

humanitas



Vol. XXV-XXVI

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

HVMANITAS

VOLS. XXV E XXVI



COIMBRA
MCMLXXIII-IV



O CONCEITO DE ΦΙΛΙΑ DE HOMERO A ARISTÓTELES *

A ΦΙΛΙΑ NA SOCIEDADE HOMÉRICA

Em Homero, os termos *φιλία*, *φιλεῖν* e *φιλότης* só podem compreender-se no âmbito de uma sociedade típica, em que o *ἀγαθός*, idealmente auto-suficiente, afirma a sua *ἀρετή* num círculo de pessoas e coisas a ele ligadas (1).

Φίλος tem mais um sentido possessivo que afectivo (2) e, como acentua Adkins (3), tem sempre sentido passivo.

No seu *οἶκος* (4), o *ἀγαθός*, centro de todas as relações, não é *φίλος* no sentido passivo. Pelo contrário, exerce uma acção de ajuda e benevolência que não implica reciprocidade actual mas virtual.

As relações de *ξενία* estão no âmbito desta vida virtualmente cooperativa: o *ἀγαθός* «*φιλεῖ*» um estrangeiro que se apresenta como *ικέτης*, ajuda-o na sua sobrevivência, possibilita-lhe o exercício da sua auto-suficiência, condicionada embora à situação e etiqueta de hóspede.

* Trabalho elaborado no Seminário de Grego da Faculdade de Letras de Coimbra.

(1) A. ADKINS, «Homeric Values and Homeric Society», *JHS*, 91 (1971), 1-2, diz: «Homer speaks always primarily from the perspective of the *ἀγαθός*». Cf. ADKINS, «Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle», *CQ*, N.S. 13 (1963), 32: «Homeric *ἀγαθός* was the head of a virtually autonomous household.»

(2) Cf. H. J. KAKRIDIS, «La notion de l'amitié et de de l'hospitalité chez Homère», apud *RPh*, 39 (1965), 305-306. Aí fala de uma passagem do sentido possessivo ao afectivo.

(3) A. ADKINS, «Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle», 34.

(4) Vide A. ADKINS, «Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle», 35: «The unit of power, the social unit, the economic unit is the individual *οἶκος*».

É o que se vê nas seguintes palavras de *Od.* I, 123:

Χαῖρε, ξεῖνε, παρ' ἄμμι φιλήσεται

Todas as pessoas e coisas sobre as quais se exerce a *ἀρετή*, são *φίλα* ou *φιλητά*, isto é, entram num círculo de posse e afeição em que o protegido (*φίλος*) deve respeito ao protector, ficando aquele com o dever de, em caso de futura necessidade, «amar», ou seja, «proteger» o actual benfeitor (1).

No momento, exige-se-lhe que não o antagonize, como se realça na *Odisseia*, VIII, 208:

ξεῖνος γάρ μοι ὄδ' ἐστί· τίς ἄν φιλέοντι μάχοιτο;

Esta é uma das situações típicas da *φιλία* homérica, visível na situação de Ulisses na terra dos Feaces e no recontro de Glauco e Diomedes.

Os deveres do hóspede eram tão sagrados que o seu rompimento originava calamidades como a guerra de Tróia (2).

Outra das situações paradigmáticas é dada num plano sem dúvida mais ideal, porque menos pragmático, com a amizade até à morte, de Pátroclo e Aquiles (3), exposta a partir do canto XVI da *Iliada*.

A amizade entre dois virá a ter largo futuro na tragédia grega.

A ligação entre Aquiles e Pátroclo teria nascido, segundo o canto XXIII da *Iliada*, de uma educação em comum. Os laços eram de tal modo profundos que levavam uma vida de mútuo conselho (*Il.* XXIII, 78), em que os mais íntimos pensamentos eram partilhados (*Il.* XVI, 19). Pátroclo era o maior amigo de Aquiles (*e. g.* *Il.* XVII, 655) a quem estava ligado, além disso, por laços de hospitalidade. Aquiles, por sua vez, tinha fortes razões para admirar o carácter de extrema doçura, chorada por guerreiros e cativas, do leal Pátroclo (*Il.* XVII, 235). De tal modo que o considerava um «alter ego», ou, segundo a versão grega de *Il.* XVIII, 82: *ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ*.

(1) Não me repugnaria afirmar que a organização da expedição a Tróia assentasse num regime de alistamento semi-obrigatório de chefes e seus guerreiros, ligados a Agamémnon por determinado número de relações enquadradas neste conceito de *φιλία*.

(2) Esta interpretação, que vamos encontrar no *Agamémnon* de Ésquilo, *e.g.* vv. 400-403, é expressa em *Il.* XIII, 624-625.

(3) Para LASSO DE LA VEGA, *El Descubrimiento del Amor en Grecia*, Madrid, 1959, p. 64, a segunda parte da *Iliada* é um poema da amizade.

FILANTROPIA E BENFEITORIA NO 'PROMETEU'

O problema da amizade, nos seus aspectos de benfeitoria e filantropia, aparece equacionado miticamente no *Prometeu Agrilhado* de Ésquilo.

Se o amor de Prometeu pela raça humana se funda simplesmente num desejo de justiça e num sentimento de piedade que nada exigem em troca, já a sua benfeitoria para com Zeus, constantemente reafirmada para realçar a ingratidão do supremo olímpico, pressupõe uma contrapartida.

Mas Zeus é um tirano que cedo esquece os favores que deve, e só a necessidade de outros benefícios o poderá levar a nova aliança e amizade com Prometeu.

É, pois, bem efémera a amizade que se funda na utilidade.

Ésquilo, todavia, refere de passagem outras formas de *φιλία*.

Assim, logo na segunda fala de Hefestos, advoga os laços indestrutíveis criados pelo parentesco (1) e pela vida em comum (2).

Por outro lado, Oceano exemplifica como a desgraça é a pedra de toque da verdadeira amizade:

σήμαιν' ὃ τι χρῆ σοι συμπράσσειν
οὐ γάρ ποτ' ἐρεῖς ὡς Ὀκεανοῦ
φίλος ἐστὶ βεβαιότερός σοι. (3)

Podemos dizer que Oceano faz equivaler *φίλος* a benfeitor, equivalência ironicamente retomada por Prometeu:

δέρκον θέαμα, τόνδε τὸν Διὸς φίλον, (4)

(1) Neste breve estudo não me debruço sobre o problema da *φιλία* no seu aspecto familiar. É um capítulo de larga representação na tragédia, e que já me parece equacionado em *Il.* IX, 590-596, quando Meleagro é convencido por sua mulher a entrar na luta, e em *Il.* XIII, 463-469, quando Eneias só decide combater perante o argumento de que é em socorro do cunhado. Aliás, um dos casos mais difundidos na literatura grega, o de Orestes, é apontado várias vezes, como exemplo, a Telémaco, que pretende vingar seu pai Ulisses (vide, e.g. *Od.* I, 298-300).

(2) *Pr.* 39. Cf. ARIST. *Retórica*, II, 1381b34-35.

(3) *Pr.* 295-297. Esta afirmação, de resto, é um lugar-comum da tragédia, e.g. Eurípidés, *Hec.* 1226-1227, *Or.* 454-455. Cf. Eurípidés, *Phoen.* 403.

(4) *Pr.* 304. A ocorrência de *φίλον* de modo algum nega o sentido passivo do uso homérico. Pelo contrário, esclarece-o com intensa ironia ao chamar a aten-

O acento tónico da amizade é, portanto, e tal como se passa na sociedade homérica, no aspecto positivo e cooperativo da relação.

AMIZADE E INIMIZADE EM SÓFOCLES

O *Ájax* e o *Filoctetes* de Sófocles podem ser aproximados tematicamente.

De facto, em ambos se desenrolam as consequências de uma inimizade nascida do despeito, que, no *Ájax*, tornado raiva cega e incontida, tem algo a ver com a *ἀρετή*, da qual o reconhecimento público era parte integrante.

Despeitado pela sua preterição por Ulisses, *Ájax* concebe um plano brutal de vingança sobre aqueles que se tornaram os seus piores inimigos, os Atridas e o filho de Laertes. É que, tal como a amizade homérica postula acção efectiva, assim a inimizade, em Sófocles, deve realizar-se pelo ódio até à morte do inimigo. Não há meio termo. A inimizade era tão duradoura quanto a amizade, ultrapassando mesmo as fronteiras da efémera existência:

ME. ἐγὼ γὰρ ἂν ψέξαιμι δαιμόνων νόμους;

TE. εἰ τοὺς θανόντας οὐκ ἔῤῃς θάπτειν παρών.

ME. τοὺς γ' αὐτὸς αὐτοῦ πολεμίους· οὐ γὰρ καλόν. (1)

É contra esta vergonhosa e injustificada acção que Teucro e Ulisses, embora por motivos vários, se levantam contra os Atridas: Teucro, pela sua amizade para com o suicida; Ulisses, porque ouvira as palavras admonitórias de Atena:

ὄρᾱς, Ὀδυσσεῦ, τὴν θεῶν ἰσχὺν ὄση; (2)

O sentimento de fraternidade humana prevalece, e Ulisses impede a *ἔβρις* de Agamémnon com um conselho de amigo (vv. 1328-9), convencendo-o a não ir contra as leis divinas e o direito.

ção para o momento actual de Prometeu: o benfeitor de outrora, no momento, está em situação de *aporia* (é *φίλον*), devendo, pois, esperar-se imediata intervenção de Zeus. O que repugna é, precisamente, o abandono a que o olímpico, desrespeitando as leis da *φιλία*, o vota.

(1) *Ájax*, 1130-1132. Nos vv. 826-830 e 985-988 anota-se o receio de que, se o inimigo encontrasse o corpo, o deixasse por enterrar. Este é, aliás, o tema da disputa entre Teucro e os Atridas.

(2) *Ájax*, 118.

É este gesto de Ulisses e a oferta da sua amizade a Teucro, que vêm, de certo modo, confirmar as palavras irónicas de Ájax (vv. 678-682):

ἔγωγ' ἐπίσταμαι γὰρ ἀρτίως ὅτι
ὁ τ' ἐχθρὸς ἡμῖν ἔς τοσόνδ' ἐχθαυτέος,
ὥς καὶ φιλήσων ἀῖθις, ἔς τε τὸν φίλον
τοσαῦθ' ὑπουργῶν ὠφελεῖν βουλήσομαι,
ὥς αἰὲν οὐ μενοῦντα.....

Ao dizer isto, Ájax acertava, se se pensar em Ulisses (1) que, de inimigo, se transforma em amigo; mas errava, se se pensar na fidelidade de Teucro, o filho da cativa, que na desconfiança paterna e no exílio sofrerá as consequências da sua amizade.

Embora Ájax acentuasse que (vv. 682-683):

.....τοῖς πολλοῖσι γὰρ
βροτῶν ἄπιστός ἐσθ' ἐταιρείας λιμήν.

ele não tirará a lição correcta: é que, por uma questão de justa medida, se devia tomar toda a amizade como eterna, mas a inimizade como passageira.

Só assim estaria precavido contra o futuro, pois, certo e imutável, só o destino assinalado pelos deuses. E esse, como diz o final da tragédia (vv. 1419-1420):

.....πρὶν ἰδεῖν δ' οὐδεὶς μάντις
τῶν μελλόντων, ὅ τι πράξει.

.....

No *Filoctetes* assistimos ao amargor íntimo e intransponível do herói que vê como os deveres da amizade são tão facilmente ultrapassados por quem até devia ter reconhecido o momento da retribuição.

Mas a verdade é que os Atridas e Ulisses não constituem exemplos de desinteressada afeição. Pelo contrário: a amizade, para eles, é usarem as pessoas que lhes possam ser úteis. E é uma tentativa desse género que se vai desenrolar ao longo desta peça.

(1) Cf. v. 1359, que entendo como na sequência da acção do *Ájax*: uma referência genérica ao carácter efémero de tudo o que é humano, e não uma manifestação de menor apreço pelo valor da amizade.

As palavras de Héracles convencem facilmente a Filoctetes. E, como este acentua, três razões o encaminham no sentido do cumprimento do oráculo ora explicitado. Duas dessas razões referiam a amizade:

ἐνθ' ἡ μεγάλη Μοῖρα κομίζει,
γνώμη τε φίλων χῶ πανδαμάτωρ
δαίμων, ὅς ταῦτ' ἐπέκρανεν (1).

Assim, e em conclusão, encontramos em Sófocles, enquadrados pela repetida afirmação da contingência de tudo o que é humano, vários traços característicos do conceito de *φιλία*: no *Filoctetes*, a vitória da *φιλία* sobre o *σόφισμα*, e a profunda união, de características homéricas, entre a *φιλία* e a protecção aos suplicantes; no *Ájax*, a condenação da amizade interesseira e da inimizade. É que esta leva às consequências mais absurdas e fatais. E, tal como nos é apresentado, o ódio cego, até à morte, representava um traço primitivo, mas marcante, da sociedade retratada.

APETH E ΦΙΛΙΑ EM EURÍPIDES

No *Hércules* de Eurípides, num cenário de oposição hierática do divino ao humano, vemos o herói, com sua portentosa *βία*, exercer a *ἀρετή*, defendendo a integridade do agregado familiar (2).

Exemplo de *φιλία* familiar, logo anulada pela intervenção da divindade: o salvador torna-se o carrasco, involuntariamente, é verdade.

Nesta primeira parte, até ao v. 814 (3), com o regresso do herói, inesperadamente vindo do Hades, exprõe-se o conceito grego de *φιλία* no seu aspecto positivo assinalado em Sólon:

εἶναι δὲ γλυκὴν ὧδε φίλοισ', ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, (4)

(1) Vv. 1466-1468: a referência à *Μοῖρα* acentua a contingência e limitação do humano, ideia tão vincadamente sublinhada no *Ájax*. Quanto ao «conselho de amigo», deve recordar-se que no *Ájax*, 1328-1329 e 1351-1353, Ulisses recorre a argumentação paralela para convencer Agamémnon.

(2) Sigo a interpretação de H. O. CHALK, «Arete and Bia in Euripides' Hercules», *JHS*, 82 (1962), 7-18.

(3) Segundo a divisão estabelecida por A. ADKINS, «Basic Greek Values in Euripides' Hecuba and Hercules Furens», *CQ*, N.S. 16 (1966), 93-219.

(4) SÓLON, fr. 1D. Esta ideia, ao que me parece, é já expressa em *Il.* IX, 615.

Acção acima de tudo, é o que ressalta do contraste das figuras de Hércules, salvador, e Anfitrião, antigo ἀγαθός, agora em situação de ἀπορία. Restam-lhe as boas intenções.

Na última parte da tragédia reafirma-se o conceito interligado de ἀρετή-φιλία: o ἀγαθός deixou de ser ἀγαθός, não pode mais ser φιλῶν. E é o φίλος de outrora, Teseu, que, actualizando a sua obrigação de retribuir, se torna o termo activo, salvando o grande herói (1).

A novidade euripidiana não é vermos uma amizade tão perfeitamente retribuída, antes a domesticação da ἀρετή, cujo cambiante maior já não é a força bruta e monstruosa, tipo Ajax, mas somente a amizade, a companhia e o conselho nas horas amargas.

Ideia similar é expressa no *Orestes*, vv. 665-667:

..... τοὺς φίλους
ἐν τοῖς κακοῖς χορῆ τοῖς φίλοισιν ὠφελεῖν
ὅταν δ' ὁ δαίμων εὔ διδῶ, τί δεῖ φίλων;

O *Orestes* parece-me, sob este ponto de vista, de estrutura dramática paralela à do *Hércules*. O contraste de dois tipos de amizade exemplifica a cooperação amigável, numa das partes do dito de Sólon: ἔχθροισι δὲ πικρόν.

Estamos na problemática da chamada *amizade entre maus*. Eurípides põe-na em cena, o que talvez se filie no gosto sofisticado de considerar todos os aspectos da realidade.

Eurípides tem consciência de que existem várias espécies ou realizações da φιλία (2):

- a de Teseu e Hércules, cooperativa, para o bem.
- a de Zeus por Hércules, não cooperativa, por utilidade.
- a de Menelau e Orestes, onde Menelau, em posição de inferioridade (3), tem por guias a utilidade e a conveniência. Esta não é a realização perfeita, pois, tal como a anterior, é mutável e passageira, ao sabor dos interesses do momento.

(1) Esta situação, de qualquer modo, confirma as qualidades essencialmente «masculinas» da ἀρετή.

(2) E nisto concorda com Platão e Aristóteles.

(3) Cf. ARISTÓTELES, *EN*. 1163a24-1163b28.

Como protótipo da verdadeira amizade, que se transforma em sentimento puro, irracional (1), percebido no companheirismo de armas e na entreatajuda, é-nos apresentado, como explanação da amizade de Teseu e Hércules, o exemplo de Orestes e Pílates. Unidos para o bem e para o mal, no sucesso e na derrocada, mostram-se ora esperançosos, ora enlouquecidos por seus próprios sentimentos, ora dispostos ao sacrifício da vida:

τί δὲ ζῆν σῆς ἑταιρίας ἄτερ; (2)

Este caso paradigmático ficou para a história, ombreando com o exemplo homérico de Aquiles e Pátroclo, ou o de Harmódio e Aristogíton, os tiranicidas (3). Mas estes são apenas alguns exemplos de uma série relativamente numerosa de pares, que engloba também os olímpicos.

A existência destes pares característicos confirma que a relação mais típica é a que sucede entre duas pessoas. Uma amizade que é fonte dos mais gloriosos feitos (4), e que, não raro, é expressa no companheirismo de armas (5), veículo da ἀρετή e da educação, não isenta, por vezes, do erotismo pederástico herdado, na opinião de vários autores, da cultura aristocrática dórica.

O ΠΡΩΤΟΝ ΦΙΛΟΝ NO 'LÍISIS' DE PLATÃO

Dos três diálogos platónicos que versam o problema do ἔρωσ, é o *Lísis* aquele que, através de uma análise sistemática e apesar do carácter aporético, mais se aproxima da definição do conceito de amizade.

(1) No *Orestes*, 424, a *φιλία* é oposta à *σοφία*. Talvez se pretendesse uma oposição do irracional ao racional, paralela às diferenças de temperamento de Orestes e Menelau. H. ΚΙΤΤΟ, *A Tragédia Grega*, II (trad. port.), Coimbra, 1972, p. 288, diz: «o apelo que Orestes lhe faz baseia-se em argumentos sentimentais».

(2) *Or.* 1072. Cf. *IT.* 650: «Ἄζηλα τοῖς φίλοισι, θνησκόντων φίλων» e 674: «Αἰσχρὸν θανόντος σοῦ βλέπειν ἡμᾶς φάος».

(3) A relação dos «pares amorosos» com a defesa da democracia tem outros exemplos helénicos.

(4) Cf. *ARIST. EN.* 1155a14-15.

(5) Vide *Eur. IT.* 238-339. Lembrar o *ἱερός λόχος*. O companheirismo de armas é caracteristicamente homérico e isento de pederastia.

Socorrendo-se da sabedoria popular, da discussão erística e da análise psicológica, da recapitulação e da indução, da ironia e da maiêutica, e refutando as teses da *παιδεία* tradicional, o *Lísis* tem subjacente um corpo de doutrina que podemos detectar e esclarecer pela comparação com o *Fedro* e o *Banquete*, e situar, ainda, no decurso da história da cultura grega.

No *Lísis*, logo em 204c Sócrates faz intuir a distinção entre amante e amado, para depois, em 212a-213c, pôr claramente o problema da determinação do sujeito a quem se deve chamar *φίλος*. O resultado é a noção da existência de dois termos da amizade: o termo activo e o termo passivo. Mais não consegue a discussão erística (1).

Como recurso, procede-se ao exame da *παιδεία* tradicional.

A tese da atracção do igual pelo igual, defendida por Homero, pelos fisiocratas e Empédocles em particular, é rejeitada, pois os maus são considerados incapazes de qualquer amizade, e os bons, enquanto bons, são auto-suficientes e arredados também do interesse por um amigo (215a-b), no qual não encontram qualquer benefício.

Põe-se, deste modo, o problema da utilidade, que, aliás, já fora sugerido em 207c, ao referir-se a *κοινωνία* de bens materiais entre amigos, e em 211a-b, ao falar-se de idêntica comunhão de bens espirituais.

Quanto à tese da atracção dos contrários, referida a Hesíodo (215c-d), levaria a afirmações contraditórias (216b4-5).

Assim, a *παιδεία* tradicional, transmitida especialmente em forma poética, é incapaz de aclarar a verdade (216b8-9).

A intuição de Sócrates, todavia, aduz afirmações da maior importância que constituem a chave do diálogo:

τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν φίλον τοῦ ἀγαθοῦ (216c2-3).

κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι (216c6).

λέγω γὰρ τὰγαθὸν καλὸν εἶναι (216d2).

Antes de prosseguir, devo notar que, em meu parecer, uma das causas da aporia final (2) do diálogo é a incapacidade de os interlo-

(1) As ambiguidades lexicais inerentes ao termo crucial, *φίλος*, devem-se ao facto de ser usado em sentido passivo ou activo, como adjectivo ou substantivo, Vide P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, t. II, The Dialogues, First Period, New York, 1964, p. 95.

(2) Que considero apenas formal, pois, como P. SHOREY, *Plato's Thought*, in G. VLASTOS, *Plato*, t. II, London, 1972, pp. 13-17, acredito que Platão possui a chave do problema. Sobre o assunto, cf. A. E. TAYLOR, *Plato, The Man and his Work*, London, 1971, p. 73.

cutores de Sócrates fazerem a distinção, posteriormente exigida para a definição conceptual, entre o fenoménico e o real, o transitório e o absoluto ou estável. Na verdade, a amizade entre homens é assim chamada somente por sê-lo em vista do «amigo em si». E esta oposição do fenoménico ao absoluto é de ter sempre presente, para que se divisem com clareza os pontos doutriniais defendidos com maior ou menor profundidade:

1 — O termo passivo da amizade é o bem, mas o supremo bem (220b), que é dito o primeiro amigo (219c-d), ao qual tende tudo aquilo que é dito ser amigo em vista dele (220b). O supremo bem é o objecto da verdadeira amizade, e dele, só um intermédio entre o bem e o mal pode tornar-se amigo, visto que os bons são *ίκανοί* ou *αὐτάρκεις*, e não têm, por isso, qualquer necessidade ou desejo (1), e os maus são incapazes de amizade.

O bom não pode, pois, ser o *φιλῶν*, mas o *φιλούμενος*, como se acentua em *Smp.* 204c.

2 — Daí nasce a definição do termo activo, um *μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν*, elemento primordial da análise psicológica da relação. É o que se acentua, aliás, no *Fedro*, onde toda a análise é posta em torno daquele «que ama». A amizade é um conceito que só existe em relação ao homem. Mas as amizades humanas não são a amizade em si, mas em vista do amigo em si (219c-d).

Assim, a afirmação de estádio intermédio (2) como termo activo insere-se teleologicamente numa ânsia de universalidade em que aparece referenciado um ponto estável, desprovido de qualquer desejo ou carência (*ἐνδεια*), fonte da extensão do conceito aos casos particulares, em si diversos e transitórios, amigos em vista do amigo em si. Esta conceituação é preparada, no *Lísis*, por uma terminologia que distingue o transitório e fenoménico do real e universal alcançado por indução, estabelecendo para este o domínio da verdade (3).

Mas qual a força, imanente ou transcendente, que suscita o nascimento da amizade ou amor, já que o termo activo, dadas as suas limitações, é incapaz da intuição imediata do bem?

(1) Cf. M. POHLENZ, «Nochmals Platos Lysis», *NGG*, 1917, p. 562.

(2) Para a afirmação do estádio intermédio, cf. *Smp.* 202a-b.

(3) As expressões que assinalam a passagem ao absoluto são: *ἐν τῷ ὄντι* e *ὡς ἀληθῶς*.

3 — A causa eficiente desse amor (cf. 217a *sqq.*), não pode ser o mal, pois, desaparecido este, com ele morreria o amor ao bem. Subentendia-se, é claro, o absurdo de fazer depender do mal o amor ao bem absoluto (220c-221d).

Surge finalmente a noção de *ἐπιθυμία* (221d), desejo, apetite ou tendência, explicitada a partir dos apetites naturais como a fome e a sede. A *ἐπιθυμία* é inerente ao conceito de *μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν*, pois é o impulso natural para o objecto da carência (*ἐνδεια*) humana.

Assim, é através de um bem concreto e limitado, como se realça em *Smp.* 199d, 200a e 200e, que o homem tende para o bem absoluto.

Mas alguma vez esse absoluto poderá ser alcançado, tornando-se, desse modo, o termo activo, autárquico ou auto-suficiente? A resposta é negativa, como se observa em *Smp.* 206a:

*Ἄρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι.....
ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ.*

Na verdade, o bem que os homens alcançam, como diz o mesmo passo (*οἱ ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν*), é bom e belo apenas por referência ao bom e belo em si.

No amor terreno, o adquirir de um bem é um processo, não um estado definitivo, e a tensão amorosa, no caso a amizade, leva os dois seres contingentes a desejarem, para sempre, continuar em busca do belo absoluto, fim último da amizade.

Teoricamente, o amor desapareceria com o alcançar daquilo que faltava. Humanamente, esse belo em si jamais será atingido.

4 — O belo absoluto, identificado ao bem, é o objecto final da carência humana, como se diz em *Smp.* 204d:

Ἔρως ἔστι δὲ τῶν καλῶν

Essa identificação é essencial. Sem ela, ao que me parece, era impossível dar ao conceito de *φιλία* um objecto adequado tão transcendente, mas que é o único que pode unificar e sublimar todas as amizades humanas.

De facto, o que justifica a noção de bem como causa final da *φιλία* é o conceito de utilidade.

Não uma utilidade a confundir com um interesseirismo pragmático por parte do termo activo, mas, nos casos concretos, como uma

beneficência ou *κοινωνία*, real ou virtual, não exigida como contrapartida mas decorrente de entreatada espontânea.

No plano do amor ao absoluto, esse conceito poderia identificar-se melhor ao de fim último ou objecto adequado, meta de toda a tendência ou desejo, e que, por isso mesmo, é útil.

É neste ponto que a identificação do bom ao belo se torna inevitável, e não é por acaso que aparece no *Lísis*.

Quando, em *Smp.* 201a se pergunta:

ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἴσχους δὲ οὐ;

devemos ter presentes passos como *Phdr.* 249d:

ὅταν τὸ τῆδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶτα...

De facto, o belo particular e fenoménico é o único meio de intuir o mundo do belo e bom *ἐν τῷ ὄντι*, dos modelos imutáveis ou fontes conceptuais normativas de que aquele é apenas imagem.

É que só a ideia ou o conceito de beleza possui luminosidade no mundo material, de acordo com *Phdr.* 250d:

Νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.

É, pois, através da beleza que a *ἐπιθυμία* chega ao bem.

Um objecto material, participante do belo, faz nascer no *μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν*, numa sugestão de afinidade, de já visto, a beleza em si, com a qual, portanto, já terá tido qualquer forma de participação, e à qual o fenoménico aspira e tende.

O bom em si é entendido como afim de tudo (222c), objecto final de toda a amizade (1), meta última (*πρῶτον φίλον*) de todo o amor particular, e que se alcança como último elo e sustentáculo de um processo indutivo que sobe do particular ao geral, do fenoménico ao real.

É claro que, se o particular sobe ao universal através de outro particular, no qual reconhece qualquer afinidade, segue-se, pela noção de *οἰκειότης*, a inevitabilidade do amor recíproco entre particulares.

(1) Em *Lísis*, 220b, lê-se: *εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελεντῶσιν.*

Teoricamente não pode deixar de ser assim. Esta opinião, aliás, é defendida pelo saber popular grego e pelos dialogantes (cf. *Lísis*, 222a-b).

Contudo, quando o amor do particular tem por termo o *πρῶτον φίλον*, ainda que sob um ponto de vista meramente conceptual, é evidente que este, como absoluto, por ser auto-suficiente, sem desejos ou sensação de carência, não retribui. Ele não ama. É amado. É o *φίλον ἐν τῷ ὄντι*.

E regressamos, deste modo, à consideração do duplo aspecto da *φιλία*: o activo e o passivo. Esta distinção e a ênfase dada à utilidade da amizade, são, como se vê, características atemporais do conceito grego de *φιλία*.

A ΤΕΛΕΙΑ ΦΙΛΙΑ DE ARISTÓTELES

Na sua *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dedica os livros VIII e IX aos problemas da amizade, o que é sintomático, fazendo uma compilação de todo o pensamento anterior.

Depois de afirmar, em 1155a12, que a amizade é o que há de mais necessário para viver, explicita que ela se realiza no intercâmbio de benefícios.

Em 1155b aceita a teoria subjectiva dos *φιλητά*, donde, de acordo com os interesses do *φιλῶν*, distinguir três espécies de amizade: por prazer; por utilidade; e *κατ'ἀρετήν* (1), a *τέλεια φιλία*.

Ao contrário de Platão (2), e em parte devido a este subjectivismo, aceita um certo tipo de amizade entre maus.

Logo a seguir, porém (1157b4), afirma que só os bons (3) são amigos em sentido próprio:

οὔτοι μὲν οὖν ἀπλῶς φίλοι.

(1) A expressão grega *κατ'ἀρετήν* (1156b7), como o desenvolvimento me parece acentuar, refere-se à auto-suficiência do *ἀγαθός*, situando-se, pois, numa perspectiva homérica.

(2) Cf. *Lísis*, 214c-d.

(3) É clara a inexistência de oposição em confronto com a impossibilidade de amizade entre bons defendida por Platão. Este referia-se aos bons absolutos. Onde há divergência, e explicável pela diferente concepção de Aristóteles em relação à teoria das formas, é quanto ao valor dado à amizade entre homens perfeitos. Para

Isto relaciona-se com outra afirmação:

τέλεια δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία

(1156b7).

Um ponto em que o seu pensamento não difere do platónico, é a consciência que mostra de que a amizade *δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι* (1159a27), e ainda, em 1159a33: *μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας οὐσης ἐν τῷ φιλεῖν*.

Considerando globalmente a *φιλία* como forma de comunhão de bens e estados afectivos (1), de acordo com a máxima pitagórica que não deixa de referir (2), Aristóteles insere esta forma de sociabilidade na sua visão política, criando constituições correspondentes a cada uma das espécies de amizade.

Um ponto que se deve ressaltar na divisão aristotélica é a ideia de que toda a *φιλία* implica utilidade. A sua amizade por utilidade é depreciada, porque esta última é somente um dos cambiantes da verdadeira amizade, e não o único ou o primacial.

Esta consideração que identifica a amizade ao bom, ao útil e ao agradável (e. g. 1155b), é um traço de união, verdadeiramente importante, com todo o pensamento ético grego sobre a *φιλία*.

O EROS PEDAGÓGICO

Na cultura grega, a relação pedagógica implica uma ligação afectiva traduzida em sentimentos que vão das manifestações paternas às formas de erotismo mais acentuado.

o Peripatético, essa é a verdadeira amizade. Em Platão não faria sentido sobrestimar o mundo dos fenómenos. W. JAEGER, *Aristotle*, Oxford, 21962, p. 244, realça aquele ponto com clareza, no que é seguido por R.-A. GAUTHIER, *La Morale d'Aristote*, Paris, 1973, pp. 124-133, especialmente pp. 130-131.

(1) Cf. ARIST. *Retórica*, 1318a1-2.

(2) EN. 1159b. Vide PLATÃO, *Lisis*, 207c. Citações do ditado aparecem, *mutatis mutandis*, em PLATÃO, *Phdr.* 279c; *R.* IV.424a; V. 449c. Em EURÍPIDES, *Orestes*, 735. Em Homero, parece haver um antecedente em *Il.* XVI, 374.

Essa função pedagógica é referida em Aristóteles, a propósito da *φιλία*, deste modo:

καὶ νέοις δὲ πρὸς τὸ ἀναμάρτητον

(*EN*. 1155a12).

Em Homero, a função educativa faz nascer a amizade mais profunda: Fénix, o ancião, de tal modo se dedicou a educar Aquiles, que finalmente o considera como filho. Amizade paternal que vinha desde a mais tenra infância e se há-de prolongar, pois Fénix continuará o guia espiritual do discípulo:

καὶ μὲν ἐφίλησ' ὡς εἴτε πατὴρ ὄντα παῖδα φιλήσῃ

(*Il*. IX, 481)

*καί σε τοσοῦτον ἔθηκα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
ἐκ θυμοῦ φιλέων.....*

(*Il*. IX, 485-486)

Na *Odisseia* temos novamente uma relação pedagógica *sui generis*: Telémaco é formado por Atena disfarçada de Mentos e Mentor.

Curioso é o caso de Mentos que, em seus conselhos, se diz ter palavras, pensamentos de um amigo, de um pai para seu filho, em *Od*. I,307-308:

*ξεῖν', ἢ τοι μὲν ταῦτα φίλα φρονέων ἀγορεύεις,
ὡς τε πατὴρ ᾧ παιδί, καὶ οὐ ποτε λήσομαι αὐτῶν.*

No entanto, a relação entre eles era tão somente de *ξενία*, como se vê em *Od*. I,313:

..... οἷα φίλοι ξεῖνοι ξείνοισι διδοῦσι.

Não podemos, pois, dizer que, na ambiência socio-cultural descrita em Homero, a relação pedagógica envolvesse uma base erótica (1): envolvia, sim, uma relação de amizade perene e duradoira, uma paternidade intelectual semelhante à física.

(1) A não ser que considerem suficiente a exaltação da beleza masculina, os que querem ver esta característica na relação Aquiles-Pátroclo, não encontram, nos Poemas Homéricos, elementos seguros para o fazer. Ela será até contradita, ao que parece, pelos vv. 666-668 do canto IX da *Iliada*.

Não é já isso o que sucede num documento literário dórico, a obra de Teógnis de Mégara.

Origem ou resultante da educação, aparece-nos uma violenta nostalgia amorosa impregnada de erotismo expresso no mais doloroso ciúme.

Isso não é de admirar, a seguirmos a teoria que defende a origem dórica do erotismo pederástico que há-de florescer nas aristocracias ateniense e sobretudo espartana, e ser cantado por autores como Píndaro e Platão (1).

Este último há-de pôr na boca de Sócrates o alto valor educativo dessa amizade (2), expurgada embora do mero intercâmbio físico, como forma suprema da formação e progresso intelectuais.

As relações *φιλία-φιλοσοφία*, aliás, foram uma constante da cultura grega, desde os tempos remotos do círculo feminino de Lesbos, passando pelos Pitagóricos, até ao círculo de amigos socrático.

Esta forma original de *paideia* floresce, em todo o seu esplendor, no século IV, com a formação de várias escolas organizadas em *θίασοι* (3):

— o Jardim de Academos, fundado cerca de 386, por Platão.

— o Pórtico de Zenão, que nasceu em 336, na *Στοὰ Ποικίλη*.

— o Liceu de Aristóteles, que em 335 se instala junto do templo de Apolo Liceu.

— o Jardim de Epicuro, que surge em 306.

Estas escolas ou associações fundamentavam-se no princípio, tão grego, de que a posse de qualquer bem não dá felicidade, se não for compartilhada por amigos.

Assim, no campo intelectual, a *φιλοσοφία* só pode tornar-se completa e fonte de felicidade quando unida à *φιλία*, tornando-se esta condição daquela.

É nos círculos onde esta tradição aristocrática se mantém que nasce a mais forte oposição aos Sofistas. De facto, para estes, a democratização do ensino fazia-se noutras bases. À *paideia* tradicional assente nos laços afectivos e tendente a uma *ἀρετή* ancestralmente

(1) Há quem encontre o mesmo tema em alguns fragmentos de Sólon. Todavia, esses fragmentos são considerados espúrios.

(2) A amizade torna-se procriação intelectual. E o próprio magistério socrático não tem outro fim em vista.

(3) Cf. R. von SCHELIHA, *Griechische Freundschaft*, Amsterdam, 1968, pp. 75 *sqq.*

definida, opunham os Sofistas contemporâneos de Sócrates e Platão uma tendência mais relativista e democratizante, intelectual e intervencionista, à qual eram dispensáveis os laços afectivos.

CONCLUSÃO

Irrefutavelmente, toda a *φιλία*, para os gregos, assenta na utilidade.

Esta afirmação deve ser considerada com frieza intelectual, já que a palavra *χρήσιμον* não estava carregada de conotações que logo amordaçassem a candura dos sentimentos.

É que havia dois aspectos que os Gregos não dissociavam:

— o aspecto metafísico, visível nas afirmações que identificam a amizade ao bem, e fazem a correspondência do bom ao útil. Este considerando serve de base ao segundo:

— o aspecto psicológico e socio-cultural: os gregos não pensavam que alguém devesse «utilizar outrem». Somente que toda a relação inter-pessoal, desde que verdadeiramente humana, devia ser, por certo, útil para os sujeitos da relação.

Não que qualquer deles procurasse manipular o outro para um determinado fim: o intercâmbio, de facto ou potencial, era apenas uma forma de defesa contra o meio ambiente ou as contingências da *τύχη*.

Uma amizade verdadeira era algo de tão íntimo e sagrado que se tornava uma arma pessoal de defesa, uma condicionante ou esteio da *ἀρετή*. Era até a mais segura de todas as armas, porque a mais fiel e duradoura.

Este conceito está na índole pragmática da ética grega, e é uma constante que encontramos em Homero, no aspecto da cooperação com o *ἀγαθός* e nas relações de *ξενία*; em Ésquilo e Eurípides e, de certo modo, em Sófocles, na retribuição de benefícios nas horas de infortúnio; em Platão, ao afirmar que a *ἐπιθυμία* e a *ἐνδεια* implicam utilidade, e que só quem necessita pode ser amante, por achar utilidade no amado (1); em Aristóteles, como vemos em *EN*. 1157a34, a *τέλεια φιλία* nasce simultaneamente do útil e do agradável, dando-se ainda a identificação entre a amizade e o bem.

É claro que a relação *ἔρως-παιδεία* é somente um caso particular dessa utilidade: a *φιλία* é o substrato emocional da formação da *ἀρετή* individual do *ἀγαθός*, *ἀρετή* que nasce, pois, de uma ajuda entre *φίλοι*.

(1) A afirmação vale para o formal e o fenoménico.

É essa ajuda que aparece referida em Teógnis de Mégara ou na tradição subsequente, por estas palavras:

... τί δ' ἔστ' ὄφελος δειλὸς ἀνὴρ φίλος ὄν;
οὔτ' ἄν σ' ἐκ χαλεποῖο πόνου ὀύσαιτο καὶ ἄτης,
οὔτε κεν ἐσθλὸν ἔχων τοῦ μεταδοῦν ἐθέλοι. (1)

Esta citação, até pelo seu valor atemporal, parece-me condensar a ideia da utilidade da *φιλία*, contendo, simultaneamente, uma tensão dramática que há-de encontrar-se explicitada em algumas tragédias.

FRANCISCO OLIVEIRA

(1) Cf. THGN. 102-104.