por Aristóteles em lugar nenhum. Ela esbarraria, além do mais, no fato de que bem, útil e agradável entretêm relações complexas uns com os outros (Aristóteles não diz, por exemplo, em 1238 a 30, que “a amizade primeira (ἡ πρώτη φιλία), a que permite nomear as outras (δι’ ἣν αἱ ἄλλαι λέγονται), está fundada na virtude e aparece graças ao prazer da virtude?”), ou ainda no fato de que o bem é ele mesmo um equívoco (πολλαχῶς λέγεται), tal como Aristóteles indica em EE, 1, 8, 1217b 25 ss.

Aristóteles não nos diz, portanto, de quê as três amizades identificadas poderiam ser espécies. Em compensação, ele se pronuncia sobre o tipo de unidade que o seu conjunto apresenta. Há uma amizade “primeira”, as outras são amizades em virtude da relação que entretêm com essa amizade primeira para a qual se voltam, e o *logos* de cada uma deve conter o *logos* da amizade primeira, mas evidentemente não do jeito como o *logos* da espécie, por exemplo “homem”, contém o do gênero, por exemplo “animal”:

“Com efeito, elas são ditas em relação a uma única entre elas que é a primeira (πρὸς μίαν γὰρ τινα λέγονται καὶ πρώτην), assim como no caso do medicinal; e chamamos “medicinal” ou uma alma ou um corpo ou um instrumento ou um ato mas, falando em sentido próprio, o que é primeiro (κυρίως τὸ πρῶτον). É primeiro aquilo cuja definição (λόγος) se encontra em todos: por exemplo, o instrumento médico é aquele que o médico usa, mas a definição de instrumento não se encontra na do médico” (1236 a 17-22).

Talvez um bom aristotélico chegará a produzir uma definição correta da amizade fundada na virtude – se ainda é que *logos* signifique precisamente “definição”. Conseguirá talvez elaborar do mesmo modo uma definição das outras formas de amizade, contendo a definição precedente. O fato é que ele não será capaz de citar um Aristóteles que tivesse ele mesmo efetuado essa tarefa<sup>6</sup>. No entanto,

---

(6) W.W.Fortenbaugh considera, justificadamente, que o autor de EE “não mostra como a definição da amizade completa ou primeira se encontra na definição dos outros tipos de amizade” (“Aristotle’s analysis of friendship: function and analogy, resemblance, and focal meaning”, *Phronesis*, 20, 1975, p 57). Ele conclui que esse autor fracassou ante a dificuldade de pôr em obra sua própria concepção teórica, e que o silêncio de EN quanto ao *pros hen* confirma a inapropriação dessa ferramenta para a investigação do campo amical. Propomos considerar que a ferramenta *pros hen* é introduzida em EE com uma ambição teórica restrita e principalmente negativa. Retornaremos mais adiante sobre a questão de saber se essa ferramenta pode ser operante. Insistimos, em todo caso, sobre o fato de que não se trata ainda para Aristóteles de ver como o campo global se estrutura. É quando ele vai enfrentar a consideração dessa estruturação que Aristóteles vai ganhar a experiência da insuficiência dessa ferramenta – o que não significa necessariamente sua inapropriação total.

essa tarefa é das mais interessantes: o que há da amizade fundada na virtude que se encontre nas duas outras formas de amizade, e seja capaz de torná-las autênticas amizades, mesmo se não são a primeira? E antes de mais nada, há essa questão: em razão de que aspectos a amizade fundada na virtude tem direitos que a autorizem a ser tomada como verdadeiramente primeira?

Em todo caso, Aristóteles parece sustentar a negação do caráter genérico ou universal da amizade. Ser universal constitui uma das formas de ser primeiro, mas nem todo primeiro é universal. Crer que o primeiro é forçosamente universal, seria tomar a definição de amizade primeira e só admitir como amizades as relações que aceitam essa definição. Como certas espécies de amizade não aceitam uma tal definição, isto estaria então excluindo indevidamente do âmbito da amizade relações que são autenticamente amicais.

“Procuramos, pois, o sentido primeiro (τὸ πρῶτον) em toda parte, mas como o universal (τὸ καθόλου) é primeiro, acreditamos que o primeiro é universal: é um erro. Conseqüentemente, no que concerne à amizade, não é possível dar conta de todos os fatos reconhecidos (τὰ φαινόμενα), pois quando uma definição única (ἑνὸς λόγου) não convém, pensamos que outras amizades não existem; no entanto existem, mas não do mesmo modo (ὄχι ὁμοίως), e quando a amizade primeira não convém (pois acreditamos que deva ser universal na hipótese em que é primeira) dizemos que as outras não são amizade em nada” (1236 a 22-29).

Duas observações cabem aí.

A primeira: obtemos aqui uma confirmação do fato de que, assim como na polêmica com os pré-socráticos, Aristóteles está, antes de mais nada, preocupado em dar razão à diversidade do fato amical, no momento mesmo em que produz considerações sobre a unidade da amizade. Aqui como outras vezes, a posição de Aristóteles é fundamentalmente anti-reducionista, se apresenta como entrave à simplificação.

Segunda observação: o parágrafo não é ele mesmo desprovido de toda ambigüidade. O sentido principal é este: nem todo primeiro é universal. Mas de que

primeiro e de que universal se trata? Se Aristóteles pretende provar que a amizade não é um gênero, ele deve mostrar que nenhuma definição de alcance genérico é válida para todas as supostas espécies, e que, portanto, não há nada de universal na amizade. Mas de outro lado, ele descreve aqui a consequência à qual é conduzido aquele que, partindo da definição da amizade primeira (a amizade fundada na virtude), deveria admitir que ela não se aplica aos outros tipos de amizade, e assim seria tentado sem razão a excluí-los do campo amical. Aristóteles critica, portanto, indubitavelmente, a confusão entre o primeiro e o universal, a interpretação genérica do primeiro. Mas quando soubermos que a amizade fundada na virtude não é o gênero amical, não teremos aprendido com isso que não há nenhum gênero capaz de abarcar diversas espécies de amizade.

No fundo, Aristóteles não demonstra que a amizade não é um gênero. Ele não disse tampouco sobre o quê repousam o primado da amizade fundada na virtude e a referencialidade das outras *eidè*; em 1236b 2, que a *πρώτη φιλία* seja a dos homens bons é algo já totalmente asserido, Aristóteles limitando-se a apresentar propriedades; esta amizade é "recíproca", ou ainda (b 19) é "estável". Aristóteles assegura simplesmente que não é preciso querer uma unidade forte demais, mas que é preciso conservar um sentido suficiente da diversidade amical, sem com isso privá-la de qualquer unidade.

A insistência sobre a diversidade e a efetividade é o ponto essencial. É partindo daí que é preciso apreciar a introdução feita por Aristóteles do *pros hen* na doutrina da amizade desenvolvida na EE. O *pros hen* serve para unificar, na medida em que a efetividade requer uma unificação. No início, há uma negação, aceita um pouco rápido demais: a amizade não é um gênero. De um lado, a unificação operada pelos antigos, poetas e filósofos, é simplista. De outro lado, há essa diversidade axiológica do bom, do prazeroso e do útil, que pluraliza a amizade. Admitamos, pois, ainda que seja preciso demonstrá-lo, que a amizade não é um gênero. Aristóteles diz apenas que, se aplicamos à amizade um esquema unificador forte, instituindo, por exemplo, como norma de exclusão, uma forma de amizade em detrimento das outras, estaremos excluindo do domínio amical amizades que são autênticas amizades, o que

precisamente convém evitar. A noção de referência permite considerar um modo alternativo de unidade, graças ao qual ficam salvas tanto a semântica comum quanto a convicção filosófica de Aristóteles.

O espírito não é, pois, o de *Metafísica*, Γ, 2. Na *Metafísica*, Aristóteles está em busca de uma ciência do ente enquanto ente, cujo projeto é desafiado pela dispersão categorial. O projeto científico requer, portanto, uma identificação mínima da unidade, aí onde não faria sentido nenhuma unidade genérica. Em EE, não é disso que se trata. O estabelecimento de uma unidade é, quando muito, um objetivo. Em compensação, um esforço teórico é requerido para conter o excesso unificador. O propósito de Aristóteles é de integrar à representação da amizade a multiplicidade de suas facetas, sem deixar de diferenciar da amizade fundada na virtude os outros modos da amizade, acessíveis aos maus e até aos animais<sup>7</sup>. Dentro de limites, o *pros hen* cumpre aqui uma clara função de desmembramento.

“Ao que parece (δοκοῦσι) agora os que gostam uns dos outros por prazer tampouco são amigos, se repararmos com precisão (κατ’ ἀκρίβειαν): não se encontra aí a amizade em sentido primeiro (ἡ πρώτη), pois esta última é estável enquanto a primeira é instável. Contudo, ela é, de fato, uma amizade, como se disse, mas não é a amizade primeira (οὐκ ἐκείνη): ela é apenas uma derivação desta (ὡς ἐκείνης). Portanto, falar da amizade apenas no sentido primeiro (ἐκείνῳ), é forçar os fatos reconhecidos (τὰ φαινόμενα) e dizer necessariamente paradoxos; mas é impossível falar de todas as amizades segundo uma única definição (καθ’ ἓνα λόγον πάσας ἁδύνατον). Fica sendo, então, assim mesmo: a primeira amizade é de certo modo a única (ἔστι μὲν ὡς μόνη <ἡ> πρώτη φιλία), mas de outro modo, elas todas são (ἔστι δὲ ὡς πᾶσαι) não como homônimos ligados ao acaso (ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον) uns aos outros, nem tampouco como se pertencessem a uma única espécie (καθ’ ἓν εἶδος), mas antes, como tendo uma relação a uma espécie única (μᾶλλον πρὸς ἓν)” (1236 b 17-26).

(7) Cf. Enrico Berti, “Il concetto di amicizia in Aristotele”, em *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: “Todavia, na designação da amizade fundada no prazer ou da amizade fundada na utilidade, na *Ética a Eudemo*, ele insiste na legitimidade de também chamá-las de amizades [...]”.

É nessa perspectiva que convém apreciar as tentativas de relacionar EE, VII, e *Metaf.*, Γ, 2. Assim, segundo G.E.L.Owen, a quem devemos a tradução da expressão de πρὸς ἓν λεγόμενον por *focal meaning*, Aristóteles usa o conceito de *focal meaning* em EE com respeito à amizade, mas “sem ver que ele se aplica a expressões tão gerais quanto “ser” ou “bem” ”<sup>8</sup>. De fato, o *pros hen* não é introduzido na discussão sobre o bem em EE, I, 8, ao passo que intervém em EN, I, 4, 1096 b 27-28. Não é só isso. Quando Aristóteles aplica o *pros hen* aos transcendentais, ele prova que eles possuem uma unidade, a despeito da ausência de unidade genérica. Em EE, VII, 2, Aristóteles antes mostra que, para o que segundo o testemunho de todos não é um homônimo fortuito, não é absurdo negar a ausência de conteúdo específico ou genérico.

Apresentemos a semelhança. Ela interveio em considerações sobre a relação entre amigos, com reservas que a recusa aristotélica de unificar excessivamente a amizade precisamente explica, talvez também a vontade de se apoiar numa etiologia alternativa mais propriamente ética, sem, contudo, impedir que Aristóteles afirme, em VII, 12, 1245 a 18, por conta própria, que “a semelhança constitui a amizade”. Mas Aristóteles em parte alguma mencionou explicitamente uma “semelhança” entre si das três espécies identificadas da amizade, a semelhança intervindo, além do mais, nos começos de VII, 3, quando Aristóteles compara umas com as outras as amizades desiguais. Ao contrário, nós o vimos, um pouco mais acima, em 1236 a 27, afirmar que as amizades são οὐχ ὁμοίως. Podemos, quem sabe, encontrar pontos comuns às espécies distinguidas por Aristóteles, e a natureza da relação com o primeiro deve ser explicitada, todavia a relação mencionada explicitamente por EE é apenas a relação *pros hen*<sup>9</sup>. Paradoxalmente,

(8) G.E.L.Owen, “Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle”, publicação inicial em I.Düring, G.E.L.Owen eds., *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Göteborg, 1960, p 169. O ponto é contestado por E.Berti, “Multiplicité e unité du bien selon EE I 8”, P.Morau, D.Harfinger eds, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, 1971, p 176.

(9) Portanto, não seguiremos Gauthier e Jolif, *op. cit.*, II, 2, p 686, quando escrevem que “A *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1236 a 16-30 explicava-se mais claramente sobre o tipo de “semelhança” que liga entre si os diversos modos de amizade”; é igualmente excessivo pretender que EE, VII, 2 postula uma primeira amizade “donde deduz as outras espécies da amizade que estão subordinadas a ela”, e, ainda por cima, que estas são suas “imitações” (p 676).

trata-se então de ressaltar a distância que se abre entre duas espécies, sem deixá-las cair na dispersão. Podemos concluir, concernente à EE, que, se Aristóteles considera a relação *pros hen* sem mencionar explicitamente alguma semelhança entre as espécies, é que ele não está empenhado em um trabalho destinado a pensar a unidade do campo amical. Aristóteles fala de uma unidade focal de significação, e não de uma semelhança, porque se trata, sobretudo, sem excluir, de negar que a amizade constitui um gênero, invocando uma e somente uma definição. É por isso que talvez nem seja exato considerar, como W. Fortenbaugh, que “introduzindo a análise focal dos equívocos *pros hen*, à qual estão habituados os que estudam a *Metafísica*”, a *Ética a Eudemo* responda à pergunta: “Como se entrelaçam as formas de amizade?”<sup>10</sup>, pois essa pergunta não foi realmente feita.

### 3. A *Ética a Nicômaco*

Chegamos agora à *Ética a Nicômaco*. Precisamos nos perguntar se a doutrina é a mesma que na *Ética a Eudemo*, ou se ela difere. Não há o que hesitar: a doutrina é diferente. EE se preocupa pouco com uma unificação, e na medida em que Aristóteles unifica, ele o faz utilizando o instrumento do *pros hen*, enquanto que EN faz intervir a *homoiotes*. A distinção entre os dois conceitos foi algumas vezes negligenciada, mas hoje em dia está reconhecida. Todavia, convém medir em seguida a distância entre as duas doutrinas. Acaso são claramente diferentes e até mesmo incompatíveis? São ao contrário compatíveis e mesmo convergentes? É possível que o segundo termo da alternativa seja o bom, sem que fiquem, com isso, justificados o modo tradicional de compreender esse acordo e a platonização de Aristóteles que parece ser o seu corolário. Enfim, é o caso de precisar a natureza da doutrina desenvolvida em EN.

Em EN, o pano de fundo sobre o qual Aristóteles desenvolve suas próprias concepções continua a ser o da etiologia bipolar pré-socrática, notoriamente fisicista. À doxografia crítica de seus precursores, Aristóteles acrescenta sua

---

(10) W.W.Fortenbaugh, art. cit., p 51.

própria distinção entre três “espécies” de amizades, respectivamente ligadas a três φίλητά: o bom, o agradável e o útil. Aristóteles levantou explicitamente a questão de saber “se há somente uma espécie de amizade (ἐν εἶδος τῆς φιλίας) ou se há várias”, e designou como adversários “os que pensam que a amizade é de uma única espécie (ἐν) porque ela admite o mais e o menos (μᾶλλον καὶ ἥττον)” (VIII, 2, 1155 b 12)<sup>11</sup>. A elaboração de uma representação da forma alcançada pela reunião do conjunto não desmente a abordagem efetuada em EE, que menciona uma amizade em sentido primeiro. Aristóteles não menciona a relação *pros hen*, será preciso retornar a esse ponto, mas constrói, no entanto, mais rigorosamente, a afirmação da primazia da amizade fundada na virtude, relativamente pouco esclarecida em EE, mesmo se é possível compreender, ao ler o livro VII desta obra, que a consumação amical só se atinge com a amizade de mais alto nível: excluídos da capacidade de viver uma amizade desse tipo, mas não as outras, os maus estão destinados a ignorar estabilidade da relação amical, contentamento na relação consigo mesmo, etc.

Segundo EN, as amizades fundadas na utilidade e no prazer dirigem-se apenas aos acidentes da pessoa de que se gosta, ou só se dirigem a esta pessoa acidentalmente, tendo realmente em vista fontes de proveito e de agrado que não são indefectíveis, donde sua fragilidade. Elas são κατὰ συμβεβηκός (VIII, 3, 1156 a 17), e não se dirigem aos indivíduos considerados por si mesmos, καθ’ αὐτούς (VIII, 3, 1156 a 11). Temos aí um dos fundamentos da primazia da amizade virtuosa em relação às outras: se a amizade é uma relação entre pessoas, somente a amizade virtuosa pode estabelecer uma tal relação. Uma outra razão da primazia dessa amizade é mencionada no começo de VIII, 4: o fato de ser virtuoso de uma parte e de outra assegura a similitude necessária à reciprocidade da relação (enquanto que o mau, como já mostrava Platão, seguido por Aristóteles também em EE, incapaz de semelhança consigo mesmo é *a fortiori* incapaz de assemelhar-se ao outro). Aristóteles retorna várias vezes a esse ponto. A amizade que EE apresentava como primeira é qualificada de “perfeita” ou “acabada” (τελεία, VIII, 4, 1156 b 6): é preciso

compreender que as potencialidades inerentes à amizade em geral só conhecem sua plena atualização no âmbito dessa amizade. A amizade primeira está mesmo particularmente em condições de assegurar o prazer e até a utilidade para a qual estão principalmente voltadas as formas inferiores da amizade.

Essa noção de acabamento pode fazer o elo entre a prioridade, tão somente apresentada em EE, reafirmada em EN, mas sem menção do *focal meaning*, e a semelhança da qual Aristóteles vai doravante afirmar que liga as formas da amizade, ou mais exatamente as formas inferiores da amizade à amizade fundada na virtude. Se o que está acabado constitui um *telos* para o que não está, e se o que está inacabado ou incompleto interrompeu prematuramente o movimento que o levava em direção a esse *telos*, o que está acabado deve conter o que já há de bom no que não está acabado, donde a semelhança.

Como observa Aristóteles em EN, VII, 5, 1157 a 1, ἡ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ ὁμοίωμα ταύτης ἔχει: “a amizade fundada no agradável tem semelhança <com a amizade perfeita>”; o mesmo acontece com a amizade fundada na utilidade, pois “os homens de bem são úteis uns aos outros”. Na medida em que é realmente a amizade perfeita que se encontra evocada algumas linhas acima, seria difícil negar que há nisso afirmação por Aristóteles da semelhança do imperfeito ao perfeito.

Enquanto a *Ética a Eudemo* ainda está completamente ocupada em arrumar um abrigo à diversidade do fato amical<sup>12</sup>, a *Ética a Nicômaco* põe fortemente o acento sobre a primazia da amizade virtuosa, reservando-a aos melhores:

“Assim, pois, a amizade fundada no prazer ou na utilidade pode existir entre dois homens viciosos, ou entre um homem vicioso e um homem de bem, ou enfim entre um homem nem bom nem mau e qualquer outro; mas é claro que apenas os homens virtuosos podem ser amigos pelo que são em si mesmos (δι' αὐτοῦς): os maus, com efeito, não se alegram um com o outro se não houver algum interesse em jogo” (VIII, 5, 1157 a 16-19).

---

(12) Gauthier e Jolif, *op. cit.*, p 668, apresentam esta tarefa como nicomaquéia; se realmente há anterioridade de EE sobre EN, a tarefa nos parece antes eudemiana.

EN não abandona de modo algum a afirmação eudemiana da primazia da amizade fundada na virtude. Ao contrário, propusemos considerar que a afirmação dessa primazia é relativamente surda em EE, o essencial consistindo na negação de uma unidade genérica ou definicional da *philia*. Em EN, a afirmação dessa primazia é mais nítida, ao passo que EN introduz também o motivo da semelhança entre amizades inferiores e amizade superior. Sobre a questão da relação entre as amizades, eis a formulação principal:

“Mas dado que os homens também chamam de amigos (ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους) tanto os que só procuram sua utilidade, como acontece com as cidades (pois admite-se em geral que as alianças entre cidades se formam em vista do interesse), quanto aqueles cuja afeição recíproca repousa no prazer, como é o caso entre as crianças : nessas condições, talvez também nós devêssemos designar com o nome de amigos (ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμῶς φίλους) aqueles que entretêm relações deste gênero e dizer que existem várias formas de amizade (εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω), entre as quais uma, tomada em sentido primeiro e fundamental (πρώτως μὲν καὶ κυρίως), é a amizade das pessoas virtuosas enquanto virtuosas, enquanto as duas outras são amizades apenas (δέ) por semelhança (καθ' ὁμοιότητα): com efeito, nestes últimos casos, só se é amigo do ponto de vista de algum bem ou de alguma semelhança (ἢ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὁμοίον τι), posto que mesmo o prazer é um bem para aqueles que amam o prazer”(VIII, 5, 1157 a 25-33).

Esta passagem exige algumas observações prévias : a) Aristóteles manifesta novamente o respeito que se deve ter pelos usos lingüísticos (οἱ ἄνθρωποι λέγουσι), mas é claro que, sem deixar de fazer jus a essas observações, ele pretende propor aqui uma solução filosófica à questão da relação entre as amizades, que são todas elas amizades, enquanto que uma entre elas é primeira. b) A solução é introduzida sem excesso de segurança; ἴσως λέγειν δεῖ: “talvez se deva dizer”<sup>13</sup>. c) A afirmação de uma semelhança não contradiz a afirmação de uma primazia da amizade virtuosa, ao contrário: a amizade virtuosa é dita amizade não apenas πρώτως, mas até mesmo κυρίως.

Dito isso, o ponto que deve agora reter nossa atenção é a afirmação mesma da semelhança das amizades de menor valor com a amizade por excelência : elas são amizades καθ' ὁμοιότητα. Antes de considerar isso de mais perto, citemos ainda as duas outras passagens teóricas principais:

"Sendo tais as diferentes espécies entre as quais se distribui a amizade, os homens perversos serão amigos por prazer ou por interesse, ficando neste aspecto semelhantes entre si (ταύτη ὅμοιοι ὄντες), enquanto os homens virtuosos serão amigos por que são em si mesmos (δι' αὐτούς), isto é na medida em que são bons. Estes últimos são assim amigos em sentido próprio (μὲν οὖν ὀπλῶς), enquanto que os precedentes só o são (δέ) por acidente e por semelhança com os verdadeiros amigos (κατὰ συμβεβηκός και τῷ ὁμοιωσθαι τούτοις)" (EN, VIII, 6, 1157 b 1-5).

"Dissemos que estas últimas formas da amizade [as formas voltadas para o prazeroso e o útil] são de ordem inferior (ἡττόν εἰσιν) e duram menos. Mas porque ao mesmo tempo se parecem e não se parecem com a mesma coisa (δι' ὁμοιότητα και ἄνομοιότητα ταύτοῦ), pode-se igualmente pensar (δοκοῦσι) que elas são amizades e que não o são (εἶναι τε και οὐκ εἶναι φιλία): por sua semelhança (καθ' ὁμοιότητα), com efeito, com a amizade fundada na virtude, elas parecem (φαίνονται) realmente 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, porque a amizade baseada na virtude é livre de calúnias e permanece estável (μόνιμον), enquanto as outras amizades mudam rapidamente e, além do mais, diferem da primeira em muitos outros pontos, essas amizades não parecem (οὐ φαίνονται) ser amizades, por sua dessemelhança com a amizade verdadeira (δι' ἄνομοιότητα ἐκείνης)" (VIII, 8, 1158 b 4-11).

#### 4. Primazia e semelhança

Saber se a relação que Aristóteles designa aqui com o nome de semelhança é uma relação simétrica é a primeira pergunta que faremos. VIII, 5, 1157 a 25-33 afirma a primazia de uma das três espécies de amizade, e a semelhança das duas outras (τὰς λοιπὰς). Não fica excluído explicitamente que a amizade primeira possa

ser dita, por sua vez, de modo semelhante às duas outras, mas o fato é que Aristóteles não precisa uma tal reciprocidade. Ao contrário, a semelhança é mencionada em um contexto de onde sobressai em geral uma dessimetria da relação: o que a é para b e c, na medida em que a é amizade πρώτως καὶ κυρίως, b e c não o são para a. O texto tirado de VIII, 6 está no mesmo espírito: os amigos que praticam as formas inferiores da amizade não são amigos ἀπλῶς, mas τῶ ὁμοιωσθαι τούτοις, em virtude do fato de se parecerem com aqueles que são amigos ἀπλῶς. O terceiro texto, tirado de VIII, 8 tampouco considera um retorno de semelhança da amizade virtuosa para com as amizades inferiores. A conclusão não é que a semelhança invocada por Aristóteles seria assimétrica, mas que se ela é simétrica, a menção dessa simetria não faz sentido no contexto em que Aristóteles introduz a semelhança para pensar a relação entre as amizades. Ou ainda: Aristóteles menciona a semelhança como um aspecto maior de uma relação globalmente assimétrica.

Segunda pergunta: que função a menção da semelhança permite assegurar - especialmente comparativamente ao propósito de EE ?

O movimento é primeiro o seguinte: em VIII, 2-3, Aristóteles, contra os precursores pré-socráticos, afirma a existência de três espécies de amizades ao mesmo tempo em que menciona o caráter accidental de duas dentre elas. Em VIII, 4, ele apresenta a primeira espécie, qualificada de τελεία. Em VIII, 5, ele apresenta as duas outras espécies, já especificando sem maior aprofundamento que elas se parecem com a primeira, na medida em que uma contém o agradável, e a outra a utilidade. Que problema se mostra a partir daí? Nenhum, aliás, e nenhum é explicitamente formulado: todas são amizades, uma é perfeita, as outras de fato lhe parecem, não é evidente que haja na relação entre esses enunciados o que quer que seja de problemático. Se houve problema, já estamos no enunciado de soluções.

Manifestando o desejo de não ficar defasado com o uso lingüístico que fala de amizades no plural, Aristóteles sugere, todavia, que a existência de uma amizade perfeita pode levar a duvidar do caráter efetivamente amical das amizades fundadas no prazer ou na utilidade. O propósito é destinado, pois, a assegurar

a conservação, como amizades verdadeiras, das amizades inferiores. Já é o que assegurava o recurso ao *pros hen* em EE: garantir que apesar da ausência de genericidade, as amizades merecem ser consideradas como amizades. Não chegaremos, provavelmente, a dizer que Aristóteles expressou uma dúvida quanto ao caráter realmente amical das amizades (ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμῶς φίλους τοὺς τοιούτους), mas antes consideraremos que a ressalva (ἴσως) concerne à solução destinada a assegurar a caracterização das amizades como amizades. Todavia, a partir do momento que Aristóteles admite, além da multiplicidade das amizades, uma distinção forte entre a amizade primeira e as outras, lhe é preciso especificar a natureza da singularidade da primeira e de sua relação com as outras, como também a razão em virtude da qual as amizades inferiores são realmente amizades.

Donde a intervenção desse par teórico, pois se trata bem de um par: a amizade virtuosa é uma amizade πρώτως καὶ κυρίως. As outras são amizades καθ' ὁμοιότητα, indicação que Aristóteles reforça evocando o que em relação ao bem se apresenta como ὁμοίον τι<sup>14</sup>.

No seio desse par teórico, admitida a superioridade da amizade virtuosa, a semelhança vira um instrumento de unificação, antes de mais nada porque é preciso salvar as formas inferiores da amizade.

O texto tirado de VIII, 6, recapitulativo, vem praticamente em seguida, e não efetua nenhuma tarefa nova. A πρώτως e κυρίως, acrescenta-se simplesmente ἀπλῶς, e sobretudo a retomada da distinção δι' αὐτούς / κατὰ συμβεβηκός conduz a emparelhar acidentalidade e semelhança. Nas amizades inferiores, comparadas à virtuosa, os amigos são κατὰ συμβεβηκός καὶ τῷ ὁμοιωσθαι τούτοις. Κατὰ συμβεβηκός é uma caracterização estritamente negativa: poderíamos ficar tentados de excluir da amizade as amizades inferiores porque elas recaem sobre acidentes, ou só visam as pessoas acidentalmente. Apesar disso, aqueles

---

(14) Levando em conta o contexto, acreditamos ter de conservar esta leitura. Para uma leitura alternativa, cf. Gauthier e Jolif, *op.cit.*, p 685.

que as praticam são realmente amigos τῶ ὁμοιωῶσθαι: pelo fato de se assemelha-rem aos amigos em sentido primeiro. É difícil aqui não colocar um pouco de dinamismo ou de teleologia na noção de semelhança: se o sentido não é que se assimilem os amigos inferiores aos amigos virtuosos, deve ser que sua amizade tende ao modelo da amizade virtuosa.

O terceiro texto, tirado de VIII, 8, é igualmente recapitulativo. Antes de mais nada, que certas formas da amizade sejam amizade ἤττον, é um fato, admitido por Aristóteles, e é isso que pode criar problema. Em seguida, observar-se-á a prudência da passagem: não apenas Aristóteles fala em parecer e não parecer, mas ele sequer sai da descrição do δοκοῦσι ou do φαίνονται, tanto quando se trata de precisar a dessemelhança quanto a semelhança à mesma coisa, no caso, a amizade primeira. Que haja e semelhança e dessemelhança, todavia, são dados. As dessemelhanças, reais, são as que poderiam levar a duvidar do caráter amical das amizades fundadas no prazer e na utilidade. Elas são “numerosas”, mas Aristóteles menciona em particular a ausência de estabilidade. As semelhanças são as que justificam considerar as amizades inferiores como amizades.

Uma palavra ainda sobre a maneira como se exprime Aristóteles, quando justapõe as menções da ὁμοιότης e da ἄνομοιότης. Certo, a relação de ὁμοιότης é tal que uma coisa pode sem dificuldade parecer com uma outra por certos caracteres, sem se parecer por outros; trata-se, além do mais, de ser “como”, οἶον, e não de uma “semelhança aparente”<sup>15</sup>. Contudo, se fosse o caso de semelhanças entre membros de uma mesma espécie (ou de um mesmo gênero), Aristóteles talvez não se expressasse deste modo, ou ele especificaria que as dessemelhanças não se situam no mesmo nível que as semelhanças. No caso da amizade, semelhanças e dessemelhanças se chocam energicamente porque não se hierarquizam, já que as “espécies” aqui não o são realmente e não constituem a divisão de um gênero. A dessemelhança, Aristóteles a

(15) Literalmente, no original: ‘e não de “semblance” como em francês’; a palavra “semblance” diz semelhança no sentido de aparência e mesmo simulação.(N.T.)

marcou a partir da polêmica contra os pré-socráticos e desde EE. A semelhança, ele afirma em EN para manter na amizade o que ele reconhece como formas inferiores. Nesta obra, Aristóteles continua não dizendo que a amizade constitui um gênero. Nem se dá tampouco o trabalho de negá-lo, mas é provavelmente porque nem precisa dizer. As amizades não são agrupadas em um gênero, há algo do primeiro em seu seio, o que não é primeiro se parece com esse primeiro e todas são realmente amizades.

Em *Tópicos*, I, 18, 108 b 19-31<sup>16</sup>, onde ele topa, aliás, sem nomeá-la, com a questão da analogia, Aristóteles explica que o estudo da semelhança é útil em vista do estabelecimento do gênero e da elaboração das definições, enquanto que a indução dá acesso ao universal (b 9-12). Mas, mesmo se o semelhante é eminentemente a unidade na qualidade<sup>17</sup>, as definições da *homoiototes* propostas em *Metaf.*, Δ, 9 ou I, 3 mostram que o conceito é bem flexível, e é preciso reservar a noção de semelhança apenas aos caracteres específicos ou genéricos (para a determinação dos quais a *homoiototes* faz, aliás, concorrência com a identidade)<sup>18</sup>.

Falta evocar o funcionamento casado dos conceitos de primazia e de semelhança.

A multiplicidade das amizades é um fato. A primazia da amizade virtuosa é um outro, que amplifica a diversidade interna do campo amical, estabelecendo em seu seio uma separação forte e comprometendo o caráter amical das amizades inferiores. Ao mesmo tempo, essa primazia constitui o alicerce com base no qual pode-se construir esta representação da unidade amical que exige a reintegração das amizades inferiores. O principal não é único, ele é primeiro, isto é, sob certos aspectos, um princípio de determinação das amizades que não são primeiras. Do modo como se estabelecem suas relações com este primeiro, elas devem

(16) Cf. *An. Post.*, II, 13, 97 b 7 ss.

(17) *Metaf.*, Δ, 15, 1021 a 11; cf. *Cat.*, 8, 11 a 16-19. A analogia da organização henológica com a organização ontológica evoca esta definição.

(18) Notemos de passagem que, se um é um homônimo, e mesmo o igual, segundo *Fis.*, VII, 4, 248 b 19, a igualdade sendo a unidade na quantidade, a semelhança tem boas chances de ser ela mesma um homônimo.

constituir amizades, apesar de tudo. Que relação têm elas com esse primeiro? É preciso responder a essa pergunta, pois para tornar autênticas as amizades inferiores, não basta quebrar como em EE a suposta genericidade da amizade afirmando sua multiplicidade, é preciso assegurar que se trata realmente de amizades, apesar da predominância da amizade fundada na virtude, ou graças a ela.

Sem fazer desta pergunta uma pergunta central, nem mesmo explícita, EE, que não recorre ao conceito no livro I na discussão sobre o bem, responde introduzindo o *pros hen*, e dando para este um verdadeiro esclarecimento teórico: “é primeiro aquilo cuja definição se encontra em todos”, como no caso do primeiro medicinal. Todavia, Aristóteles não mostra de verdade como se pode aplicar o princípio, usando um instrumento bastante rígido de modo frouxo<sup>19</sup>.

EN faz intervir o *πρὸς ἓν* em um contexto teórico de maior alcance, na discussão sobre o bem em I, 4, 1096 b 27-28, onde são introduzidos igualmente o *ὁμῶς νυμὸς ἀπὸ τύχης*, o *ἀφ' ἑνός* e a *ἀναλογία*; o *πρὸς ἓν* desaparece nas páginas sobre a amizade, no momento mesmo em que o instrumento parece incrementar-se em determinação e potência. Em EN, Aristóteles talvez não pense então mais a amizade como unificada pelo *πρὸς ἓν*, no sentido em que a definição da amizade primeira teria de se encontrar na definição das formas inferiores da amizade. Sobra uma primazia definida sobretudo como perfeição. A amizade fundada na virtude dá o sentido da amizade, ela constitui o seu *telos*, e as outras se lhe assemelham na medida em que elas chegam a imitá-la até certo ponto.

Vamos abster-nos de perguntar se isto exclui absolutamente uma integração na definição das amizades inferiores da definição da amizade primeira, mas não de uma observação ainda sobre o *πρὸς ἓν*. Em EN, I, 4, 1096 b 27-28, quem sabe, sob a pressão da vizinhança com *ἀφ' ἑνός*, Tricot traduz: os bens “concorrem todos para um único bem”; Gauthier e Jolif evocam coisas que “concorrem todos para um fim

---

(19) A impressão de rigidez provém do que Aristóteles define. Mas o que ele define é antes “primeiro”: “aquilo cuja definição se encontra em todos”. Quanto a *πρὸς μίαν τινά*, não é seguro que aí esteja a etiqueta de um instrumento bem identificado numa panóplia.

único”<sup>20</sup>. Essas traduções dão um caráter fundamentalmente teleológico ao *πρὸς ἓν*, que não tornaria improvável sua ocorrência em EN, VIII. Mas se for preciso entender o *πρὸς ἓν* deste jeito, estamos então longe da maneira como o *πρὸς ἓν* unifica a ontologia em *Metaf.*, Γ, 2, a substância não sendo sequer apresentada como um *telos* para as categorias (além do mais, não pode existir qualidade efetiva, por exemplo, do branco, sem um suporte substancial, por exemplo um muro, mas a amizade fundada na virtude não é de modo algum o suporte dessa ou daquela forma de amizade). Estamos longe o bastante também do propósito de EE sobre a definição. A expressão de *πρὸς ἓν* não se torna ela também muito equívoca?

Voltemos à *Ética a Nicômaco*. As amizades inferiores não devem aí sua semelhança a uma participação no primeiro, e visivelmente não são ὁφ' ἑνός. Apesar da aproximação entre ὁμοιωῖσθαι ε κατὰ συμβεβηκός em 1157 b 5, seria difícil, no entanto, acreditar em uma semelhança apenas acidental entre as amizades inferiores e a amizade primeira. Ao mesmo tempo, hesitamos em atribuir a semelhança a um parentesco de natureza entre as diversas amizades, já que estas não constituem as espécies de um mesmo gênero. Sobre o fato de que as amizades inferiores assemelham-se à amizade primeira e por esta semelhança são consideradas como amizades. A tradução dos dois primeiros textos feita por Tricot força um pouco o sentido (“as duas outras não são amizades *senão* (δε) por semelhança”; “os precedentes não o são *senão* (δέ) por acidente e por semelhança com os verdadeiros amigos”), como a de Gauthier e Jolif (“as outras que não são amizades *senão na medida em que se assemelham àquela*”, “as primeiras não o sendo *senão por acidente e na medida em que se assemelham aos últimos*”)<sup>21</sup>. Todavia, o propósito geral de Aristóteles sugere que as amizades

(20) E poderíamos multiplicar os exemplos. Até uma certa data, P.Aubenque traduzia : “tendência de todos em direção a um termo único” (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, 1977<sup>4</sup>, p 191). Alain de Libera (“Les sources gréco-arabes de la théologie médiévale de l'analogia de l'être”, *Les Etudes Philosophiques*, “L'analogie”, 3 / 4, 1989, p 321) verte o *πρὸς ἓν* de EN, I, 4 por “unidade de fim ou tendência”, etc.

(21) Os itálicos são nossos.

inferiores devem à semelhança o ser consideradas amizades, e é ainda mais verdadeiro do terceiro texto, que indica que a dessemelhança basta para pôr em dúvida que haja aí amizade - mesmo se Aristóteles se pronuncia aqui mais sobre o que parece do que sobre o que é.

Admitamos, pois, que a semelhança assegure às amizades inferiores um caráter realmente amical. Trata-se de platonismo? Apenas se toda conjunção de uma relação a um primeiro com uma semelhança deva ser julgada como necessariamente platônica, e assim toda menção de uma semelhança<sup>22</sup>. A semelhança desempenha com toda evidência um papel central no platonismo, mas com esse direito, as *Familienähnlichkeiten* de Wittgenstein seriam platônicas. Uma vez mais, não se trata aqui de uma participação. Pensamos antes no modo como a natureza imita o motor imóvel ao qual ela está “ata-da”<sup>23</sup> ou o movimento celeste, segundo *Metaf.*, Θ, 8, 1050 b 28 e *Gen. Corr.*, II, 10, 337 a 6. Não haveria, pois, senão *mimesis* platônica? Em contrapartida, o conceito de unidade *pros hen*, considerado tão aristotélico, não está livre de qualquer contaminação “platônica”, se a definição do primeiro deve encontrar-se nas outras definições, e com mais razão se compreendemos o *pros* como evocando uma tendência.

Sabemos desde EE que a amizade não apresenta a unidade καθ’ ἑν. Ela não poderia constituir um gênero, pois em um gênero, as espécies não se distinguem por uma perfeição desigual, enquanto que a amizade admite graus de excelência. Essa desigualdade faz aparecer um primeiro. O que não é primeiro deve em parte o ser o que é à sua relação com o primeiro, se lhe assemelha na medida em que torna seus alguns dos atributos do primeiro, mas não a ponto de constituir uma mesma espécie ou de se coordenar com aquele como a uma outra espécie no seio de um gênero amizade. Ele adquire esta semelhança esforçando-se em sua direção<sup>24</sup>, eis aí, é o que parece, a doutrina de EN sobre a relação entre as amizades.

(22) “La somiglianza è una nozione platonica”, nota E. Berti, “Amicizia e “focal meaning””, A. Alberti, R. Sharples eds, *Aspasius: the earliest extant commentary on Aristotle’s Ethics*, Berlin, 1999, p 188.

(23) *Metaf.*, A, 7, 1072 b 14: ἡρτηται; a palavra é a mesma que em Γ, 2, 1003 b 17.

(24) É o que sugere também a *Grande moral*, II, 11, 1209 a 31-36, tr. A. Wartelle, *Revue de l’Institut*

### 5. A Platonização de Aristóteles

Nas linhas que se seguem, gostaríamos de esboçar uma confrontação entre a leitura que acaba de ser feita das páginas das *Éticas* consagradas à amizade, e este fato maior para a história da filosofia que é a “platonização de Aristóteles”, como também sua descrição crítica. Apoiar-nos-emos nos trabalhos de Pierre Aubenque, que gozam de autoridade na matéria. Esses trabalhos concernem essencialmente à analogia, que ainda não tínhamos introduzido, e à questão do ser.

Segundo Pierre Aubenque, “a única estrutura que Aristóteles reconhece como unificando as significações múltiplas da palavra *ser* e que ele denomina  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \sigma\eta\mu\acute{\alpha}\iota \ \nu\epsilon\iota\nu$  ou  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , o que se pode traduzir da maneira mais literal por “unidade de convergência”, ou inspirando-se em traduções inglesas recentes, por “unidade focal de significação”<sup>25</sup>, tornou-se na Idade Média analogia do ser (de atribuição ou de proporção), enquanto que Aristóteles, para quem a analogia é a noção matemática  $a / b = c / d$ , não fala jamais de analogia do ser e não faz intervir a analogia na relação entre a substância e as categorias, distinguindo aliás explicitamente, como se viu,  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$  em EN, I, 4, 1096 b 27-28. No pensamento medieval, ademais, especialmente tomista, a analogia se verticaliza, na medida em que ela “exprime a participação gradual dos termos derivados em um termo primeiro, participação que só é gradual porque é proporcionada à essência, quer dizer, à perfeição própria – ficaríamos quase tentados a dizer: ao mérito – de cada um dos termos participantes”<sup>26</sup>. Ora, segundo P. Aubenque, esse movimento de verticalização da analogia encontra sua origem no platonismo, e de

---

*Catholique de Paris*, 23, 1987, p 77 : “Certamente, se dizemos : “quem gosta em função do agradável não é verdadeiramente amigo de seu amigo, posto que não é seu amigo segundo o bem”, eu respondo: um tal amigo *está a caminho da* ( $\beta\alpha\delta\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota \ \acute{\epsilon}\pi\iota$ ) amizade das pessoas de bem, a que tem origem em tudo isso ao mesmo tempo ( $\tau\eta\nu \ \acute{\epsilon}\xi \ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \ \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omega\nu \ \omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ ), tanto do bem quanto do agradável e do l’útil, de tal sorte que, não sendo amigo segundo essa amizade, pelo menos ele o é segundo a amizade fundada no agradável e no l’útil”.

(25) “Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être. Sur l’histoire d’un contresens”, *Les Etudes Philosophiques*, 1, 1978, p 3.

(26) Art. cit., p 9.

início a passagem do livro VI da *República*, onde o sol é dito ao mesmo tempo análogo e cria do Bem. “A unidade κατ’ ἀναλογίαν está fundada na unidade ἀφ’ ἑνός”, nota P. Aubenque, que acrescenta, introduzindo sem se preocupar com a semelhança: “a semelhança é ao mesmo tempo o efeito e o signo da filiação”<sup>27</sup>. Na medida em que as relações πρὸς ἓν e ἀφ’ ἑνός não são muito distinguidas, podemos considerar que é assim identificado ao platonismo o encontro ou a confusão do πρὸς ἓν, do ἀφ’ ἑνός e da analogia verticalizada pensada como uma participação e uma semelhança. Pierre Aubenque conclui: “Não há dúvida, de que seja nessa tradição, em todo caso, que é preciso ir buscar a origem do contra-senso que, platonizando Aristóteles num ponto decisivo, devia vencer as últimas resistências do texto aristotélico à interpretação onto-teológica que se começa a dar desde a época do comentarismo neo-platônico e que iria doravante dominar a história da metafísica.”<sup>28</sup>. Desde esse artigo, fica claro que o que, aos olhos de P. Aubenque, é propriamente aristotélico, é a ausência de confusão entre *pros hen* e analogia, ainda que os dois instrumentos estejam ligados à questão da homonímia, assim como uma concepção horizontal e propriamente matemática da analogia, que não dá espaço à semelhança: “este conceito é tomado emprestado da matemática e conserva sua estrutura matemática em todos os seus campos de aplicação”<sup>29</sup>. A isso tudo convém acrescentar que nem o *pros hen*, nem a analogia, são aplicados por Aristóteles ao “problema da hierarquia das substâncias”<sup>30</sup>, em que o que está em jogo, na Idade Média, é um ponto teológico. P. Aubenque descreve a emergência da semelhança, enquanto homonímia segundo a semelhança, como consecutiva a uma inovação porfiriana que a doutrina aristotélica ela mesma motiva muito debilmente<sup>31</sup>.

(27) Art. cit., p 12.

(28) Art. cit., p 12. Segundo “Néoplatonisme et analogie de l’être”, *Cahiers de Fontenay*, 1981, p 72, a “valorização metafísica da analogia” é platônica, não aristotélica.

(29) “Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l’analogie de l’être”, *Les Etudes Philosophiques*, 3 / 4, 1989, p 293.

(30) “Néoplatonisme et analogie de l’être”, cit., p 65.

(31) “Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l’analogie de l’être”, pp 299-300 ; no trecho, a *mimesis* também é platonizada. Sobre analogia, semelhança e homonímia em Aristóteles, cf. a nota complementar 2.

Aí está, em geral, quanto à “platonização de Aristóteles”. Antes de ir mais longe, vejamos se é possível introduzir a analogia na doutrina aristotélica da amizade. A sugestão não é gratuita. Lemos, por exemplo, sob a pena de E. Berti:

“Naturalmente alla base di tutto c’è l’oscillazione registrata fra i due trattati etici di Aristotele a proposito del modo in cui interpretare la differenza fra le tre forme di amicizia, cioè il fatto che nell’ *Ética Nicomachea* Aristotele la interpreta come un rapporto di somiglianza, senza mai menzionare la relazione  $\pi\rho\delta\varsigma \ \xi\nu$ , mentre nell’ *Eudemea* egli la interpreta come un caso di quest’ultima, senza mai menzionare la somiglianza. Se se ammette, come sembra giusto fare, que la relazione  $\pi\rho\delta\varsigma \ \xi\nu$  è una nozione originale, introdotta da Aristotele ed assente in Platone, mentre la somiglianza è una nozione platonica, la suddetta oscillazione può essere spiegata in tre modi.

[...] Una terza spiegazione<sup>32</sup> può essere il fatto che Aristotele ha spiegato in modi diversi, ma non incompatibili fra loro, la distinzione tra le forme di amicizia, come gli accade spesso di fare a proposito di vari argomenti. Ciò suppone che l’omonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \ \xi\nu$  sia interpretabile anche come un rapporto di somiglianza, il che naturalmente è possibile. Se ciò fosse vero, sarebbe del tutto giustificata la tradizione risalente al neoplatonismo e sviluppata soprattutto dalla scolastica, sia araba che cristiana, secondo la quale l’omonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \ \xi\nu$  è una forma di analogia, la cosiddetta analogia di “attribuzione”, che insieme con l’analogia detta di “proporzionalità” (definita dallo stesso Aristotele come “uguaglianza di rapporti” fra termini diversi) costituisce una delle due forme di analogia esistenti fra Dio e le realtà da lui derivate (o create). In tale tradizione, infatti, l’analogia è interpretata essenzialmente come una forma di somiglianza, mediante una conciliazione fra Platone e Aristotele”<sup>33</sup>.

Teríamos, pois, platonizado a interpretação da doutrina aristotélica da amizade projetando EE e EN uma sobre outra, especialmente pela inserção de

---

(32) As duas primeiras interpretações em vista, sem ser citadas, são: a) uma evolução de Aristóteles (e se EE é anterior, paradoxalmente, de um ponto de vista mais lógico e mais aristotélico para um ponto de vista mais ético e mais platônico); b) a inautenticidade de EE e MM (enquanto que E. Berti considera EE mais aristotélica).

(33) E. Berti, “Amicizia e “focal meaning””, pp 188-189.

semelhança na relação *pros hen*, mas Aristóteles poderia ter-se exposto ele mesmo a uma tal desventura, já platonizando a doutrina da amizade na *Ética a Nicômaco*. Se há alguma legitimidade nesta platonização de Aristóteles, pode haver analogia na doutrina aristotélica da amizade, ao menos analogia no sentido medieval. Voltaremos às relações entre *pros hen* e *homoiotes*, e à postéridade que lhes cabe de direito, mas objetemos logo que, evidentemente, não há analogia medieval em Aristóteles.

É W. Fortenbaugh quem, recentemente, introduziu diretamente a analogia na concepção aristotélica da natureza da amizade. Ele dissocia nitidamente as doutrinas eudemianas e nicomaquéias, julgando defeituosa a introdução do *pros hen* em EE<sup>34</sup>, e estimando o *pros hen* incompatível com a semelhança: “a semelhança não constitui uma base adequada para a análise focal”<sup>35</sup>. Fortenbaugh, no entanto,<sup>36</sup> baseia sua interpretação na noção de “funções” respectivamente preenchidas pelas diversas formas de amizades, e afirma que “o agradável está para os amigos que o prazer atrai como o bem está para os amigos que o bem atrai”, o que lhe permite afirmar que “estamos no direito de considerar o elo entre as três formas de amizades como analógico, e assim de chamá-los de amizades sem cair numa equivocidade simples e sem mistura”<sup>37</sup>. “Analogia”, desta vez, recebe seu sentido aristotélico. Não cabe demorar longamente na crítica desta tese. Pode-se certamente encontrar analogia entre as diversas amizades, mas Aristóteles não teoriza de modo algum a relação como analógica. Por outro lado, não cabe sequer afirmar um elo entre a analogia, que ele não menciona, e a semelhança que ele menciona. A maneira, enfim, como Fortenbaugh introduz a analogia nada tem a ver com a platonização de Aristóteles.

---

(34) “A versão eudemiana não estabelece como a definição da amizade perfeita ou primeira está incluída na definição dos outros tipos de amizades”; “A análise focal não está adaptada para o caso da amizade” (art. cit., p 57).

(35) *Ibid.*

(36) Criticado nesse ponto por A. Walker, “Aristotle’s account of friendship in the Nicomachean ethics”, *Phronesis*, 24, 1979, pp 180-184.

(37) Art. cit., pp 54-55.

Simplemente, como tentamos mostrar na nota complementar 2, a dissociação entre analogia e semelhança em Aristóteles não é absoluta.

Voltemos agora à EE, e depois à EN, para considerar seu platonismo, não-platonismo ou antiplatonismo.

Queremos exprimir, antes de mais nada, algumas reservas quanto ao caráter fundamentalmente aristotélico do *pros hen*, que nos pareceu ele mesmo bastante equívoco, entre expansão definicional e aspiração, e até mesmo: derivação. Que a definição de um termo principal (este seria então o *eidōs*) se encontre na definição dos termos subordinados (os participantes), parece-nos mais um pensamento platônico, ainda que a expressão de *pros hen legesthai* não seja platônica. Em 1236 b 21, ademais, Aristóteles menciona uma derivação (ὅτι ἐκείνης): a derivação como tal é antes neoplatônica que platônica, mas a dependência ontológica já é platônica.

Todavia, Aristóteles não segue o modelo platônico quando tem em vista a relação das amizades inferiores à amizade virtuosa (ou quando faz do *pros hen* um uso ontológico). Não se trata da degradação do inteligível em participantes particulares sensíveis: não caberia apresentar as amizades como materiais e mutantes, por oposição a um referente imaterial e constante. Além disso, Aristóteles afirma que “uma definição única não convém”. Ora, entre as formas platônicas e as coisas que delas participam, que têm τὰὐτὸ εἶδος, deve haver comunidade, τὸ κοινόν (*Metaf.*, A, 9, 991 a 2). As amizades não têm, portanto, mesmo *eidōs*, também sabemos que não são as divisões de um mesmo gênero, e evidentemente, não se beneficiam, à moda platônica, de uma participação em algo de uno. Enfim, a amizade virtuosa não está para as outras amizades como a forma para os participantes, na medida em que esta amizade não está separada das outras, mas faz parte de um mesmo conjunto, o termo de referência na relação *pros hen* sendo ele mesmo interno. Quanto à asserção segundo a qual o primeiro não é necessariamente universal, ela é claramente antiidealista: é em um tipo de primeiro nitidamente diferenciado do *eidōs* que pensa aqui Aristóteles, e o *pros hen* aparece como uma alternativa ao *kath'hen* platônico (e aristotélico). Não é certo, todavia, que Platão só tenha reconhecido primazia para o universal, voltaremos a isso um pouco mais a frente. Admitamos que haja platonismo no *pros hen* da *Ética a Eudemo*, mas que o

Etagirita aristoteliza o instrumento tomando a iniciativa de assujeitá-lo a funções bem pouco platônicas. A medíocre eficácia do pensamento *pros hen* da relação amical deplorada por certos intérpretes pode ser compreendida como um efeito desta transposição.

Vejam agora a doutrina exposta em EN. Ela poderia parecer platônica se quiséssemos considerar que Aristóteles afirma aí a existência de graus na maneira de ser tal, não distingue entre a relação com o perfeito e a relação *pros hen*, entendida de fato como derivação, participação, processão ou imitação, e estima que modalidades desta derivação decorrem mais ou menos de semelhança ou de dessemelhança. Mas essa recapitulação não dá uma idéia exata do que se lê em Aristóteles. De um lado, mesmo que não houvesse escândalo, talvez, no fato de considerar a relação com o perfeito como uma relação *pros hen*, na medida em que, ao lado de um uso firme do instrumento em *Metaf.*, Γ, 2, não parece haver uma doutrina geral muito firme do instrumento ele mesmo, Aristóteles não menciona mais o *pros hen* em EN, VIII-IX. De outro lado, a relação com o perfeito não é descrita em termos de derivação<sup>38</sup>. Restam, pois, os graus, a relação com o perfeito e a semelhança: a semelhança é tributária da relação com esse primeiro, mas o que se assemelha não deriva deste primeiro.

Se isso ainda é considerado muito platônico, será preciso admitir que há um certo platonismo de Aristóteles. O *pros hen* ele mesmo, presente em EE, não implica a semelhança, mas ele não é incompatível com ela (o que se refere ao primeiro pode se lhe assemelhar)<sup>39</sup>, nem tampouco com a analogia (a organização do que

(38) Tratando-se do *πρὸς ἓν*, Aristóteles o aproxima da consecução (*τῶ ἐφεξῆς*), que não é exatamente uma derivação: *Metaf.*, Γ, 2, 1005 a 11 (e 1004 a 9), L, 1, 1069 a 20. Cf. DA, II, 3, 414 b 33. Sobre o *πρότερον* em geral, cf. *Cat.*, 12, *Metaf.*, Δ, 11 ou M, 2, 1077 a 36 ss.

(39) É a "terceira interpretação" vislumbrada por E.Berti. Parece-nos, contudo, importante precisar que se Aristóteles pode considerar a relação entre as amizades, seja como referencial, seja como homeotética, isto não o torna de modo algum culpado pela confusão conceitual na qual puderam cair alguns de seus sucessores interpretando como Aspásio o *pros hen* em termos de semelhança, e não implica tampouco que ele houvesse concebido toda referência como semelhante. Em oposição a esta

se refere pode ser análoga à organização do primeiro). Mesmo se o referente injeta sua definição na definição do que se refere a ele, segundo a formula de EE, não fica excluído que isso empreste ao que se refere um elemento de semelhança<sup>40</sup>, e isso é ainda mais o caso se fazemos da relação *pros hen* uma tendência. É por isso que na interpretação da doutrina aristotélica da amizade, um certo alinhamento do πρὸς ἓν, do ἀφ' ἑνός e da ὁμοιότης não seria necessariamente escandaloso, ainda que se deva evitar aglomerar EE e EN, e que em EE e *Metaf.*, Γ, 2, Aristóteles evoque o *pros hen* sem a semelhança, enquanto que em EN, ele evoca a semelhança sem o *pros hen* - distinção minimizada em excesso por Aspásio<sup>41</sup>. Na *Metafísica*, o *pros hen* constitui certamente um instrumento teórico bem identificado, mas não é bem o caso em EE, apesar da firmeza aparente da definição; ora, quanto ao fundo, o que estabelece EE acerca da amizade é conservado em EN que, evitando apenas de falar de relação *pros hen*, introduz a semelhança. Mas, se o conjunto derivação semelhança está no coração do platonismo<sup>42</sup>, não é esse

---

“terceira interpretação”, W. Fortenbaugh julga incompatíveis o *pros hen* e a semelhança, mas ele emprega um argumento que não está acima de qualquer crítica, quando observa que a relação do original e da imagem pictórica em Aristóteles, no começo das *Categorias* que falam de homonímia, não é pensada como *pros hen* (art.cit., p 58): ainda que haja uma semelhança das amizades inferiores com a amizade virtuosa, não estamos seguros de que se possa partir para considerá-los como quadros.

(40) Não é de modo algum o que sugere o uso ontológico do *pros hen*, por exemplo, em *Metaf.*, Ζ, 1, 1028 a 35. Mas, estaremos certos, apesar do exemplo escolhido, que o *pros hen* de EE já é o da *Metafísica*?

(41) *In Et. Nic.*, 161, 13-16. Remetemos aqui ao estudo de E. Berti, 1999, op. cit., que não deixa de indicar que para Aspásio, todavia, a *Ética a Eudemo* é de Eudemo. O autor da *Grande moral*, II, 11, quem quer que seja, é bastante conciliador: “Ora, essas tais amizades, a que é segundo o bem, a que é segundo o agradável, a que é segundo o útil, não são certamente as mesmas (οὐχ αἱ αὐταί), mas não são tampouco completamente estranhas umas às outras (οὐ παντελῶς δὲ οὐδὲ ἀλλότρια ἀλλήλων), e se prendem em alguma medida a uma mesma origem (ἀπὸ ταύτου πῶς ἤρτημένα: 1209 a 19-23)”. Até aí, o tom seria antes eudemiano se, apesar do exemplo do medical, não se tratasse francamente de uma derivação, e se todas as amizades, e não duas delas, não fossem ditas terem essa origem comum. Mas lemos um pouco além (tr. Wartelle muito modificada): “Semelhantemente, as ‘amizades’ não são entendidas do mesmo jeito (οὐχ ὡσαύτως), a que se estabelece entre as pessoas de bem por causa do bem, a que está fundada no agradável, a que só está fundada no útil. De fato,

conjunto que se encontra em Aristóteles. Poder-se-ia até dizer que Aristóteles quebra em duas a semelhança platônica. Em Platão, a semelhança dos particulares entre si e com a forma é, de uma só vez, manifestação do universal e participação a um primeiro. Em Aristóteles, os particulares que despontam de uma mesma espécie ou de um mesmo gênero manifestam ainda um mesmo universal, mas não participam de um primeiro; e os casos de semelhança com relação a um primeiro (o modelo da imagem, a amizade virtuosa) são de uma outra classe que aqueles nos quais é o universal que federa.

Parece que em EN, VIII Aristóteles inventa justamente essa concepção da semelhança a um perfeito, que não é tributária de uma derivação ontológica e não é tampouco a manifestação de um universal<sup>43</sup>. Inventa-o totalmente? Platão

---

elas tampouco são tomadas como homônimos (οὐδὲ δὴ ὁμωνύμως λέγονται), mas de um lado elas não são as mesmas (οἱ αὐταί), de outro, têm aproximadamente os mesmos objetos e a mesma origem (περὶ ταῦτα δὲ πῶς καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν εἰσὶν: 1209 a 29-31)". A doutrina não deixou de ser eudemiana, mas o autor sublinha a vizinhança das amizades, como Aristóteles o faz em EN falando de semelhança (de um espantoso περὶ ταῦτα δὲ πῶς).

(42) Cf., por exemplo, Proclus, *Elementos de teologia*, 29: "A lei de toda processão é a semelhança dos derivados aos seres primeiros".

(43) Por isso hesitaremos em qualificar a estrutura do campo amical de "katholou-protológica", segundo a expressão introduzida por Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, 1988, especialmente p. 514: mesmo se existe uma amizade primeira, aparentemente *philia* não é um termo universal. É verdade que, na definição bem ponderada que propõe Jean-François Courtine, o universal não aparece: "regra implícita de um procedimento que pretende alcançar os traços comuns fundamentais de uma realidade, de um conjunto de realidades, ou de uma região ontológica, conduzindo prioritariamente sua atenção para a forma ou a figura paradigmática na qual são colhidos exemplarmente os principais traços característicos do campo em questão. Trata-se, pois, de apreciar e de cercar uma instância singular na qual se realizam no ponto mais alto, no grau supremo ou eminentemente, todas as determinações essenciais que, de antemão, só se oferecem dispersadas ou difratadas ou obscurecidas através de uma multiplicidade de fenômenos diferentes" ("Différence ontologique et analogie de l'être, le tournant suarezien", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 2, 1989, p 44). Considerar-se-á, por exemplo, EN, IX, 8, 1168 b 31: "em uma cidade a parte que tem mais autoridade é considerada como sendo, no sentido mais pleno, a cidade mesma (e se deve dizer o mesmo de

já distinguia as coisas nas quais entra o anterior e o posterior para lhes recusar um mesmo *eidós*<sup>44</sup>, e tinha identificado assim os limites da unificação na universalidade; deste modo, mesmo o *πρὸς ἓν* ou o *τῶ ἐφεξῆς* admitem um antecedente platônico. Mas, salvo engano, Platão não fala de semelhança nesse contexto: é Aristóteles quem menciona a *ὁμοιότης*.

Não teria sido, no fim das contas, mais simples fazer das três amizades, tidas por amizades efetivas tanto no uso comum quanto na filosofia de Aristóteles, objetos semelhantes pelo fato de pertencerem a um mesmo gênero como espécies distintas? Um primeiro obstáculo deve-se ao fato de que as espécies da amizade são realmente bem diversas, já consideradas desde a perspectiva da etiologia pré-socrática. A desigualdade dos valores aos quais elas se ligam respectivamente constitui um segundo obstáculo, apesar da semelhança. Para evitar unir, como o faz aqui, primazia e semelhança, Aristóteles deveria ter renunciado a uma noção de graus à qual visivelmente ele se aferra quando se trata da amizade.

---

qualquer outra organização) (*πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστα εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σὺ στήμα*)”, ou *Metaf.*, α, 1, 993 b 24-31, sobre o fogo e o verdadeiro, onde se trata de uma... sinonímia.

(44) A noção é examinada por Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, pp 612-626. Citemos P. Aubenque, *Le problème de l'être*, p 236 a respeito da “tese dos Platônicos segundo a qual *não há Idéias das coisas nas quais há anterior et posterior*, tese que se esclarece se lembramos que a Idéia platônica é a unidade de uma multiplicidade (*ἐν ἐπὶ πολλῶν*). Pois, que seria essa unidade no caso de uma série hierárquica? Se ela comportasse apenas as características efetivamente comuns, quer dizer os mais baixos, ela excluiria a perfeição que é própria aos termos superiores da série. Se, ao invés, incluísse essa perfeição, não se aplicaria aos termos inferiores. Transposta em termos aristotélicos, essa tese tornar-se-á: não há *gênero* comum das coisas nas quais entram o anterior et o posterior. Assim é para os números et figuras ou ainda para as almas”. Cf. Alexandre, *De an.*, citado por L. Robin p 618: “é sobretudo no mais perfeito que a natureza da coisa se revela, e a definição comum não pode significar o mais perfeito, pois assim não se aplicaria ao menos perfeito”. Algumas passagens significativas de Aristóteles: *Metaf.*, B, 3, 999 a 6-15 ; EE, I, 8, 1218 a 2 ; EN, I, 4, 1096 a 17 ; DA, II, 3, 414 b 19-415 a 8.

Concluamos. As doutrinas de EE e EN não se excluem. Aristóteles permanece conseqüente quando nega que a amizade forme um só gênero ou uma só espécie, afirma a existência em seu seio da relação a uma amizade primeira, depois enriquece sua descrição com a menção de uma semelhança. A essa leitura unitária parece-nos que não se poderia objetar senão EE, 1236 a 27, onde Aristóteles nota que as diversas amizades são amizades autênticas apesar da ausência de uma definição única, mas que o são οὐχ ὁμοίως. Não acreditamos, contudo, que se deva interpretar a afirmação desta dessemelhança como um descrédito, antecipado ou não, das teses de EN, que admitem, ao lado da semelhança, uma dessemelhança entre as amizades. Não obstante, fica estabelecido que as formulações de EE não são as de EN, e que em EE a unidade da amizade é pensada em termos de referência, enquanto que em EN ela o é em termos de semelhança.

Admitimos que, em geral, a história da filosofia é o teatro de uma platonização de Aristóteles, que se caracteriza pelo esmagamento de noções distinguidas pelo próprio Estagirita, e pelo amálgama dessas noções com concepções platônicas. O que é acima de tudo platônico é a convicção de que as coisas obtêm seu ser de um princípio eidético unificador separado, do qual participam e / ou ao qual se assemelham, o neoplatonismo modificando a doutrina, mas afirmando por conta própria uma solidariedade da derivação e da semelhança. No caso da amizade, admitimos igualmente sem dificuldade que identificar *pros hen legesthai* e *homoiototes* constitui uma platonização abusiva de Aristóteles: não confundimos as duas noções e, ao propor uma leitura unitária de Aristóteles, não pretendemos que Aristóteles confunde o que na realidade ele concilia.

Dito isso, a tarefa de desplatonização de Aristóteles deve precaver-se contra alguns riscos. Um erro de apreciação consistiria em pensar “platonismo” cada vez que se considera uma semelhança, ou cada vez que a semelhança desempenha um papel de alguma importância. Tivemos a oportunidade de afirmá-lo, Platão não tem o monopólio da semelhança, e o que é platônico é, sobretudo, um certo uso metafísico da noção. Em Aristóteles, a noção de

semelhança permanece ativa<sup>45</sup>, e mesmo federatriz na perspectiva cosmo-teológica de uma imitação do primeiro motor.

Se uma tal importância ainda da *homoiototes* no pensamento aristotélico indisputável, sempre se pode tentar expurgar o *corpus* interpretando como resíduos de platonismo as doutrinas nas quais a semelhança detém um lugar central: elogio da contemplação, descrição da relação com o primeiro motor e, por que não, concepção nicomaquéia da organização do campo amical. Importa reconhecer então esse autêntico platonismo de Aristóteles, e distingui-lo nitidamente daquele que projetam abusivamente sobre o aristotelismo as interpretações ulteriores, mesmo que o primeiro houvesse encorajado algumas das distorções introduzidas pelas segundas.

Que um intérprete platonizante encontre platonismo em Aristóteles não basta para provar que não haja. Todavia, convém precaver-se contra toda precipitação no assunto. Particularmente, não é porque, segundo EN, as amizades inferiores se assemelham à amizade fundada na virtude, que a própria doutrina há de conter o que quer que seja de platônico. Mas inversamente, o núcleo do aristotelismo é tanto mais difícil de identificar que, se há evidentemente uma originalidade e mesmo um antiplatonismo de Aristóteles, o platonismo, de uma maneira ou de outra, continua seguindo inevitavelmente uma carreira interna no aristotelismo, que não se pode conceber como livre de toda contaminação. Vale igualmente dizer que as noções de platonismo e aristotelismo são de um manejo delicado.

Com isso, toda apresentação global do aristotelismo de Aristóteles tem o dever de realçar a importância do projeto de constituição de uma ciência do ser enquanto ser, a homonímia do ser, sua unificação apesar de tudo com a ajuda do conceito de *pros hen legesthai*. Chega um momento, contudo, em que se corre o risco de escolarizar novamente Aristóteles, considerando o *pros hen*, cuja eficácia

---

(45) Permitimo-nos, quanto a este ponto, remeter à nossa tese *La ressemblance chez Aristote*, reproduzida pelo Atelier national de reproduction des thèses de l'université de Lille, 1993.

metafísica é considerável, como um instrumento bem determinado, bem identificado e bem definido. Constitui de fato um tal instrumento? Não é tão certo. O *pros hen legesthai* não cumpre o mesmo serviço em *Metafísica*, Γ, 2 ou *Ética a Eudemo* VII, e parece evocar ora a transmissão de uma definição, ora a tendência, ora a dependência frente a um suporte. As relações entre o *pros hen* e o *aph'henos*, em particular, parecem tão obscuros no texto conservado de Aristóteles quanto no pensamento de seus intérpretes, e caberia examiná-los por si mesmos de novo desde o início. Cabe levar em conta enfim, em tudo isso, a evolução de Aristóteles, ainda mal conhecida. Mas que haja no *pros hen* também uma parcela de herança platônica, isso nos parece mais que provável.

1: EN, VIII, 2, 1155 B 3-15, AS ESPÉCIES, O MAIS E O MENOS

«Aqueles que pensam que a amizade é de uma única espécie (ἓν) porque admite o mais ou o menos (τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον) põem fé numa indicação insuficiente (οὐχ ἱκανῶ πεπιστεύκασι), posto que mesmo as coisas que diferem em espécie são suscetíveis de mais e de menos (δέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ τὰ ἕτερα τῷ εἶδει) ».

A passagem que nos ocupa é duplamente problemática aos olhos dos comentadores. Parece, com efeito, tornar compatível a diferença em graus, por um lado, com a diferença específica, por outro lado, com a unidade específica.

1. Começemos por identificar a posição das pessoas criticadas, por concederem o que Aristóteles recusa à amizade, a unidade específica.

Elas crêem que devem fazer uma constatação : a amizade comporta o mais e o menos ; alguns são mais amigos que outros (admitamos que seja devido ao que os motiva) e, até mesmo, há amizades que são mais amizades que outras.

Daí a inferência : a amizade possui, portanto, a unidade eidética.

Para ser mais ou menos rigorosa, essa inferência pede uma premissa não formulada: onde quer que haja o mais e o menos, tem-se aí uma unidade eidética.

Por meio de quê, pode-se dizer que dois indivíduos, em que um é mais amigo que outro, são ambos portadores da espécie amizade.

Defendamos o argumento, que não é absurdo : graus só podem aparecer como tais se são graus da mesma coisa; por exemplo, e mesmo que ainda não se trate de uma verdadeira quantificação, não seria muito satisfatório dizer de um alimento que ele é mais salgado que colorido.

Mas identifiquemos também os principais silêncios do argumento.

Primeiro silêncio: não sabemos se o mais e o menos em questão, cuja constatação da presença é supostamente prova da unidade eidética da amizade, concernem a características acidentais ou essenciais ou mesmo a algo mais (comparamos com homens: poder-se-ia considerar que eles sejam mais ou menos brancos, mais ou menos razoáveis e, até, mais ou menos homens).

Segundo silêncio: a ausência de referência às categorias. Pode-se considerar que haja um *eidós*, uma *ousia*, um *ti esti* da amizade, pelo quê a amizade seria alguma coisa de determinado, distinta dos acidentes susceptíveis de se enxertarem a ela. É aparentemente o que querem dizer as pessoas criticadas. Mas a amizade não é substância como o homem, ela não constitui um verdadeiro substrato. De seu estatuto categorial, nada se diz aqui.

2. Vejamos justamente como, no tratado de mesmo nome, Aristóteles encara a relação das categorias com o mais e o menos.

Em *Cat.*, 5, capítulo consagrado à *ousia*, primeira ou segunda, mas apta a receber atributos, depois de ter estabelecido que um homem, por exemplo, não é mais *ousia* que um boi, Aristóteles em 3 b 33 ss. afirma que de duas substâncias determinadas, por exemplo: dois homens, uma não é mais o que ela é, a saber: homem, do que a outra.

Para o Estagirita, uma substância (um substrato) pode ser mais ou menos tal como uma outra, se “tal” remete a um de seus atributos: de dois corpos, um pode ser mais branco que o outro, e o mesmo corpo pode ser mais branco no inverno que no verão; também pode haver graus nos atributos qualitativos: nos próprios brancos. Mas um homem não poderia ser mais homem que um outro, ou que ele mesmo em outro momento.

Uma *ousia* não pode, portanto, ser mais a *ousia* que ela é do que o é uma outra *ousia* de mesmo *eidos* ou de mesmo *genos*. Mas a amizade não é uma *ousia*, ela se assemelha mais à brancura.

O capítulo 8 das *Categorias* é consagrado à qualidade, *poiotes*. Ora, suas primeiras linhas nos ensinam que a virtude lhe diz respeito. As qualidades são ditas admitir o mais e o menos: um branco pode ser mais branco que um outro (10 b 25). Mas o caso das virtudes, por exemplo: a justiça (b 30), é apresentado como problemático. Seria preciso, além do mais, distinguir, especifica Aristóteles, entre o mais e o menos na própria justiça (haveria assim justiças que são mais justiça que outras), e o mais e o menos no fato de ter justiça (somente então haveria pessoas mais justas que outras). Por comparação, Aristóteles nos ensina que de duas figuras, uma não pode ser mais quadrada que outra. Assim, as qualidades admitem o mais e o menos, e seus objetos os recebem de modo desigual, mas certas qualidades não admitem de modo algum a diferença de grau, e outras, como as virtudes, têm um estatuto problemático, seja porque recusam absolutamente o mais e o menos até mesmo na maneira de serem possuídas, seja porque se as possa ter mais ou menos, seja porque admitem em si mesmas graduações. Seu estatuto é deixado em situação de problema, ao menos aprendemos que as virtudes, que não são substâncias, têm chances, como a maioria das qualidades, de aceitar em si mesmas uma diferença de grau compatível com a unidade eidética.

De 11 a 15, aprendemos igualmente que é da qualidade que se dizem semelhança e dessemelhança.

3. O mais e o menos no mundo animal. As especificações precedentes nos dissuadem de atingir muito do discurso zoológico sobre o mais e o menos, estudado por James Lennox, "Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology", A.Gottelf, J.Lennox eds, *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge, 1987, pp 339-360. Tomemos PA, I, 4, 644 b 7-15. Aristóteles escreve:

"Por outro lado, é quase unicamente segundo a configuração dos órgãos e do corpo inteiro, no caso em que ela comporta semelhanças, que serão determinados os gêneros : é o

que caracteriza, por exemplo, o gênero dos pássaros, o dos peixes, os cefalópodes, as conchas. Em cada um desses gêneros, as partes diferem não segundo a analogia (como, por exemplo, no caso do homem e do peixe, para o osso e a espinha), mas antes por caracteres físicos, tais como a grandeza ou a pequenez, o mole e o duro, o liso ou o enrugado e assim por diante: em uma palavra, a diferença repousa sobre o mais e o menos” (tr. da tr. P.Louis ; cf. igualmente 643 a 12-23).

Poderíamos crer que os animais pertencentes a um mesmo gênero se assemelham, enquanto as partes são portadoras caracteres cujo grau varia, os saltos nesta variação determinando a passagem de uma espécie à outra. O problema é que a passagem não faz intervir três graus de relação (semelhanças específica, genérica e analogia para além do gênero), mas apenas dois, no gênero e fora dele: à analogia extragenérica opõe-se a semelhança intragenérica. Esta última acomoda-se com o mais e o menos nos caracteres portados pelas partes, mas, por um lado, Aristóteles, agora por sua conta, não especifica se os tais caracteres são essenciais ou acidentais e, por outro lado, os conceitos de mais e de menos não servem especialmente para pensar o salto específico, posto que a passagem ignora a distinção entre *eidos* e *genos*. A noção de mais e de menos opõe-se apenas à analogia, que marca uma diferença e uma ruptura maiores : quando muito podemos compreender que aí onde se efetua a passagem de um grande gênero a outro, não se trata de uma diferença de grau; quanto aos gêneros menores, dizer que apresentam diferenças de grau não significa que sua diferença se reduz a uma diferença deste tipo.

De qualquer modo, o problema está muito distante daquele que nos ocupa, na medida em que se trata aqui de classificar substâncias, que podem ser mais ou menos isto ou aquilo, mas não mais ou menos a substância que elas são, enquanto que as amizades não são substâncias e nos interessam em sua diferença na medida em que são mais ou menos amizades.

4. As virtudes segundo *Política*, I, 13. Podemos esperar mais de uma passagem consagrada à hipotética virtude do escravo e, em geral, dos humanos devotados à obediência : sabendo que, para os que a natureza conclama a comandar,

existem formas de excelência, a questão é saber se elas também existem, diversas das funcionais, entre aqueles que a natureza força a obedecer.

A resposta será que, a despeito de diferenças, para uns como para outros, existem formas de excelência, mas que apenas os homens que comandam por natureza possuem a virtude ética "em sua plenitude" (τελέαν: 1260 a 15). Em 1259 b 36-39, lemos: οὐδὲ γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον οἶόν τε διαφέρειν · τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἶδει διαφέρει, τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἥττον οὐδέν: "Não há, com efeito, nada que seja da ordem de uma diferença feita de mais e de menos: com efeito, ser comandado e comandar diferem em espécie, o que não é de modo algum o caso do mais e do menos".

O interesse para nós nesse desenvolvimento reside no fato de que ele concerne à virtude, e pode então valer para a amizade. Aristóteles parece reconhecer graus no exercício da virtude ou de uma virtude, já que ele qualifica a virtude naquele que dirige de *telea*. Contudo, ele nega a unidade de *eidos*, por causa da diferença radical que distingue o fato de comandar e o de ser comandado. Mesmo se essa problemática do comando está ausente da distinção entre as três formas de amizades, e se elas não dividem um mesmo gênero, compreende-se que Aristóteles possa ser levado a distinguir entre espécies da *philia*. Mas o que nos interessa aqui é a doutrina do mais e do menos. Segundo a passagem da *Política*, como as virtudes apresentam diferenças específicas, não é do mais ao menos que elas variam. Compreendemos que as virtudes que se opõem especificamente não se opõem então *simplesmente* em termos de mais e de menos, ou que a diferença em grau não é uma condição suficiente da diferença específica; não é necessário, parece-nos, supor que para Aristóteles a diferença específica exclui a diferença dos graus: não estamos no caso das substâncias. Quanto a essa diferença específica, se ela não é simplesmente uma diferença no grau, ela aparece, contudo, como compatível com a oposição entre o acabado e o inacabado.

Dito isso, estamos certos de que as espécies amicais não estão reunidas em um gênero. Não sabemos o que o gênero seria, no caso das virtudes do subordinado e do chefe.

5. Vejamos agora o modo como Aristóteles, em EN, VIII, 2, 1155 b 3-15, responde aos detentores do ponto de vista segundo o qual há o mais ou o menos (de quê? Não se sabe) na amizade e, portanto, uma unidade específica. Há três elementos na réplica de Aristóteles.

Primeiro, há a remissão a uma análise anterior. Os comentadores confessam sua impotência em identificar o alvo da remissão, e estimam de bom grado que Aristóteles não tratou a questão; acrescentamos que é difícil dizer com precisão o que Aristóteles assevera já ter tratado, mas que ele deve saber bem se tratou ou não.

Um segundo elemento seria constituído pela tese que Aristóteles defende contra seus adversários. Mas que tese é essa? Aristóteles não a exprime, pondo apenas em causa o raciocínio dos adversários que ele escolheu. É preciso contar com a leitura da seqüência para nos mostrar que Aristóteles nega a unidade específica (e genérica) da amizade: é para a formulação desta tese que ele prepara o caminho.

A rejeição de um argumento constitui então aqui o único elemento verdadeiramente explícito. Para os adversários: (1) “onde quer que haja o mais e o menos, há unidade eidética”; (2) “na amizade, há o mais e o menos”; logo (3) “a amizade possui uma unidade eidética”. A conclusão (3) é falsa aos olhos de Aristóteles. Supondo que se possa formá-los melhor retomando *mallon è hetton* de maneira mais precisa, por causa da falsidade de qual das duas premissas?

Na medida em que Aristóteles fala de uma indicação insuficiente, parece claro que ele visa explicitamente a premissa (1): “onde quer que haja o mais e o menos, há unidade eidética”. Parece igualmente claro que Aristóteles não garante que nunca o mais e o menos são acompanhados de unidade específica (sustentando a proposição contrária da afirmativa universal): defendendo a contraditória, Aristóteles deixa entender que às vezes o mais e o menos não são acompanhados de unidade específica. É o caso da amizade. Infelizmente, não é este exemplo que poderia motivar a premissa (1): “algum objeto admitindo o mais e o menos não apresenta unidade específica”, posto que é essa mesma premissa que deve ajudar a considerar que a amizade, por mais que admita o mais e o menos, pode todavia

não ter unidade específica – isto cuja realidade convém estabelecer de um outro ponto de vista. De onde derivamos que pode haver objetos admitindo o mais e o menos aos quais falte a unidade específica, Aristóteles não o diz.

Quanto à premissa (2), “na amizade, há o mais e o menos”, Aristóteles não tem nenhuma necessidade de tomar posição a seu respeito aqui: de um lado, a rejeição da premissa (1) basta para invalidar o raciocínio adverso; de outro lado, Aristóteles se contenta em estabelecer a possibilidade de uma ausência de unidade específica da amizade, a partir de uma premissa cuja verdade o adversário admite (“na amizade, há o mais e o menos”). Dito isso, Aristóteles poderia muito bem admitir tanto a ausência de unidade específica para a amizade, quanto a existência de graus. Ele diz assim em EN, 1158 b 4, que certas amizades ἤττων εἰσιν αὐταὶ φιλία καὶ μένουσιν, “são menos amizades e menos duráveis”. Difícilmente seria o caso de dar uma apresentação sistemática dessa gradação, mas segundo VIII, 7, 1158 b 18, mesmo assim, a amizade fundada no prazer “parece mais” (μᾶλλον ἔοικε) que a amizade fundada na utilidade (lembramos ainda que segundo *Cat.*, 7, 6 b 21 ss., o semelhante admite o mais e o menos).

Seria a afirmação da existência de graus incompatível com o recurso ao *proshen?* *Metaf.*, Z, 1, 1028 a 26, onde Aristóteles diz dos *hupokeimena*: ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, “eles se assemelham mais a seres”, sugere o contrário.

## 2: ANALOGIA, SEMELHANÇA E HOMONÍMIA

Se é muito importante postular a distinção entre analogia e semelhança em Aristóteles, parece-nos, todavia, que é preciso evitar exagerá-la. Do mesmo modo, tratando-se da homonímia aristotélica, há certo excesso em considerar que a semelhança não desempenha aí nenhum papel. Abordemos de início o primeiro ponto.

É verdade que filósofos posteriores a Aristóteles, especialmente inspirados pelo platonismo, vinculam a analogia à semelhança mais do que o próprio Aristóteles. Já é o caso de Teofrasto que emprega, em 4 b 11-16 de sua *Metafísica*, a expressão εἴτε κατ' ἀναλογίαν, εἴτε κατ' ἄλλην ὁμοίωσιν; de Proclus, *Teologia*

platônica, II, 5, pp 93-94, que emprega ὁμοιότης εἰς ἀναλογία de modo bastante intercambiável; do Pseudo-Dioniso, *Nomes divinos*, cap. 7, § 3. Para Tomas de Aquino, "Deus não é uma causa absolutamente equívoca das coisas, posto que ele produz segundo sua forma efeitos que lhe permanecem semelhantes, não univocamente, mas analogicamente (*In I Sententiarum*, d.2, q.2, solutio), e a analogia é, onde não há gênero comum, uma *similitudo imperfecta*» (*Suma Teológica*, Ia, q.13, art.5, sol.2).

É verdade igualmente que Aristóteles utiliza em geral a analogia como fórmula do tipo  $a / b = c / d$  : ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων (EN, V, 6, 1131 a 31).

Mas o fato de fazê-la funcionar preferencialmente para além do gênero (*Metaf.*, Δ, 6, 1016 b 32 ; cf. Δ, 9, 1018 a 12) poderia dar a pensar que ela constitui um sucedâneo de semelhança genérica: como igualdade de relações, uma extenuação dessa semelhança. Ademais, não se pode pretender que, quando Aristóteles aproxima pela analogia a asa do pássaro e a nadadeira do peixe, ele matematiza ou quantifica o que quer que seja: a analogia tornou-se rapidamente uma "analogia de analogia", segundo uma expressão empregada por P.Aubenque ("Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être", p 11). A insistência de Aristóteles na não genericidade do ser impede precisamente a analogia de conservar por muito tempo sua função propriamente matemática. Se a analogia aproxima gêneros do ser diferentes, ela dificilmente pode continuar quantitativa.

As passagens nas quais Aristóteles aproxima analogia e semelhança não são raras. Desde os *Tópicos*, I, 18, 108 b 27, Aristóteles fala da utilidade da semelhança para as definições, mas sem nomeá-la, dá um exemplo de analogia; ora o ponto é teorizado em I, 17: "A semelhança deve ser estudada primeiro nas coisas que pertencem a gêneros diferentes, do seguinte modo: o que um termo está para um segundo, um terceiro está para um quarto" (ver também os cap. V, 7 e 8).

Num capítulo importante para o nosso propósito, EN, VII, 6, consagrado à acrasia, onde Aristóteles distingue a acrasia ἀπλῶς e οὐ κατὰ πρόσθεσιν, "sem precisão complementar", da acrasia, καθ' ὁμοιότητα, num espírito próximo ao que lemos sobre a amizade (A.Walker, art.cit., sustenta sua interpretação nesta

aproximação), Aristóteles evoca uma insuficiência τῶ ἀνόλογον ὁμοίαν, “semelhante por analogia”, o que mostra bem que a analogia pode ser considerada, em certos casos ao menos, como uma manifestação de semelhança.

Em DA, II, 8, 420 a 29-b 1, Aristóteles evoca o caráter metafórico do vocabulário sensorial e especifica a metáfora como analógica, enquanto que segundo *Tópicos*, VI, 2, 140 a 9-11, ou *Poética*, 22, 1459 a 4-8, a metáfora é questão de semelhança.

No corpus zoológico, encontramos igualmente algumas indicações. Os começos de HA, VIII, 1, não são concludentes, mas GA, I, 1, 715 b 20 aproxima subitamente a analogia e a semelhança na expressão καθ' ὁμοιότητα καὶ κατ' αναλογίαν, e PA, I, 4, 644 b 11, sobretudo, emprega a expressão ἀνόλογον ὁμοιότης.

Mencionemos uma última passagem, GC, II, 6, 333 a 29: “a analogia de uma coisa com uma outra significa, na qualidade, a semelhança, e na quantidade, a igualdade”. Esse discurso lembra-nos oportunamente que a analogia não é necessariamente da semelhança, a semelhança operando propriamente no âmbito da qualidade. A analogia, que intervém, ou intervém, sobretudo, para além do gênero, é transcategorial: dizer que há analogia, é dizer que a organização característica de um gênero ou de uma categoria se encontra em um outro gênero ou em uma outra categoria. Mas aqui em GC, trata-se de outra coisa, na realidade de um transporte, descrito e legitimado por Aristóteles. Transcategorial, isto é, convocada a descrever a unidade supragenérica, a analogia possui bem, como o diz P. Aubenque, um âmbito categorial de origem, o da quantidade. Mas sua aplicação pode ser deslocada, particularmente no âmbito da qualidade. De igualdade (de um certo tipo), a analogia passa então a semelhança (de um certo tipo). Conseqüentemente, nem toda analogia é semelhança (quer se trate da analogia quantitativa quer da transcategorial), e nem toda semelhança é analogia (só são analógicas as semelhanças de quatro termos). Sem problema: a analogia pode ser o aspecto que a semelhança toma (poder-se-ia dizer com o mesmo direito que a semelhança, às vezes, é um aspecto assumido pela analogia, mas é *homoiotes* que constitui o termo categorialmente claro, enquanto unidade na qualidade, enquanto que *analogia* vê sua aplicação deslocada).

Vejam agora a questão das relações entre homonímia e semelhança. Porfírio, dizem-nos, introduziu a *homoiotes* na descrição da *homonymia*, opondo à homonímia fortuita as seguintes variedades da homonímia ἀπὸ διανοίας: a homonímia ἐκ τῆς ἀναλογίας, a homonímia ἀφ' ἑνός, a homonímia πρὸς ἕν e, antes de mais nada a homonímia καθ' ὁμοιότητα (*In cat.*, 60, l. 15); esse quadro não aparece em parte alguma em Aristóteles, mesmo em EN, I, 4, que não menciona a semelhança. Daí a tentação de considerar que a semelhança não desempenha nenhum papel na redução aristotélica da homonímia. Se considerarmos como ainda válida em EN a sugestão de EE segundo a qual há uma homonímia da amizade que não é fortuita, fica claro que a semelhança pode desempenhar um papel na redução da homonímia. Encontramos uma confirmação disso em *Fis.*, VII, 4, 249 a 21-25: “entre os termos homônimos, uns são muito distantes (πολὺ ἀπέχουσαι), outros têm uma certa similitude (ἔχουσαι τινα ὁμοιότητα), outros são vizinhos, ou de gênero, ou de analogia (ἐγγυς ἢ γένει ἢ ἀναλογία); por isso não parecem homônimos”. Podemos aproximar também *Metaf.*, Θ, 1, 1046 a 7 e Δ, 12, 1019 b 33 que concernem à *dynamis*: o primeiro trecho considera uma homonímia por semelhança, enquanto o segundo menciona a metáfora (que implica também, como sabemos, a semelhança).

Tradução: *Fernando Santoro*

Revisão da tradução: *Guido Antônio de Almeida*

## RESUMO

Em sua análise do fenômeno da amizade, Aristóteles muda bastante de perspectiva: na *Ética* a Eudemo, ele pensa os três tipos de amizade com a ajuda da relação de unidade focal, enquanto que na *Ética* a Nicômaco intervém a noção de semelhança. O pros hen *legesthai* não é, certamente, uma *homoiotes*; entretanto, a intuição que guia este trabalho é que essas duas perspectivas são conciliáveis, complementares e, no entanto,

*inassimiláveis, de modo que se deve evitar dois obstáculos, o da identificação pura e simples, bem como o do excesso na distinção.*

**RÉSUMÉ**

*Dans son analyse du phénomène de l'amitié, Aristote change bien de perspective: dans l'Éthique à Eudème il pense les trois types d'amitié à l'aide du rapport d'unité focal, alors que, dans l'Éthique à Nicomaque, il fait intervenir la notion de ressemblance. Le pros hen legesthai n'est certes pas une homoiotès; pourtant, l'intuition qui guide ce travail est que ces deux perspectives sont conciliables, complémentaires et néanmoins inassimilables, de sorte qu'on doit se garder de deux écueils, celui de l'identification pure et simple ainsi que celui de l'excès dans la distinction.*