

# FILOSOFIA DA AMIZADE: UMA PROPOSTA

## *PHILOSOPHY OF FRIENDSHIP: AN OUTLINE*

**KONRAD UTZ**

*(UFC/Brasil)*

### **Resumo**

O artigo tenciona desenvolver o conceito da amizade como conceito-base de toda Filosofia Prática. Porém, pretende apresentar apenas uma entre as várias argumentações possíveis em favor desta concepção: defende que a amizade, no sentido exposto, seja a solução mais convincente ao problema da intersubjetividade. A questão é como a concepção da subjetividade pode ser estendida a outros indivíduos, se essa, como o autor defende, pode ser compreendida originariamente somente a partir da auto-referência da primeira pessoa. Para isso, ele faz uso do conceito aristotélico do amor amigável enquanto direcionado a um “heteros autos”, identificando como seus momentos tanto o conhecimento e o desejo do outro, como o respeito e a benevolência. Os últimos dois momentos são interpretados como “conversão” da consciência dos primeiros. Por meio dessa “conversão da consciência” a consciência do Outro é estabelecida. Como se trata da conversão de uma consciência concreta, tanto cognitiva quanto volitiva, seu resultado não é um conceito abstrato e geral de uma subjetividade diferente da minha, mas uma relação concreta entre indivíduos que implica um compromisso e a partir da qual forma-se um étos específico da comunidade assim estabelecida.

### **Abstract**

The article's aim is to establish the concept of Friendship as a foundation of Practical Philosophy in general. However, it presents only one of the various possible arguments in favour of this, defending that Friendship in the intended sense presents a very convincing solution to the problem of intersubjectivity. If subjectivity, as the author maintains, can be conceived originally only within the perspective of the first person, through self-reference, the question arises how such a conception can be extended to other individuals. The answer is sought in Aristotle's concept of Love (of Friendship) as directed at an “heteros autos”. This love has four aspects: cognition and desire of the beloved on the one hand, respect and benevolence on the other. The latter two are interpreted as “conversion” of the conscience of the former two. Through this “conversion of conscience” the awareness of the Other as a subject of its own is established. As such conversion is always effected with regard to a concrete state of consciousness of the other (as an object), involving both the cognitive and the volitional aspect, its result isn't an abstract and general concept of subjectivity different from my own, but a concrete relation between individuals that includes obligation and out of which develops a specific ethos of the community formed thereby.

### **Introdução**

A questão da amizade nunca ganhou muita atenção nas teorias éticas da modernidade. Diferentemente de Aristóteles, por exemplo, que dedicou mais que vinte por cento de sua *Ética* a Nicômaco à temática, nenhuma das grandes correntes modernas da filosofia prática considerou-a central. Isso mudou nos últimos anos. O número de publicações sobre a amizade está crescendo.<sup>1</sup> Porém, a grande maioria das pesquisas trata da amizade ainda como um fenômeno específico *dentro*

da ética. Eu acho que o conceito da amizade tenha um potencial maior, que até vai além do papel importante que Aristóteles reconheceu a ele. Na minha opinião, este conceito pode – e precisa – servir como fundamento para toda Filosofia Prática. Isto é, porque este conceito me parece capaz de cumprir duas tarefas que outras fundamentações da ética não conseguem resolver: Primeiro, uma “filosofia da amizade” conseguiria reconciliar universalismo e particularismo éticos e, com isso dever e aspiração. Isso, a meu ver, é muito desejável do ponto de vista da construção de uma teoria ética, pois todas as teorias que optam unilateralmente para o universal ou para o particular parecem igualmente insatisfatórias para entender e apreciar normativamente o que, na linguagem comum, nós chamamos um agir bom, um caráter bom, uma atitude boa e uma vida boa. Por segundo, o conceito do amor amigável, propriamente desenvolvido, contem uma solução – e, a meu ver, a solução mais convincente – do problema da intersubjetividade. Na verdade, ele nem apresenta uma solução propriamente dita, porque o problema da intersubjetividade, a meu ver, não tem solução. Assim como o problema da própria subjetividade, o problema da intersubjetividade é, por princípio, insolúvel. O conceito da amizade é, portanto, um meio para entender o problema e para, a partir deste entendimento, desenvolver uma teoria sistemática da ética. Isso eu tenciono explicar neste artigo. Não vou entrar, por essa vez, na discussão do primeiro ponto, mas quem estiver a par da temática vai encontrar, no final do artigo, algumas primeiras indicações como a teoria visada tencionava tratar da questão.

## 1. Subjetividade e Intersubjetividade

Qual é, então, o problema da intersubjetividade? A intersubjetividade é a relação que sujeitos têm ou podem ter entre si. Portanto, vamos primeiro falar um pouco sobre a subjetividade. A subjetividade é a grande descoberta da modernidade. Naturalmente já se falava antes do sujeito, mas desde o *cógito* de Descartes até o *Dasein*, o ser-aí de Heidegger, a subjetividade foi mais e mais compreendida em sua imprescindibilidade, sua incomparabilidade e singularidade. Descartes declarou que a evidência que o sujeito tem de sua própria existência precede todos os outros conhecimentos quanto a certeza dela.<sup>2</sup> Kant tentou mostrar que a relação que qualquer objeto, em nosso entendimento, tem à unidade de nossa autoconsciência precede lógica ou transcendentalmente toda outra determinação dele.<sup>3</sup> E Fichte insistiu que a relação que o eu tem consigo mesmo precede necessariamente qualquer relação que ele possa ter com um outro.<sup>4</sup> Até Heidegger, que é crítico da teoria moderna da subjetividade, fala de uma primazia tríplice do sujeito quanto a todo outro sendo – evidentemente ele fala de “ser-aí” em vez de sujeito, mas isso nós podemos omitir aqui.<sup>5</sup>

Eu penso, que os teóricos modernos da subjetividade tenham razão. A subjetividade tem algo de imprescindível, algo de irredutível a todas as outras realidades. A subjetividade não pode ser reconstruída a partir de qualquer dado objetivo ou tipo de objetividade. Ou para formular com mais precisão: a subjetividade é radicalmente diferente da objetividade. Ela essencialmente é não-

objeto. Isso não exclui a possibilidade ou até, talvez, a necessidade, dela ser objeto também. Mas o característico dela, aquilo que a torna incomparável e incomensurável, é que ela sempre se define também por um aspecto não-objetivo. A subjetividade implica a possibilidade de relacionar-se conscientemente a objetos. Nenhum objeto tem essa possibilidade. Ou melhor dizendo, qualquer “objeto” que tenha essa possibilidade é, por isso, um sujeito. Portanto a subjetividade tem uma primazia em relação aos objetos: sempre quando um objeto está dado para nós, já está dado, anteriormente, a subjetividade. Essa primazia é subjetiva. Para os objetos a subjetividade talvez não importe. Mas para nós, para mim, qualquer acesso aos objetos parte da subjetividade a qual eles estão relacionados. Essa formulação, evidentemente, é circular: Eu não posso relacionar-me a objetos senão a partir de mim, a partir de meu eu. Ou mais simples ainda: Eu só posso relacionar-me a objetos relacionando-me mesmo a eles. Desta forma é até uma tautologia. Mas o decisivo aqui é que isso é um círculo do qual nós, enquanto sujeitos, não podemos sair. Nós somos inevitavelmente sujeitos. Alguns filósofos como, recentemente, Anton Friedrich Koch<sup>6</sup>, junto com a tradição do Idealismo Alemão e com Heidegger, mantêm que a primazia do sujeito seja não apenas subjetiva, mas objetiva, ontológica. Não sei se realmente é possível defender isso. Mas para o que eu quero mostrar aqui, a primazia subjetiva da subjetividade, não obstante a necessária circularidade de sua formulação, já é suficiente.

A este aspecto positivo da originalidade absoluta da subjetividade, da imprescindibilidade e irreduzibilidade dela, segue imediatamente um aspecto negativo, limitativo. Este aspecto faz-se valer em quase todos os teóricos modernos da subjetividade. Como a relação a mim mesmo, enquanto sujeito, precede qualquer relação a um outro e como ela é, ao mesmo tempo, radicalmente diferente da relação a qualquer outro; como, então, minha subjetividade para mim é radicalmente diferente de qualquer outra realidade, a subjetividade é, originalmente, subjetividade minha e nada mais. Quase todas as teorias modernas da subjetividade têm uma tendência mais ou menos aberta ao solipsismo. A certeza do “eu sou, eu existo” em Descartes limita-se à certeza da existência de meu eu – não do seu.<sup>7</sup> A autoconsciência transcendental em Kant fornece-me o ser apenas da subjetividade minha e de nenhum outro; e a razão prática kantiana precisa pensar a si mesma como livre – mas, pelo menos imediatamente, ela não pode pensar nenhum outro ser sob essa condição. Até parece difícil imaginar como o sujeito kantiano pode chegar ao conhecimento de outros sujeitos livres, pois, segundo Kant, a liberdade nunca aparece como fenômeno no mundo empírico, e nós não temos acesso a nenhum outro mundo (nós precisamos pensar-nos como membros do mundo intelectual, mas não podemos conhecer-nos como somos em nos mesmos neste mundo).<sup>8</sup> Até Heidegger diz, do ser-aí: “[o ser-aí] nós sempre somos nós mesmos. O ser deste sendo é cada vez meu.”<sup>9</sup>

Nenhum dos filósofos mencionados defende o solipsismo. Todos eles – e quase todos os demais filósofos da subjetividade – defendem nossa intuição comum que, evidentemente, existem outros sujeitos além de mim. As estratégias para chegar à noção da existência de outros Eus são diferentes e não posso explicá-las aqui. Em geral, parece-me que os filósofos acima referidos,

talvez com exceção de Fichte e Heidegger, acharam a relação intersubjetiva algo tão natural que ela não precisava de muita explicação. De qualquer maneira, eu acho insatisfatórias as explicações da intersubjetividade que as teorias da subjetividade fornecem. Isso é justamente por que eu penso que essas teorias tenham razão quanto a irreduzibilidade subjetiva da subjetividade. Por isso eu quero apresentar outra explicação. Essa explicação parte do conceito da amizade, como Aristóteles o define. Uma das funções fundamentais da filosofia da amizade, como eu a concebo, é explicar a possibilidade de eu relacionar-me a um outro eu como tal – antes de entrar nas discussões éticas de *como* eu deveria relacionar-me a eles.<sup>10</sup>

## 2. Amizade em Aristóteles

### 2.1. Conhecer e Querer

Para Aristóteles, a amizade define-se por cinco componentes.<sup>11</sup> Os primeiros definem o amor amigável como tal. O quinto elemento é a reciprocidade deste amor que faz do amor simples e possivelmente unilateral essa relação entre dois ou mais sujeitos que chamamos de amizade no sentido mais estrito. Quais são, então, os quatro componentes do amor amigável? Primeiro, diz Aristóteles, o amor evidentemente implica que eu conheço o amado de alguma forma enquanto objeto.<sup>12</sup> Além do conhecimento de pelo menos algumas das características dele, preciso conhecer que ele seja um ser humano ou pelo menos um ser vivo. Em relação a coisas inanimadas nós não falamos de amor, a não ser metaforicamente. O amor implica, então, um elemento *cognitivo*. Por segundo, o amado é desejável para o amante, ele é bom para o amante.<sup>13</sup> O amante “quer” o amado. Isso nós podemos chamar o aspecto *volitivo*. Estes dois aspectos ainda permanecem totalmente dentro do quadro da subjetividade como anteriormente discutida: O sujeito relaciona algo a si mesmo. Este relacionar-a-si e, ao mesmo tempo, relacionar-se tem dois aspectos: um cognitivo e um volitivo. A fórmula desta relação consciente pode ser o “para mim”. No conhecer algo é “para mim”; no querer eu desejo algo “para mim”. Aristóteles afirma a validade deste “para mim” no caso do amor: eu amo o que me *aparece* bom, o que é bom *para mim*.<sup>14</sup> O amor é uma realidade da consciência, não uma relação natural. Ela não se estabelece pelas características em si das coisas, junto com as leis naturais das ações recíprocas. O amor não me move inconscientemente como o martelo do médico batendo em meu joelho move a perna. O amor move através da consciência. E essa consciência sempre se refere a um eu – a *meu* eu. Aristóteles explica isso muito bem quanto ao aspecto volitivo. “Cada um quer o Bem para ele mesmo. E ninguém escolhe ter tudo se antes ele deve tornar-se um outro (pois já agora o deus tem o Bem)”<sup>15</sup>. Se nós anulamos a relação do querer a nosso eu, o querer desaparece. Se aquilo que desejo deve ser realizado, porém, não para mim, mas para outra pessoa, essa realização não é mais a minha vontade. Portanto não serei feliz

quando acontece nem infeliz quando não acontece. Se for possível trocar o ponto de referência de meu querer, eu já poderia ser plenamente feliz, por que o deus já tem todo bem – não lhe falta nada. Então, eu só teria que substituir o “para mim” pelo “para deus” e todo meu querer já seria realizado. Mas assim não funciona. Nosso querer, tanto como nosso conhecer, é necessariamente e imprescindivelmente relacionado a mim, a meu eu. Este ser-relacionado da consciência é, então, apriórico.

É justamente essa relação inabrogável e intransferível ao eu, a meu eu, que fundamenta a tendência solipsista da teoria da subjetividade discutida a cima. Por seu lado prático, essa tendência se articula como egoísmo. Tudo que queremos nós queremos para nós. Inevitavelmente. Aristóteles afirma isso plenamente para o amor amigável: amando o amigo nós queremos o Bem para nós, nós queremos ele porque ele é um bem para nós.<sup>16</sup> Tudo que queremos nós queremos por causa de nós, em virtude de nosso eu. Nós somos inevitavelmente, aprioricamente egocêntricos.

## 2.2. “Conversão da consciência”: a Benevolência

Mas, no caso do amor acontece algo surpreendente. Aristóteles não chama muita atenção a este ponto porque ele ainda não se deu conta do problema da subjetividade. Portanto ele introduz a intersubjetividade com plena ignorância que ele está oferecendo uma solução muito interessante ao problema fundamental dela. Quando amamos algum ser humano, nós desejamos para nós o bem que ele é para nós. Mas, diferentemente do amor do vinho, do churrasco e da praia, nós queremos este bem não apenas para nós mesmos. Nós queremos o bem também para o amado.<sup>17</sup> Nós queremos o bem para ele por causa dele, em virtude dele, e não apenas como meio para alcançar nossa própria felicidade. Nós queremos bem ao amado. O terceiro elemento do amor é a *benevolência*.

Esta benevolência não abroga a egocentricidade apriórica da consciência. Evidentemente ela não pode fazer isso, pois acabamos de explicar que *toda* consciência se constitui pela relação ao eu. A benevolência permanece ligada ao eu transcendental do amante. Se ele quer o bem para o amigo *seu* ele não estará contente se este bem é realizado para o amigo de um outro. Mas *dentro* da estrutura egocêntrica da consciência constitui-se algo radicalmente novo. Na benevolência a própria relação do “para” é invertida. Eu não quero mais “para mim”, mas quero “para ti”. *Dentro* de meu querer eu mudo a direção, o ponto de referência de meu querer. Isso eu chamaria a “conversão da consciência”.

Como é que essa conversão acontece? Aristóteles não explica. Ela simplesmente acontece quando o objeto de nosso amor é um ser humano. Será que Aristóteles não se deu conta da necessidade de uma explicação mais aprofundada? Talvez sim. Talvez ele não enxergasse que atrás dessa “conversão” esconde-se um dos problemas mais profundos da filosofia. Mas, em última instância, o silêncio de Aristóteles é justificado. Não tem razão para essa conversão. Não pode ter razão

para a consciência mudar seu ponto de referência. A consciência egocêntrica pode ter inúmeros motivos. Nenhum destes motivos pode motivá-la a mudar o modo categorial de ser ser-motivado. A conversão da consciência é tão inderivável, irreduzível e imprescindível como o fato da própria consciência. O “para ti” não pode ser derivado do “para mim”, tanto quanto o “para mim” não pode ser derivado do “em si”, da factualidade das coisas. Nós apenas podemos tentar compreender o que está acontecendo quando, de repente, nós não queremos mais apenas para nós, mas para o outro.

A conversão da consciência é, então, um ato originário. Portanto não é um ato livre, deliberado. Ele é, como eu acho, a fonte originária da liberdade. Mas a própria conversão não é objeto de nossa escolha. Ela não é *objeto*. Portanto a conversão simplesmente acontece para mim. Eu encontro-me amando. Como eu não escolho, eu também não posso escolher não amar. O amor original, neste sentido, é obrigatório. Eu não posso recusar a conversão da consciência. E justamente nisso constitui-se a obrigação irrevogável ao outro. Na filosofia da amizade o dever não se fundamenta numa lei universal, mas no encontro concreto e contingente com o outro em espaço e tempo. Perante o outro, em presença dele, eu encontro-me comprometido com ele. Em seguida disso, num ato reflexivo, eu posso tentar distanciar-me deste compromisso e dessa obrigação originária. *Evidentemente* eu tenho a capacidade de desprezar o outro, de fazer mal a ele, de trair até meus amigos. Mas cada um que fez isso sabe que isso exige um esforço. A indiferença quanto ao outro não é o original, o natural, que só através de uma reflexão moral a base do conhecimento de leis universais ou de um cálculo de interesses próprios nós transcendemos para um comportamento ético diante o outro. Conhecer um outro ser humano ou ser vivo *como tal* já implica a conversão e, com ela, a benevolência.

### 2.3. “Conversão da consciência”: o Reconhecimento

Isso é, porque *só* através da conversão da consciência nós chegamos à compreensão da outra subjetividade. Este é o aspecto *cognitivo* da conversão. Aristóteles explica que a amizade exige, além da benevolência, que o amor não permaneça clandestino.<sup>18</sup> Na amizade, nós queremos que o amigo saiba de nosso amor. E sem que os amigos saibam do amor do outro, a amizade não existe. Isso, outra vez, implica algo fundamental. Outra vez a relação da consciência inverte-se dentro da mesma. Eu não quero apenas que algo seja para mim no sentido cognitivo, isto é, que eu entenda o outro como objeto. Eu quero que eu mesmo seja entendido pelo outro. Eu quero que eu *enquanto* amante, isto é, enquanto ser consciente esteja *para* o outro, que eu esteja na consciência dele. Eu, enquanto sujeito, isto é, enquanto aquilo que é radicalmente não-objeto, estou consciente de ser objeto do outro. Eu torno-me mesmo objeto. E com isso – e apenas por isso – eu posso compreender o outro como sujeito. Essa compreensão é, portanto, originária.

Ela não pode ser reduzida a características objetivas que eu conheci do outro, porque nada de objetivo vai fornecer-me a inteligência de uma subjetividade. A compreensão do outro é, portanto, um

conhecimento não apenas objetivo. Ela é, em conseqüência, um conhecimento não apenas receptivo. A compreensão do outro como outra consciência, como um outro Eu não se dá apenas por certos fatos. Ela se dá através de um ato meu, um ato involuntário e original, mas, mesmo assim, um ato de minha consciência: o ato de sua conversão. Portanto a compreensão da outra subjetividade não é um simples conhecimento. Ela é, fundamentalmente, *reconhecimento*. O reconhecimento não é, em primeira instância, algo que eu confiro a um outro depois de ter analisado que ele, provavelmente, é um sujeito. O reconhecimento é um ato cognitivo originário e irreduzível pelo qual, antes de tudo, a outra subjetividade, a alteridade como tal, constitui-se para mim. Eu não posso conhecer um outro sujeito senão reconhecendo ele.

Quando digo que o reconhecimento seja o ato original do conhecimento do outro sujeito, isso não significa que eu, automaticamente, respeito todos. Outra vez, eu evidentemente estou capaz de *revogar* este reconhecimento e de desrespeitar o outro. Mas isso exige um ato secundário da distanciação refletiva do reconhecimento original.

Aristóteles oferece uma fórmula nítida e bonita dessa conversão da consciência: o amigo é um “*heteros autos*”<sup>19</sup>, isto é, um “outro próprio” ou um “outro eu mesmo”. Ele é um outro justamente daquilo que não permite de um ser-outro, porque o Eu sou insubstituívelmente eu: minha subjetividade. O Outro sujeito, portanto, não é um “mais um”. Não é, originariamente, mais um caso de subjetividade, isto é, mais uma instância do conceito universal da subjetividade. A subjetividade, originariamente, não é conhecida como um universal, como algo objetivo. Ela é conhecida na exclusividade da perspectiva da primeira pessoa. Só depois da conversão e da descoberta do outro, no reconhecimento, nós podemos objetivar nosso eu e concebê-lo sob um conceito geral, sob o conceito da subjetividade como um universal. O reconhecimento original na conversão da consciência explica o que é inexplicável a partir da consciência simples, egocêntrica: ele explica como minha própria subjetividade pode tornar-se algo objetivo para mim. Ela torna-se objetiva para mim no ato de eu tornar-me conscientemente objeto para o outro. Antes disso não faltariam apenas as razões específicas para atribuir a subjetividade a um outro fora de mim. Faltaria, mais fundamentalmente ainda, o *conceito* geral da subjetividade, isto é, a noção da subjetividade como algo que pode ser outro que eu mesmo. Essa noção eu adquiro apenas compreendendo um outro como “outro próprio, outro eu mesmo”. Outra vez, a intersubjetividade não se constitui através de um universal e da subsunção de um objeto singular sob este universal, mas a partir do encontro concreto com um outro em espaço e tempo ao qual eu converto minha própria consciência. E isso significa: ao qual converto a própria efetivação de minha existência, porque eu enquanto sujeito sou sendo consciente.

Agora a lista dos constituintes do conceito do amor está completa. No amor nós: 1. Conhecemos um outro, isto é, um outro é *para nós* no sentido cognitivo. 2. Nós queremos este outro para nós; ele é, de alguma forma, bom para nós. Desejamos ele *para nós* no sentido volitivo. 3. Nós *reconhecemos* este outro como um “outro eu próprio”, como um próprio eu assim como eu

sou eu. O outro é, assim como eu, um ente que efetua sua existência no modo do “*para mim*”, isto é, no modo da consciência. De seu ponto de vista, eu sou objeto, eu, enquanto sujeito, sou para ele, enquanto sujeito. Este é o aspecto *cognitivo* da *conversão* da consciência. 4. Junto com este aspecto cognitivo, a conversão é originalmente *volitiva*. Eu quero “*para*” o outro. Eu quero o bem para ele, eu quero-o bem. Se estes quatro elementos, o conhecimento, o desejo, o reconhecimento do outro e a benevolência por ele são *recíprocos*, começa uma amizade. Pelo desejo que os amigos têm um pelo outro e pela benevolência a amizade torna-se numa relação vivida, existencial, que cresce no tempo, estabelece estruturas internas, modifica-se no tempo etc. Só através disso a amizade inicial torna-se numa amizade real.<sup>20</sup> Portanto, podemos contar a vivência contínua da amizade, sua realização e consolidação em atos e experiências concretas como o sexto elemento constitutivo da amizade. Mas como este elemento é consequência direta dos anteriores, nem é necessário incluí-lo na lista.<sup>21</sup>

### 3. Indicações para uma Filosofia da Amizade

Este é, então, o ponto de partida da Filosofia da Amizade proposta aqui: o amor como conversão da consciência e como fonte originária da intersubjetividade. Evidentemente isso é só o começo. Resta muito a ser esclarecido. Boa parte destes esclarecimentos podem ser feitos a partir da doutrina da amizade que Aristóteles propõe na *Ética Nicômaca*, sistematizando-a e complementando-a da mesma maneira como eu fi-lo no caso da explicação da conversão da consciência. Aristóteles diferencia, por exemplo, três tipos diferentes de bens que o amante pode desejar do amado – e consequentemente, três tipos de bens que ele pode desejar para ele na benevolência.<sup>22</sup> O amigo pode querer o outro por que ele é bom em si mesmo, isto é, por que ele é virtuoso. Ele pode amá-lo por que o amigo é imediatamente bom para ele, isto é, porque o amigo lhe causa prazer. Ou o amante pode desejar seu amigo porque ele é indiretamente bom para ele, isto é, por que ele é útil para ele. Em consequência disso Aristóteles diferencia três tipos de amizades, a amizade da virtude, do prazer e da utilidade. Evidentemente existe uma hierarquia entre as três, a primeira sendo a mais nobre. Essa e as demais diferenciações da teoria aristotélica da amizade são extremamente interessantes, mas aqui não é o espaço para expô-las. Quero, portanto, voltar mais uma vez ao conceito do amor como conversão da consciência para indicar um pouco como, na minha visão, ele pode servir como fundamento de uma filosofia prática.

#### 3.1. *Amizade e simpatia*

Por primeiro quero diferenciar os conceitos do amor e da amizade aqui desenvolvidos do uso comum para evitar maus entendimentos. O amor não é um conceito muito claramente definido na linguagem comum – pelo contrário, sua natureza parece um enigma contínuo tanto para o



senso comum quanto para a filosofia. Mas muitos, inclusive filósofos, pensam que o amor seja, essencialmente, um tipo de sentimento. Às vezes o amor é identificado com a simpatia. Já em Platão<sup>23</sup> e evidentemente em Aristóteles isso não é o caso. Junto com eles eu defino o amor não como sentimento ou como emoção, mas como algo muito mais fundamental: defino o amor como um tipo (categorial) de consciência. Este realiza-se na consciência de emoções também, é claro. Mas não é, essencialmente, uma mera emoção. O amor, pela definição aristotélica, abarca tanto momentos cognitivos quanto voluntativos ou emotivos. Mas, para além disso, sua própria natureza transcende a simples soma de seus momentos.

Como o amor não é uma mera emoção, ele é, evidentemente, tão pouco igual à paixão. Como fonte original da intersubjetividade, o conceito de amor aqui desenvolvido não é limitado a um tipo específico de amor. Ele não é apenas amor erótico, por exemplo. – Mas o amor aqui discutido sempre precisa realizar-se em relações específicas, concretas. Ele *pode* realizar-se, sim, em relações eróticas, pois o desejo erótico é um dos desejos pelo qual eu posso “querer o outro como bem para mim” e que eu posso, igualmente, converter a ele. Posso querer que eu seja um bem para ele no sentido erótico. Mas o conceito de amor aqui desenvolvido exige, além da atração erótica, o aspecto cognitivo também: o conhecimento e o reconhecimento do outro. Disso já torna-se evidente que o conceito de amor desenvolvido também não é aquele do amor desinteressado que às vezes é identificado como a caridade cristã. O amor amigável não é desinteressado e ele não é puramente altruísta. O amante quer algo para si mesmo, sim. Ele quer o outro para si. O decisivo é que ele queira o bem igualmente para o outro também, mas não que ele deixe de desejar para si mesmo. Bem pelo contrário, se meu amigo me ama apenas de maneira desinteressada, fazendo tudo para meu bem, mas não desejando nada de mim, não apreciando a mim mesmo como bom e prazeroso para ele, eu estarei muito decepcionado. Na amizade, o ser-querido pelo outro não diminui o amor, mas o aumenta. O egocentrismo, o querer para mim é essencial para o amor amigável.<sup>24</sup> A caridade pura que não quer nada para si e todo para o outro, parece, deste ponto de vista, uma abstração ou até uma perversão do amor original. Na verdade, o amor cristão nunca foi uma tal caridade pura. Ele sempre esperava algo em retorno. Senão esperava o amor do outro ser humano, esperava, em troca disso, o amor de Deus e a felicidade eterna. A fundamentação da moral, a meu ver, não deve excluir o egoísmo, bem pelo contrário, ela deve partir dele, mas não para reduzir tudo a ele, mas para abrigá-lo em algo maior, que *tanto* satisfaz a ele, *quanto* ao egoísmo do outro, *quanto* a um desejo maior que só nasce deste próprio maior: o desejo pelo próprio amor, o amor pelo amor.<sup>25</sup>

### 3.2. *Amizade no sentido amplo e no sentido estrito*

Por segundo, para poder servir como fundamento da Filosofia Prática, os conceitos do

amor e da amizade precisam ser entendidos de uma maneira muito ampla. De fato, “amor” e “amizade” devem ser entendidos apenas no sentido das definições dadas que são bem formais e pouco específicas. Já a partir do que eu acabei de dizer ficou claro que o conceito de amizade como usado aqui não deve denominar um tipo específico de relação interpessoal. Neste ponto, meu conceito – que é aquele de Aristóteles – de amizade difere bastante do uso comum de nossos dias. Ele abarca qualquer relação intersubjetiva que seja fundada no respeito e na benevolência. Desta forma, Aristóteles fala da “amizade” entre os cônjuges, entre pais e filhos, entre crianças, entre professor e aluno e até entre todos os cidadãos de um estado.<sup>26</sup> A amizade “normal”, isto é, a amizade conscientemente e livremente estabelecida entre pessoas livres e iguais, com fins nobres e com um interesse autêntico na própria pessoa do outro é, para Aristóteles, a forma mais alta e o caso paradigmático da amizade.<sup>27</sup> Isto é porque este tipo de amizade cumpre os critérios inerentes do amor quanto à sua qualidade, que são a liberdade e a igualdade.<sup>28</sup> Portanto, Aristóteles concordaria com nossa linguagem comum que esta seja a amizade verdadeira. Mas, ao contrário de nosso uso comum do termo, ele aceita formas menos perfeitas de amizade que, não obstante seus defeitos, são amizades também e são apreciadas como tais. Em seguida dessa teoria de Aristóteles, eu acho que posso desenvolver toda Filosofia Prática a partir dos conceitos amplos, formais e fundamentais de amor e amizade, para depois mostrar que a amizade livre e igualitária seja o fim inerente do amar. Isso não diz que todos os homens devem ser amigos desta maneira, isso é impossível.<sup>29</sup> Mas mesmo para as outras formas de relações interpessoais os critérios do respeito pela liberdade minha e do outro e da benevolência igual quanto ao cuidado dos interesses meus e dos outros são fundamentais.

### *3.3. Amizade e éthos*

Por terceiro, quero dar algumas breves indicações como uma ética concreta pode ser desenvolvida do conceito formal da amizade. Como é que o respeito e a benevolência formal podem tornar-se concretos? E quais são os critérios dessa concretização? A resposta é simples: Na realidade, eles sempre já são concretizados. A conversão da consciência não se refere a uma consciência abstrata, uma consciência como tal. Sempre é a consciência concreta, o conhecer e o querer concreto, que são convertidos ao outro. Portanto, eu reconheço o outro originalmente naquilo em que eu o conheço: em sua corporeidade, em sua existência em espaço e tempo, nas opiniões e interesse que ele articula, em suas ações, em sua biografia etc. E eu não lhe quero o bem de modo geral, indefinido, mas referente justamente àquilo que eu desejo dele. Daí segue, automaticamente e sem mediação num imperativo superior e universal, o princípio da igualdade e da reciprocidade. Eu ti quero aquilo que eu me desejo de ti. Evidentemente isso é apenas a estrutura original da amizade. A partir dela podem ser desenvolvidas formas de amizade entre desiguais, como a relação entre pais e filhos, e formas de amizade nas quais os amigos trocam bens diferentes.<sup>30</sup> Mas mesmo nestas formas, a igualdade e reciprocidade de respeito e benevolência permanecem o último fundamento

e constituem o critério da medida da desigualdade. Portanto, o conceito da justiça é intimamente ligado à amizade. Ou, como diz Aristóteles, onde tem justiça, já tem uma amizade.<sup>31</sup>

A partir da igualdade espontânea e automática estabelecida pela conversão inicial da consciência, a amizade cresce e estabelece estruturas fixas. Estas estruturas contêm, entre outras coisas, as normas específicas do respeito e da benevolência entre os amigos. Elas definem, em que eles se respeitam e quais sejam os bens que eles trocam, junto com sua justa medida. A reciprocidade é sempre determinada materialmente de modo diferente, dependendo do tipo de comunidade e da forma de amizade em questão. Essas estruturas específicas de cada amizade constituem o *éthos* específico dela. Toda comunidade possui um tal *éthos*. Este *éthos* é necessário para a amizade realizada. Mas ele não é necessariamente bom para a amizade. Nas amizades e comunidades humanas cresceram muitas formas de *éthos* que não promovem o respeito e a benevolência, a igualdade e a reciprocidade, o amor e a amizade. A origem de qualquer relação intersubjetiva no amor não garante que toda tal relação mantenha-se no amor. Isso torna-se possível, porque a conversão da consciência não é a única forma de consciência possível. Evidentemente nós sempre podemos, após de ter reconhecido o outro, recair na consciência puramente egocêntrica e subjugar-lo unilateralmente aos interesses nossos. O princípio da amizade não garante pelo amor entre todos os homens. Mas ele garante a todas as relações intersubjetivas critérios originais de sua qualidade, que não se derivam de princípios gerais, aos quais estas relações precisam ser submetidas, mas que derivam do princípio concreto da origem dessas próprias relações.

#### *3.4. Amizade e a questão do mal*

Com isso já cheguei ao último ponto que quero esclarecer aqui. Uma pergunta óbvia diante a concepção que proponho seria: Mas se o amor e a amizade são os princípios da intersubjetividade, de onde vem tanta briga e guerra, tanto ódio e indiferença, tanta maldade e egoísmo? Uma resposta já foi dada: a conversão da consciência é apenas uma das formas de consciência. No momento originário de sua efetivação, a conversão é involuntária e irrevogável. Mas já no próximo momento eu posso, através da reflexão, distanciar-me dela e retraindo-me à consciência egocêntrica. Eu não posso apagar a conversão, uma vez que ela realizou-se em minha consciência. Ela continua como fato originário que exige que eu relacione-me diante dele. Mas pela distância que a reflexão consegue estabelecer a este fato, eu ganho a liberdade de desrespeitá-lo. A tese da Filosofia da Amizade não é que todos, por princípio, amam uns aos outros, mas que a amizade é tanto o critério normativo último quanto o bem último de nossa existência enquanto seres conscientes.

Além dessa possibilidade do egoísmo, a teoria da amizade oferece ainda mais explicações do mal. A própria amizade pode tornar-se fonte da inimizade quando ela for mal interpretada. E facilmente ela é mal interpretada. O mal resultante disso é muito mais perigoso que o mal resultante

do simples egoísmo. Quase todos os grandes crimes da história não foram cometidos pelo egoísmo, mas por amor: por amor pela própria família, pelos próprios filhos, a própria nação, a própria religião, por Deus etc. Milhares de pessoas já foram assassinadas em virtude de tais amores. A razão é a seguinte: sempre quando fecho uma amizade com uma certa pessoa ou com um certo grupo de pessoas, uma comunidade se estabelece. E com o estabelecimento dessa automaticamente se cria a diferença entre o interno e o externo, entre o próprio e o estrangeiro. Essa diferença cresce com o fortalecimento dos vínculos da comunidade e com o crescimento do éthos dela. Ela distingue-se mais e mais dos “outros” que não pertencem a ela. Isso ainda não implica, necessariamente, a hostilidade diante estes “outros”. Mas facilmente o compromisso e a paixão que tenho com os amigos meus me levam a negligência do respeito e da benevolência devida aos outros. Estes outros também deveriam ser meus amigos, pelo menos no sentido do respeito e da benevolência fundamental que eles merecem enquanto sujeitos, na amizade geral da humanidade. Mas no fervor pela amizade mais íntima, o direito das amizades mais extensas facilmente é esquecido.

Uma vez que o desrespeito e a falta de benevolência entraram numa relação de dois sujeitos, a forma da amizade torna-se, imediatamente, na medida da hostilidade: na medida em que você desrespeitou-me eu também vou diminuir meu respeito para você. Na medida em que você fez mal a mim eu também quero mal a você. A retribuição é consequência direta da amizade desrespeitada. Desta maneira a própria forma da amizade pode tornar-se destrutiva para a amizade. Neste caso ela só pode ser restituída por um novo ato originário e livre do amor: o perdão e a reconciliação.

**Notas**

<sup>1</sup> cf., p.ex., Badhwar, Neera K., *Friendship. A Philosophical Reader*, Ithaca, London 1993. Baldini, Massimo, org., *Amizade e Filósofos* (trad. Antonio Angonese), Bauru: EDUSC 2000. Berwari, Ahmad, *Die Theorie der Freundschaft bei Aristoteles*, Marburg 1997. Bloom, Allan D., *Love and Friendship*, New York, London 1993. Blum, Laurence A., *Friendship, Altruism and Morality*, London 1980. Fasching, Maria, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, Würzburg 1990. Fraisse, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique (Essai sur un problème perdu et retrouvé)*, Paris 1984. Konstan, David, *A amizade no mundo clássico*, São Paulo: Odysseus Editora 2005. Merle, Jean-Christophe, Schumacher, Bernard N., org., *L'amitié*, Paris: PUF 2005. Lemke, Harald, *Freundschaft. Ein philosophischer Essay*, Darmstadt 2000. Pakaluk, Michael, Hg., *Other Selves. Philosophers on Friendship*, Indianapolis 1991. Pangle, Lorraine Smith, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press 2005. Price, Anthony W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989. Ortega, Francisco, *Para uma política da amizade*. Arendt, Derrida, Foucault, Rio de Janeiro: Relume Dumará 2000. Schollmeier, Paul, *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*, New York 1994. Schulz, Peter, *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität (Alber-Reihe, Praktische Philosophie, vol. 64)*, Freiburg i.Br., München 2000. Stern-Gillet, Suzanne, *Aristotle's philosophy of friendship*, Albany 1995.

<sup>2</sup> cf. René Descartes, *Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. As Paixões da Alma, Cartas (Coleção "Os Pensadores"*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior), Victor Civita, ed., São Paulo: Abril S.A. Cultura <sup>3</sup>1983, 92.

<sup>3</sup> cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Coleção "Os Pensadores"*, trad. Valério Rhoden e Udo Balduur Moosburger), Victor Civita, ed., São Paulo: Abril S.A. Cultura <sup>2</sup>1983, 78-100.

<sup>4</sup> cf. Johann Gottlieb Fichte, *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos (Coleção "Os Pensadores"*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho), Victor Civita, ed., São Paulo: Abril S.A. Cultura <sup>2</sup>1984, 43-62.

<sup>5</sup> cf. Martin Heidegger, *Ser e Tempo. Parte I (Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback)*, Petrópolis: Vozes <sup>15</sup>2005, 40.

<sup>6</sup> cf. *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn: Mentis 2006, 118-129.

<sup>7</sup> cf. loc. cit. 92.

<sup>8</sup> cf. Immanuel Kant (II), *Textos Seleccionados (Coleção "Os Pensadores"*, trad. Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho), Victor Civita, ed., São Paulo: Abril S.A. Cultura <sup>2</sup>1984, 148-162.

<sup>9</sup> loc. cit. 77.

<sup>10</sup> No texto do próprio Aristóteles essa problemática não aparece. Eu não pretendo mostrar que *ele* resolveu o problema. Tenciono provar que a teoria da amizade dele, interpretada e sistematizada de certo modo, pode fornecer a base para solucionar o problema da intersubjetividade – ou melhor, iluminar a problemática insolúvel dela.

<sup>11</sup> O próprio Aristóteles não distingue estes cinco momentos da amizade com a mesma clareza como é feito aqui. Portanto, minha lista já apresenta uma interpretação sistematizante do texto. Mesmo assim, acho que seja possível mostrar que essa é uma interpretação que permanece fiel ao texto de Aristóteles, apenas explicitando e sistematizando o que já está implícito nele. Isso eu tentei mostrar em: „Freundschaft und Wohlwollen bei Aristoteles”, em: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 57/4 (Frankfurt a.M., 2003), 543-570. Mas mesmo se o leitor não concorde que essa seja uma interpretação aceitável da teoria aristotélica da amizade, eu queria defender que a definição que proponho aqui capte bem o que a amizade essencialmente é. Evidentemente, essa questão mereceria uma discussão mais profunda, que no contexto deste artigo não posso fornecer.

<sup>12</sup> cf. *Ética a Nicômaco*, 1155b.

<sup>13</sup> *ibid.*

<sup>14</sup> *ibid.*

<sup>15</sup> 1166a.

<sup>16</sup> 1155b.

<sup>17</sup> 1155b-1156a.

<sup>18</sup> 1155b-1156a.

<sup>19</sup> 1169b.

<sup>20</sup> 1158a.

<sup>21</sup> Por isso parece justificado que o próprio Aristóteles não o inclui em sua definição da amizade, mas realça várias vezes depois que a amizade apenas é real pela convivência contínua.

<sup>22</sup> 1155b.

<sup>23</sup> cf. p.ex. o “Mito do Eros”, em: Platão, *Diálogos. Seleção, introdução e tradução direta do Grego por Jaime Bruna*, São Paulo: Editora Cultrix s.a., 75-84: o momento principal do Eros é o momento cognitivo, não o momento emocional. O amor mais perfeito e mais nobre é o amor *intelectual* da idéia do Belo.

<sup>24</sup> cf. S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany 1995, 174-177.

<sup>25</sup> cf. 1159a.

<sup>26</sup> cf. 1159bs, 1161bs,

<sup>27</sup> cf. 1158a.

<sup>28</sup> cf. 1156b, 1158b; na verdade, Aristóteles fala, explicitamente, apenas da igualdade. É minha pretensão que seja possível mostrar que a liberdade é, igualmente, um critério da perfeição da amizade. Tenciono provar isso numa publicação futura.

<sup>29</sup> cf. 1158a.

<sup>30</sup> cf. 1158bs.

<sup>31</sup> cf. 1159bs.