

Modulações da amizade: os conceitos e a produção do mundo.

Modulations of friendship: the concepts and the production of the world.

Danichi Hausen Mizoguchi

Universidade Federal Fluminense.

RESUMO:

O presente artigo aposta em uma vinculação íntima entre os modos de amizade, de ética e de política. Sobremaneira, conduz-se a fim de desdobrar a importância da miríade de conceitos de amizade na fabricação de diferentes modos de existência. Acompanhando os movimentos greco-romano, cristão e moderno, se presta a apostar na abertura de espaços para a criação de conceituações específicas de amizade as quais conjuram tais tradições em uma modulação inventiva da subjetividade. Assim, a intenção do texto não é a de aprofundar-se em tal ou qual posicionamento histórico ou teórico, mas dar passagem a que as múltiplas nomeações possíveis da amizade se anunciem próximas aos modos de criação de um mundo sempre infindo e em construção.

Palavras-chave: amizade, história, ética, política.

ABSTRACT:

This article bet on a close link between modes of friendship, ethics and policy. Greatly if leads to unfold the importance of friendship myriad of concepts in manufacturing different modes of existence. Critically following the Greco-Roman movements, Christian and modern, lends itself to bet on a specific concept of friendship which conjures such traditions in an inventive modulation of subjectivity.

Key-words: friendship, history, ethics, politics.

Uma palavra, uma miríade de conceitos, uma multiplicidade de modos de existência: distante da neutralidade que se quer aquém e além da história, a polissemia ético-política das nomeações da amizade pode ser dar a interrogar o presente por vir – ou, em outros termos, aquilo que ajudamos a fazer de nós mesmos. Assim, pretende-se mergulhar na variabilidade semântica da amizade – tal qual mergulha-se na materialidade de uma caixa de ferramentas (FOUCAULT e DELEUZE, 1979) – a fim de equivocare a naturalidade de tal relação social, colocando-a afastada de um caráter unívoco e alocando-a, portanto, no campo de batalhas micropolíticas urgentes e infindas de construção do mundo. Para tanto, autores emblemáticos os quais trabalharam com a

temática da amizade serão utilizados a fim de fazer vista os modos ético-políticos – explícitos e sub-reptícios – os quais vigem sob as conceituações de amizade por eles apresentadas e defendidas. Tal direcionamento não se dará sob a intenção de fechamentos: ao contrário, um certo caráter interrogativo destrutivo direcionará a posição do trajeto a fim de que outros nomes da amizade possam emergir.

Uma das mais célebres postulações de Aristóteles é aquela na qual define o ser humano como um ser social. Sob o substrato ontológico humano relacional, o estagirita reservara dois tomos do livro de ética, o qual dedicara ao próprio filho – *Ética a Nicômaco* – para versar sobre a amizade – um dos modos de sociabilidade e, portanto, de efetivação da humanidade. Sobre a esteira advinda de seu mestre Platão – esteira a qual se delongará por milênios e em tantos aspectos restará viva e circulante até o presente – lecionava ao rebento que a relação entre amigos é uma “virtude ou implica virtude, e além disso é extremamente necessária à vida” (ARISTÓTELES, 2012: 1). Não era pouca coisa: Aristóteles relacionava direta e inextricavelmente virtude, amizade e vida. Em tal visada – visada explícita e nomeadamente ética –, uma vida virtuosa não poderia prescindir da amizade tanto quanto a amizade não poderia prescindir de uma vida virtuosa – e, por fim, uma boa vida não poderia prescindir nem da virtude nem da amizade. Um estranho imperativo se fazia visto logo nos primeiros momentos da lição dedicada à análise da relação entre amigos, e já constrangia a perguntas: afinal, a que se prestava? Qual mundo convocava tal imperativo virtuoso e qual mundo era por ele engendrado?

Porém, o caráter empregado por Aristóteles ao interpretar essa tripla relação – vida, virtude e amizade – não era exclusivamente individualista; ou, em outros termos, direcionado tão somente a vantagens pessoalizadas. Direcionada à política – à analítica da pólis, bem entendido –, não poupava loas a esta estirpe de relação: preocupado com a efetivação de uma boa coletividade, dizia que a amizade tinha a qualidade de manter as cidades unidas. Os bons legisladores, afirmava Aristóteles, preocupam-se mais com a amizade do que com a justiça, já que buscam assegurar sobremaneira a unanimidade, que parece assemelhar-se à amizade. Dizia: “quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que mesmo os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma espécie de amizade” (ARISTÓTELES, 2012: 1). Um estranho direcionamento ético-político de amizade se anunciava sob a pena do

estagirita: eram a virtude, a justiça, a concórdia e a cidade amarradas positivamente sob tal relação. Uma vida virtuosa era uma vida na qual se efetivava a amizade; uma cidade justa era uma cidade onde vigia a amizade. Eram, finalmente, os amigos denotados como fios condutores de um mundo – ou de uma cidade, para se usar o gabarito helênico – supostamente correto, justo e bem governado.

Sob a visada aristotélica, mais do que necessária – na virtude e na justiça, na vida e na pólis –, a amizade era nobre: fazendo aparecer uma diferenciação de classe, louvam-se os homens que amam os seus amigos e considera-se nobilíssimo ter muitos amigos. Nesta concepção, para serem amigas e nobres as pessoas devem conhecer-se umas às outras, desejando-se reciprocamente o bem – valor supostamente universal e, quiçá, intimamente moral. A amarração positiva, portanto, via novos termos aparecerem: a política aristotélica da amizade ideal enodoava a virtude, a justiça, a concórdia, a cidade e – eis os novos termos – a nobreza e o bem. Algumas perguntas se fazem urgentes: sob qual modulação da existência tal constelação conceitual poderia aparecer? Que mundo a nomeação aristotélica da amizade – amarrando artificialmente tais termos – constrangia a acontecer? Que estranha amizade – sempre estranha – é essa à qual o pensamento do estagirita dava passagem? Quais riscos vigiam sob tal esforço filosófico?

No escopo de *loas* que Aristóteles tecia a tais relações sociais – relações humanas por excelência, relações que emprestavam à humanidade o status de humanidade –, porém, havia três categorias de amizade as quais eram avaliadas, em ordem inversa, nos termos de um juízo classificatório de valor. Fazia-se crer, portanto, que nem toda amizade é interessante ou desejável, e que nem toda amizade conduz ou é conduzida pela virtude, pela justiça, pela unanimidade, pela nobreza e pelo bem. Na primeira categoria encontravam-se relações as quais se fundamentam prioritariamente no interesse, e que, portanto, concretizam-se motivadas tão somente por sua utilidade – em função de alguma benesse que os amigos recebem um do outro –, mas os envolvidos não se amam uns aos outros por si mesmos. Era, pois, uma modulação interesseira de relação social. De modo semelhante Aristóteles apresentava a segunda categoria de amizade, concernente àqueles que se amam em função do prazer: não é por causa do caráter – do bem e da nobreza – que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as consideram agradáveis. Assim, aqueles que amam por interesse, amam pelo que é bom para eles mesmos, e aqueles que amam por prazer, amam em função do que é agradável a eles. Tais amizades não são plenas, já que não conduzem necessariamente à virtude e à justiça.

Estas duas categorias de amizade são acidentais, já que nelas a pessoa amada não é amada por ser o que é, mas porque proporciona ao outro benefícios ou prazeres. A amizade que visa à utilidade, dizia Aristóteles, traz consigo inúmeras queixas. Como cada um se utiliza ou quer se utilizar do outro em benefício próprio, inevitavelmente quer sair ganhando na transação, mas sempre acha que saiu prejudicado – e então censura seus amigos alegando que não recebeu tudo o que necessita e merece, e aquele que neste caso está fazendo bem ao outro não pode ajudá-lo tanto quanto este deseja. São amizades que se desmancham com facilidade, visto que se uma das partes cessa de ser útil ou agradável, a outra deixa de amá-la – pois a relação não existia em si e por si, justa e nobre, mas apenas como um meio para chegar a um fim útil ou prazeroso. Tal escalonamento da amizade já fazia ver: a utilidade e o prazer valiam menos do que a virtude, a justiça e a nobreza na ética aristotélica.

Confrontando as duas frágeis primeiras categorias de amizade, eis a definição cabal de Aristóteles – anunciando um ideal de perfeição que doravante se tornará recorrente, tenaz ao menos até a Modernidade: “A amizade perfeita é aquela que existe entre os homens que são bons e semelhantes na virtude, pois tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos” (ARISTÓTELES, 2012: 4). Consequentemente, naquelas duas categorias de amizades anteriormente apresentadas, engendradas por utilidade ou por prazer, até os maus podem amigar-se: eles o fariam a fim de que, com a amizade, pudessem alcançar objetivos outros – objetivos individuais e rasos. Porém, por aquilo que são em si mesmos – ou seja, na construção de uma amizade que é seu próprio fim – tão somente os homens bons podem ser amigos. Coloquialmente, lembrava Aristóteles, os homens definem como amigos até aqueles cuja motivação é claramente interesseira, e, nesse sentido, pode-se mesmo dizer que as disposições são de fato amigáveis – bem como nos que se amam tendo em vista o prazer. Assim, talvez se devesse também chamar amigas a tais pessoas e ressaltar que são possíveis várias espécies de amizade – primeiro, e na acepção mais exata, a dos homens bons enquanto bons, e depois, por analogia decrescente, as outras espécies, a dos utilitários e a dos hedonistas. Assim, os ditos maus serão amigos com vistas à utilidade ou ao prazer; os ditos bons serão amigos por eles mesmos e em função de suas virtudes e de sua bondade – sendo, portanto, amigos no sentido absoluto da palavra, enquanto os outros o são acidentalmente e por analogia enfraquecida com as pessoas boas, justas e virtuosas.

As relações amigáveis verdadeiras, por outro lado, parecem derivar das relações de um homem para consigo mesmo. Assim como cada um se relaciona com o amigo de modo

idêntico ao que se relaciona consigo mesmo – porque o amigo é um outro eu, dizia Aristóteles, em outra tradição que ali se instaura e vige por milênios –, considera-se que a amizade é também um destes atributos virtuosos, e que aqueles que possuem esses atributos são amigos. A conformidade de opinião, por exemplo, é encontrada entre pessoas boas, pois elas estão de acordo consigo mesmas e entre si – e, por assim dizer, têm um só pensamento, já que desejam aquilo que é universalmente justo e vantajoso, e esses são sempre os objetivos de seus esforços conjuntos.

Os homens maus, ao contrário, não podem estar de acordo, a não ser dentro de limites muito pequenos. Por isso, também não podem ser verdadeiros amigos, uma vez que têm em vista o seu quinhão de vantagens – e não, como nos bons e verdadeiros amigos, a justiça. Se de fato a existência é desejável em si mesma para o homem sumamente feliz – uma vez que para Aristóteles existir é bom e agradável por natureza –, e o ser de seu amigo é mais ou menos idêntico ao seu, a existência de um amigo será sempre uma coisa desejável. Portanto, diz Aristóteles, “para ser feliz o homem necessita de amigos virtuosos” (ARISTÓTELES, 2012: 14). Outras perguntas se anunciam: quais implicações tal cisão – os bons e os maus, os virtuosos, os hedonistas e os utilitários – pode acarretar? Que mundos tal classificação ajuda a contruir? Que modos de governar a coletividade estão justapostos a tais conceituações de amizade?

Alguns dos postulados aristotélicos parecem advir dos ensinamentos ofertados a ele por Platão – seu mestre. Se de fato há algo de muito semelhante na associação que fazem entre a virtude e a amizade, há também importantes diferenças a serem salientadas no modo de conceituar a amizade destes dois pensadores clássicos. Em Platão, por exemplo, eros – o deus grego do amor – era a força motriz que conduzia à philia – a amizade. Em Aristóteles, por outro lado, estes dois elementos – eros e philia – aparecem já plenamente dissociados – em uma separação radical a qual terá uma importância enorme na movimentação histórica conceitual da amizade. Para Aristóteles, o amor perturba a harmonia da alma e é ridículo em seu desejo de reciprocidade: a amizade, por outra, era a obra-prima da razão – mais próxima, portanto, da virtude e da nobreza. Uma amizade – ao menos as concernentes à primeira categoria – não poderia se dar sob os excessos do amor: era, como já se viu, dispositivo de construção ético-política de uma vida e de uma pólis virtuosas, nobres e justas – e, logo, afastada dos excessos do pathos.

Chama a atenção de Aristóteles que os homens pareçam desejar compartilhar com os amigos aquilo que a existência significa e aquilo que dá valor à vida. Diz ele: alguns bebem juntos, outros jogam juntos, outros se juntam nos exercícios atléticos, na caça ou no estudo da filosofia, passando os dias coletivamente exercendo a atividade que mais amam na vida, qualquer que seja ela. De fato, como desejam viver com seus amigos, fazem e compartilham aquelas coisas que lhes dão o sentimento da convivência. Assim, a amizade dos maus mostra ser uma péssima coisa – por causa da sua instabilidade, associam-se em ocupações más, e além disso, pioram pelo fato de cada um se tornar semelhante ao outro. Por outro lado, a amizade dos homens bons é boa porque cresce com o companheirismo, e eles se tornam melhores graças às suas atividades comuns e à boa influência que uns têm sobre os outros, pois cada um recebe dos demais o modelo das características que ambos aprovam – e, daí o aforismo amigável: "nobres ações nobres de homens nobres" (ARISTÓTELES, 2012: 17). Mas que modulações – na plena separação universal entre bons e maus – se engendram com tamanha nobreza? Que modos de governo – modos de condução das existências, portanto – tal entendimento da amizade pode ajudar a construir? Retirados da naturalidade, quais os riscos implicados na estranha vinculação aristotélica entre a amizade, a virtude, a nobreza, a cidade e o bem? Que micropolítica tal tradição de relação social ajuda a instaurar? E por fim: em que amizade apostar em um mundo tomado como infindo e sempre em construção?

Plutarco foi outro filósofo antigo a se interessar pelo problema da amizade: aproximadamente quatro séculos depois de Aristóteles, tomava como cerne de sua reflexão a possibilidade e a necessidade de discernir o verdadeiro amigo do adulator. Postulava que a amizade é o que há de mais doce no mundo e que nada dá tanta satisfação quanto ela – e é justamente por isso que os adutores usam o prazer para fins de sedução. Para Plutarco – e nisto seu pensamento assemelhava-se ao de Aristóteles, já que advindo da mesma esteira platônica –, “o que funda a amizade em primeiro lugar é a identidade dos regimes de vida e semelhança dos hábitos; e geralmente a semelhança dos gostos e das aversões é a primeira coisa que nos liga e afeiçoa um ao outro, tendo em vista a conformidade das sensações” (PLUTARCO, 2008: 142). Plutarco ainda não emparelhava à amizade o refrão grego da virtude, mas a repetição e o reforço do mesmo no mesmo – ou da identidade na identidade – se anunciava com força em seu pensamento. As perguntas já podiam se anunciar: a que política tal repetição

supostamente homogênea se prestava? Quais modos de coletivos constrangia a existir? Qual seria, afinal, a consequência ético-política da desimportância da presença da diferença em uma relação de amizade?

Versando criticamente sobre Alcebíades, colocava-o como o protótipo incontestável da conduta dos mestres da adulação e dos demagogos:

em Atenas, nosso homem era íntimo dos gracejadores, criava cavalos e levava uma vida de prazeres e de elegância; em Lacedemônia, tinha os cabelos raspados, vestia um manto gasto e tomava banhos frios; na Trácia, guerreava e se dava à bebedeira; e quando chegou à corte de Tissaferne, entregou-se à volúpia, ao efeminamento e à jactância. Onde quer que estivesse, ele adulava o povo e conquistava as boas graças de todos identificando-se a eles e adequando-se a seus costumes (PLUTARCO, 2008: 146).

E seguia, desta feita generalizando o exemplo de Alcebíades às diferenças entre as relações de amizade e as adulações como um todo: “Que posso fazer com um amigo que segue todos os meus movimentos e que opina sem cessar no mesmo sentido: minha sombra neste caso faz melhor do que ele. Prefiro um que procure comigo a verdade e me ajude a proferir um julgamento. Eis aí, portanto, uma das maneiras de reconhecer o adulator” (PLUTARCO, 2008: 147) e diferenciá-lo do verdadeiro amigo. Uma estranha função da amizade se anunciava sob a pena de Plutarco: a procura mútua pela verdade – a efetivação coletiva de uma filosofia, a efetivação geral de uma ontologia e de uma ética; mais do que tudo, a crença em uma objetividade mundana a qual estaria prenhe de ser descoberta pelos amigos.

Era por isso que Plutarco podia dizer que o verdadeiro amigo não é um imitador em relação a tudo que é de interesse de outrem. O verdadeiro amigo distingue-se do adulator por aprovar somente o que contém excelência. Como dizia Sófocles, consonante ao que pensava Plutarco, o amigo é feito para partilhar o amor, mas não o ódio, e para partilhar os sucessos honrosos e um amor pelo belo, sem para tanto tornar-se cúmplice das fraquezas que cada qual carrega. Assim, a verdadeira franqueza, aquela que de fato caracteriza a amizade, destina-se à correção dos defeitos, “e a dor salutar e conservadora que ela causa se assemelha aos efeitos do mel que, embora doce e aproveitável, morde as carnes ulceradas e tem a virtude de purificá-las” (PLUTARCO, 2008: 163). Mas em geral, dizia Plutarco, raros são os homens que têm a coragem de ser francos com seus amigos. Mais numerosos são os adutores, mesmo que a franqueza seja “para a amizade o remédio mais revigorante e mais eficaz, que requer sem cessar e

no grau mais alto um espírito conveniente e um temperamento cheio de doçura” (PLUTARCO, 2008: 197).

Se em Aristóteles o nó que unia os amigos – da categoria mais especial de amizade, saliente-se – amarrava-se à virtude, à justiça, ao bem e à nobreza como modos de classificação e governo do público, em Plutarco a relação de amizade era método para se chegar à verdade das coisas. O adulator não cabia em tal estratégia, já que sua intenção, sedutora e retórica, jamais era a de coletivamente descobrir o que afinal era o mundo e, partir de tal descoberta, engendrar modos corretos de nele se portar. A franqueza e a busca por excelência eram, portanto, o que caracterizava uma plena relação de amizade: era, pois, como dispositivo de conhecimento de um substrato essencial que Plutarco modulava o conceito. Sob tal nomeação, é claro, novas perguntas poderiam se anunciar: a existência de um mundo em si – verdadeiro e moral – não seria pré-condição para a efetivação de uma relação de amizade franca? Se os castelos da essência, da natureza e da moral ruíssem, afinal, para que haveria de existir a amizade? Não seria, enfim, um mundo dado a ser incessantemente criado um empecilho para que as amizades distantes da adulação tivessem a necessidade de se engendrar? E nesse mundo restaria a amizade ou tão somente a adulação – seu triste contrapelo? E de novo: em que amizade apostar em um mundo tomado como infindo e sempre em construção?

Da amizade é o livro clássico de Marco Túlio Cícero. De forma geral, tal relação social não fôra tão elogiada – ou problematizada filosoficamente – em Roma quanto na Grécia, e os latinos – em tradição que se contrapunha a Platão e a qual remontava a Aristóteles – não misturavam eros e philia, restringindo eros tão somente ao vínculo conjugal: eram, portanto, outras amizades a vigir na superfície política romana. As leis sociais que embasavam a Roma republicana, com uma família institucionalmente moral e um diapasão imperialista, diferiam da pólis grega. Na modulação romana, davam-se eminentemente relações utilitárias, que podiam levar a vantagens recíprocas – degraus legítimos para a glória –, já que o sucesso de um político diria respeito ao número e à importância de seus amigos: evidenciava-se uma amizade feita aos moldes de um conchavo de escaladores sociais – efetivando em larga escala um caráter prático e cotidiano plenamente rechaçado pela classificação ideal aristotélica.

Tomada em si e para si – ou seja, para além de qualquer vantagem política e social que pudesse oferecer –, Marco Túlio Cícero dizia que toda a força da amizade é “a comunhão de intentos, de estudos e de princípios” (CÍCERO, 2003: 33). Repetindo um bordão de autores mais antigos – Aristóteles dentre eles –, Cícero dizia ter para si que a amizade só poderia existir entre indivíduos bons. Mas, afinal, o que são indivíduos bons? Quais os critérios para discernir tal bondade? Cícero responde de modo bastante específico:

quem “age na vida de modo a demonstrar fidelidade, integridade, equidade, liberalidade, ausência de cupidez, de libidinagem ou de audácia, sendo ainda de grande constância como foram aqueles, há pouco mencionados, então pode ser considerado como varão honesto e bom. Assim nós os denominamos porque, na medida do possível, seguem a natureza, essa excelente guia do bem-viver” (CÍCERO, 2003: 35-36).

Nascemos todos, diz ele, com o intuito de ter entre nós esta sociabilidade: é-nos natural exercer esta estirpe de relação – e se era natural, naturalmente era bom. Era, pois, a amizade o modo de relação que efetivava a comunhão – ou que tinha a comunhão como condição de possibilidade – entre aqueles ditos bons – íntegros, fiéis, sem cupidez ou libidinagem: era, evidentemente, uma poderosa política da amizade por ele apresentada e defendida. Tal política novamente constrangia a questões: aquilo que Cícero alcunhava como comunhão de princípios não guardava em si a força de um corte moral exclusivista? Era mais uma vez a urgência da dúvida: sob tal modulação latina não seria a amizade um dispositivo de controle social? Prestar-se-ia a amizade, pois, ao governo específico dos atos e das existências?

A despeito de tais questionamentos, Cícero podia concluir que aquele que deposita na virtude o sumo bem age de modo dignificante. Mais ainda: sem virtude é impossível que exista a amizade – e virtude, lembre-se, adquirira tonalidades bastante específicas sob as reflexões morais do filósofo e político romano. Era, pois, unicamente como possibilidade, exercício e asseveração da virtude – a efetivação, dentre outros termos explicitados por Cícero, da fidelidade, da integridade, da equidade – que a relação entre amigos poderia e deveria se estabelecer. Nesta íntima vinculação, Cícero, taxativo, escrevera: “Eis a lei para ser sancionada relativa à amizade: nem pedir coisa torpe nem fazer, quando rogado” (CÍCERO, 2003: 49). Coerentemente, a primeira lei da amizade, se sancionada, editaria o dever de se solicitar aos amigos tão somente coisas honestas, a fim de que fizesse da amizade algo digno e virtuoso. Além disso, Cícero afirmava que a primeira coisa a sondar-se na amizade é a proclividade moral, já que o

fundamento de estabilidade e de constância que se procura na amizade está na fidelidade. Assim, todo ato de amizade é um ato que se afasta da transgressão – ou, mais radicalmente, que afasta a possibilidade de concretização de transgressões. Era, portanto, a proposta filosófica e conceitual da amizade como um código de condutas: o controle social alcançado micropoliticamente.

Em um capítulo intitulado “A amizade verdadeira promove a virtude e não o vício” (CÍCERO, 2003: 77), Cícero, cidadão de elite o qual não acreditava no populacho e na agitação da plebe, articulava coerentemente dever e amizade. Virtude e vício eram expressões comuns na retórica antiga, e que apareciam repetidas vezes nas reflexões acerca da amizade. O substrato desta repetição era, evidentemente, a *Ética a Nicômaco*. Sob este fundamento, ao se constituir uma sociedade entre amigos, pensava Cícero, deve-se ver o amigo virtuoso como o melhor e mais ditoso recurso para a conquista do sumo bem – do bem individual e sobremaneira do bem coletivo. Escrevia ele: “Posto que não há amizade sem virtude, eu vos exorto a atribuir à virtude tal importância que, exceto ela, nada seja preferível à amizade” (CÍCERO, 2003: 93). Eram, portanto, a amizade e a virtude unidas na construção de um bem comum e coletivo – em um conceito generalista e artificial de bem o qual aparecia mascarado de universalidade e natureza, ou, por outra de controle social.

Deste modo, o conceito de amizade proposto por Cícero trazia consigo a preocupação de articular afeição e utilidade: uma provém da vida privada, a outra da esfera pública. Porém, ele dizia ter para si “que quantos fazem da amizade uma fonte de utilidade, estão rompendo o núcleo da amizade” (Cícero, 2008: 56). Assim – em reflexão simultaneamente próxima e distante do que postulava Aristóteles –, não seria a amizade que acompanhava a utilidade, mas a utilidade que seguiria a amizade. A preocupação seria fazer com que se compreendam quais são os critérios de tal equilíbrio moral, coadunando a gratuidade do sentimento pelo amigo com a coalizão dos interesses políticos das gentes de bem. Tratava-se de conciliar a tendência ao idealismo filosófico e o realismo camponês – era preciso realmente que a amizade servisse para algo – a que se apegava, na Roma de Cícero, o clientelismo político. Através da tese de Cícero, o que se constrói é um modo de amizade em que, para que esta seja honrosa, o realismo deve ser uma emanção natural do idealismo, um ajuste do sentimento (BORDES, 2008) no qual a construção virtuosa de uma comunidade de bem pudesse se atualizar. Era um primado do Estado em relação à amizade, mas a amizade tinha função fundamental no bom funcionamento do Estado. Novamente, as perguntas urgem: se a

amizade imperial romana findava com a efetivação moral e virtuosa de um bom governo das existências – na radicalidade, inclusive, como impedimento à transgressão –, ao que serviria àqueles que não se prestam nem a governar nem a ser governados? A amizade promulgada por Marco Túlio Cícero caberia em uma aposta política dada distante de um projeto de poder? Ou, por outra, pode-se engendrar a fazer sentido tão somente porque emanando em um contexto social no qual a efetivação de governo era fundamental? E novamente: em que amizade apostar em um mundo tomado como infindo e sempre em construção?

Como máquina subjetivante poderosa e operante em toda a cultura ocidental há milênios, o cristianismo também não se furtou a deliberar sobre a amizade. Tendo como substratos filosóficos, dentre outros, as tradições de Aristóteles e Cícero, apartara violentamente eros e philia. Na semântica da moral cristã, o amor ocupa lugar primordial e a amizade ocupa lugar secundário, invertendo a hierarquia pagã que a antecederia – e, muitas vezes, inclusive a inspirara. Curiosamente, a amizade – que era uma das possibilidades de aceder à perfeição moral conjunta no mundo greco-latino – torna-se o impedimento a esta mesma perfeição no mundo cristão: em uma estranhíssima lógica familiarista, os cristãos são irmãos entre si – eles jamais são amigos. Nesta lógica, verdadeiros “amigos são os que se dirigem a Deus no mesmo caminho da perfeição, não constituindo a essência desta amizade o vínculo entre eles, a própria relação, mas a ligação que ambos parceiros mantêm com Deus” (ORTEGA, 2002: 61). É, pois, a partir da relação divinal – ou da relação dos humanos com Deus – que a relação de amizade, agora menorizada e irmanada, pode se bifurcar.

Santo Agostinho – leitor de Aristóteles e um dos principais arquitetos da injunção cristã de amizade – já dissera: somente se ama verdadeiramente o amigo quando se ama Deus nele – em um conceito de amizade, portanto, exclusivo para os convertidos ou os batizados. Assim, a verdadeira amizade – conceito caro a Aristóteles, Plutarco e Cícero, os quais a aproximavam da virtude e da conduta irrepreensível – só existe, portanto, em Deus e para Deus. A amizade torna-se ágape, amor incorpóreo ao próximo – sem restrição, desde que participe da família cristã. Substituir a amizade pelo ágape e colocar o último como forma de amizade perfeita – recusando elementos corporais, intensos, afetivos e singulares – é, afinal, o que define a noção cristã de amizade. O ágape não representa uma relação interpessoal: justamente o oposto, é o

amor de Deus que une todos os homens em um vínculo desprovido de caráter erótico. Isto, evidentemente, não faz com que a modulação cristã se afaste radicalmente dos imperativos morais – a virtude, a justiça, a verdade – valorizados pela tradição greco-romana. A onipresença necessária de Deus, todavia, faz com que se execute uma passagem necessária a qual medeia a relação de amizade entre os humanos – e, portanto, a moral e o governo de seus atos.

Em Paulino de Nola, contemporâneo de Santo Agostinho no empreendimento filosófico da cristandade, a amizade, seguindo a tradição de Aristóteles e de Cícero, também orienta-se para a virtude. Porém, independe de escolhas entre dois seres: é uma dádiva divina, e embora os homens possam solicitá-la, é Deus quem delibera se as almas irão se vincular umas às outras. Assim, não se pede, e talvez se impeça, na amizade, uma vinculação corpórea: basta que as almas se unam. Não é necessário – como era em Aristóteles e em Cícero – a convivência, a duração, a prova: a amizade divina já nascia perfeita – e só poderia existir entre os cristãos. De todo modo, o que se apresenta é a dotação da amizade dada por Deus e, portanto, a dotação da virtude das almas simultaneamente dada por Deus.

É portanto como figuração transcendental da fé que a amizade surge no contexto cristão: ama-se Deus em cada amigo e a amizade é um encontro de almas virtuosas deliberado por Deus. Se já não há mais a centralidade da virtude e da justiça – por mais que não tenham desaparecido da retórica –, o que se anuncia é uma necessária triangulação familiar em que os irmãos – os cristãos – têm sua relação sempre atravessada pelo pai – aquilo que se ama no irmão ou aquele que autoriza a relação entre as almas. Mas em um mundo no qual a morte de Deus já foi cantada e decantada, como se efetiva a amizade? Quais seriam as implicações dessa morte nas relações de amizade? Quando a filosofia cristã declina, o que na amizade declina junto com ela? Para além da ágape cristã, portanto, que outras amizades se pode inventar?

Abandonando a virtude, a justiça e a verdade da Antiguidade greco-romana e a suposta pureza triangular familiar da vertente cristã, na França do século XVI, acompanhando o nascedouro do estilo ensaístico – aquele que, segundo Jean Starobinski (2012), instituía na escrita os atos de inquirir e ignorar – apareciam os escritos de Michel de Montaigne. O tom é de relativa novidade, se comparado aos conceitos de amizade apresentados até o momento. Por outro lado, de certo modo

Montaigne inseria-se na tradição de Aristóteles e de Cícero, a qual buscava e construía a teoria da amizade perfeita – apresentando, inclusive, a raridade de sua relação com Étienne de La Boétie no texto escrito treze anos após o falecimento do amigo, o qual anunciara a amizade como liberdade e como a única relação a qual tinha a capacidade de acabar com a tirania do uno (PASSETTI, 2003).

Montaigne não buscava o encontro entre virtuosos e justos: em sua visada de perfeição, a amizade era um fenômeno eminentemente privado – e não um problema de governamentalidade política tal qual o consideravam os pensadores da tradição greco-romana. No texto do ensaísta francês, apresentava-se uma amizade que guinava das medidas gerais e universais à singularidade de uma relação específica, sobrevalorizando o que para aquele filósofo era a amizade perfeita. Retomando uma passagem de *Ética a Nicômaco*, a qual reforça o enunciado aristotélico segundo o qual o homem é um ser social, Montaigne salienta que a natureza parece particularmente interessada em implantar nos humanos a necessidade das relações de amizade – sublinhando, inclusive, o trecho em que Aristóteles afirma que os bons legisladores devem se preocupar mais com essas relações do que propriamente com a justiça. É verdade, dizia um Montaigne desta feita próximo ao estagirita, “que a amizade assinala o ponto mais alto de perfeição na sociedade” (MONTAIGNE, 2000: 178) – e talvez, portanto, o ponto mais alto da justiça.

Após definir que a censura e a reprimenda são duas das primeiras obrigações da amizade – e nisto lembrava Plutarco distinguindo o amigo do adulator –, Montaigne aborda o princípio recorrente o qual vincula o melhor amigo ao pior inimigo. “Esse princípio, abominável no caso de uma amizade exclusiva que nos possua por inteiro, é salutar quando se trata dessas amizades verificáveis no curso habitual da existência...” (MONTAIGNE, 2000: 184). Amizades menores e variadas – talvez imperfeitas, ou entre imperfeitos – pediam a correção mútua; aquelas únicas e grandiosas, porém, não lhe pareciam aptas a fazer valer o intuito corretivo.

Simultaneamente longe e perto da tradição greco-romana, Michel de Montaigne opõe a amizade à família. Explica que “é a correspondência dos gostos que engendra essas verdadeiras e perfeitas amizades, e não há razão para que ela se verifique entre pai e filho, ou entre irmãos, os quais podem ter gostos completamente diferentes” (MONTAIGNE, 2000: 179). Assim, diferentemente dos laços familiares e sanguíneos, nada depende mais do livre arbítrio do que a amizade e a afeição – e neste caráter de escolha residiria sua potência de perfeição. Montaigne também opõe a amizade ao amor

– mais uma das oposições evidentemente repetidas nas reflexões daqueles que historicamente se dedicaram a problematizar os amigos. Segundo ele, o amor se apaga com o gozo carnal, enquanto a amizade “cresce com o desejo que dela temos; eleva-se, desenvolve-se e se amplia na frequência, porque é da essência espiritual e a sua prática apura a alma” (MONTAIGNE, 2000: 179).

Na amizade perfeita à qual se referia o ensaísta francês, as almas entrosam-se e se confundem em uma só alma, não sendo possível perceber qualquer linha de demarcação entre um indivíduo e outro. Na amizade que Montaigne cultivara com La Boétie – a qual era modelo e ímpeto do ensaio que construía –, dizia nada haver que lhes pertencesse pessoalmente: nada que fosse propriedade particular de cada qual. Por isso, nesta estirpe de relação que entre eles se estabelecera – novamente: uma amizade perfeita –, fazer um favor a um amigo é como fazer um favor a si mesmo. Tal amizade, porém, é rara – e, evidentemente, o mundo estava repleto de amizades ditas imperfeitas. E conclui, trazendo a relação à radical singularidade – extensiva, talvez, a toda e qualquer partilha – em dos trechos mais célebres de sua escrita: “Se insistirem para que eu diga por que o amava, sinto que não o saberia expressar senão respondendo: porque era ele, porque era eu” (MONTAIGNE, 2000: 182).

Em um sentido bastante tradicional, Montaigne opera a separação entre a política – ou ao menos da política como governo da coletividade – e as relações de amizade – ou ao menos da amizade perfeita. Já não há mais virtude, já não há mais justiça, já não há mais verdade. À pergunta que indagava acerca dos motivos de uma amizade, Montaigne só pode ofertar como resposta a nomeação de uma singularidade: porque era ele, porque era eu – porque era Boétie, porque era Montaigne. O que se convoca na distância de um governo, porém, é a efetivação de uma simbiose: sem constrangimento, Montaigne indica que na amizade perfeita não há separação entre um amigo e outro – entre um indivíduo e outro. Caberia, pois, perguntar: uma ética e uma política que vigissem sob a diferença – e não sob a identidade – teriam espaço junto à amizade perfeita conceituada por Montaigne? Não haveria ali, talvez, um estrangulamento do movimento de alteridade, efetivando, mesmo que subrepticiamente, um breque à efetivação da subjetividade como diferenciação de si? Afinal, que mundo se constrói sob a amizade moderna, plácida e perfeita supostamente vivida e defendida pelo ensaísta francês? E se a declaração fosse invertida – por que era outro, por que era eu –, que política doravante se insinuaria? E tantas vezes quantas

forem necessárias: em que amizade apostar em um mundo tomado como infindo e sempre em construção?

Maurice Blanchot aparecia como um capítulo à parte nas múltiplas conceituações de amizade. Fora da tradição antiga, em meados do século XX o crítico literário francês postulava que a *philia* grega – e, evidentemente, toda tradição dela advinda – era absolutamente direcionada à reciprocidade e, portanto, ao tedioso intercâmbio especular do mesmo com o mesmo – ou de uma amizade que conduzia a relação da identidade com a identidade. Emblemas de tal denúncia poderia ser percebidos em uma linha tortuosa que passava por Aristóteles, Cícero e Montaigne. A tradição conceitual ética e política da *philia* nunca era, portanto, abertura para o outro – um outro radical que nunca deixaria o mesmo em paz (BLANCHOT, 2000). De modo inaudito, Blanchot postulava que a amizade, operação por ele entendida ser necessariamente sem dependência, poderia erigir, ao invés de uma proximidade absoluta, uma distância infinita habitável tão somente pela diferença: separação fundamental a partir da qual se desvia a relação e a partir da qual talvez se pudesse pensar a amizade distante de um projeto de poder e de repetição transcendental. A amizade era finalmente o intervalo que, de um amigo a outro, “mede tudo o que há entre eles, uma interrupção que jamais permite que haja disponibilidade, mas que, longe de impedir toda comunicação, relaciona um ao outro justamente na diferença e, às vezes, no silêncio da palavra e da ação constrangedora” (BLANCHOT, 1971: 328-329). Uma ética distante da *philia*, talvez, porque partidária de uma ontologia radicalmente distante do idealismo justo e virtuoso. Uma conceituação distante da concórdia, talvez, porque uma política distante da homogeneidade: uma amizade dentre tantas, enfim. Mas o que, afinal, tal conceito ensinaria? Que modos de enfrentar o presente carregaria consigo tão estranha nomeação da amizade?

De modo bastante inusitado, a dobra que Blanchot fez das amizades remete aos conceitos de multidão e de comum – conceitos de uma simultânea e estranha inspiração marxista e espinosista. Em *Império*, Michael Hardt e Antônio Negri (2006) apresentam possibilidades de resistência aos ditames do capitalismo contemporâneo versando sobre uma multidão que não é nem o encontro da identidade – a repetição da *philia* do mesmo no mesmo, o fascismo das pequenas relações – nem a pura exaltação das diferenças: é o reconhecimento de que por trás de identidades e diferenças pode existir ‘algo comum’,

isto é, ‘um comum’, sempre que ele seja entendido “como proliferação de atividades criativas, relações ou formas associativas diferentes” (NEGRI, 2003: 148). Em outras palavras, multidão entendida como a composição de uma multiplicidade de singularidades.

Nas entrelinhas da definição proposta por Hardt e Negri, todavia, pode-se enxergar o que talvez seja um vício comunista desde que Karl Marx e Friedrich Engels conclamaram os proletários do mundo todo a se unirem: imaginar toda e qualquer possibilidade de resistência ao capitalismo sempre a partir de um movimento grandioso – a revolução, enfim, como tomada de poder por uma classe social. A aposta na amizade – tal qual a imagina Blanchot – poderia revisitar e reivindicar o ínfimo como possibilidade de reinvenção do mundo: jogar luz sobre os pequenos movimentos coletivos, problematizar relações sociais quaisquer. Poderia, portanto, ser a amizade uma pequena multidão que se construía como a distância infinita habitável tão somente pela diferença? E o que estaria implicado em tal modulação micropolítica?

Sob tais problemáticas, outra questão levantada por Blanchot faz-se premente: o que pode ensinar-nos a obra de arte acerca das relações humanas em geral? Afinal, que exigência nela se anuncia, impossível de ser captada por qualquer forma moral em curso, livrando-se das injunções de um eu que deve e das pretensões de um eu que quer? Talvez em uma junção entre as amizades – não quaisquer amizades, não quaisquer éticas e políticas da amizade – e as artes da existência – não quaisquer artes, não quaisquer práticas de arte – se pudesse ir ao ponto em que nem livres nem privados de liberdade, “esgotado o ar do possível, oferece-se a relação nua que não é um poder, que precede até mesmo a toda possibilidade de relação” (BLANCHOT, 2005: 39). Talvez fosse possível pensar e operar a amizade, tal qual uma obra de arte, distante finalmente de um projeto de poder: medrar algo habitável pela diferença estranha e comum que jamais encontra a identidade – porque não se remete a virtudes e justiça gerais e universais, porque não se vê mediado por um ente transcendente e porque não se fecha ou se replica em um eu perfeito ou imperfeito.

Outra política, outra ética: amizades nas quais a assimetria distante possa ocupar o terreno virtuoso do mutualismo. A amizade proposta por Blanchot – fissura no centro da interiorização premida pela consciência ocidental e suas convocatórias às virtudes da justiça e do bem – suscitava algo inacessível, uma distância paradoxal e eletiva a qual, todavia, responde a uma estranha comunidade (COHEN-LEVINAS, 2008: 64): era o anúncio da possibilidade de estar junto justamente como a irrupção de

contestação à efetivação dos universais identitários e classificatórios. Uma amizade sem parcialidade e sem indulgências – necessariamente livre da peste do pensamento único e das tensões do jogo binário entre o amor e ódio: amizade à diferença, ao estranho, ao outro do pensamento, à alteridade e ao além da alteridade, à vida e à multiplicidade da vida. E se uma ética e uma política emergissem sob tal modo de amizade? Afinal, que mundo se ajudaria a construir? Mais uma vez, e ininterruptamente, a pergunta advém: em que amizade apostar em um mundo tomado como infindo e sempre em construção?

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Pour l'amitié*. Farrago: Tours, 2000.
- _____. *L'amitié*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- BORDES, Xavier. Da amizade em Roma. Em: *Amigos & Inimigos: como identificá-los*. São Paulo: Landy Editora, 2008.
- COELHO, Marcelo. A amizade imperfeita. Em: Novaes, Adauto (org.). *Vida vício virtude*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, Edições Sesc SP, 2009.
- CÍCERO, Marco Túlio. *A amizade*. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- COHEN-LÉVINAS, Danielle. Entre eles – Maurice Blanchot e Emanuel Lévinas... Onde eles estão, chegar ao impossível. Em: QUEIROZ, André; ALVIM, Luiza; OLIVEIRA, Nilson (orgs.). *Apenas Blanchot!* Rio de Janeiro: Pazulin Ed., 2008.
- FOUCAULT, Michel e DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. Em: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- HARDT, Michael e NEGRI, António. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.
- ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Volume 1. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.
- NEGRI, António. *Kairós, Alma Venus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003b.
- PASSETTI, Edson. *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário; CAPES, 2003.
- PLATÃO. Carta aos amigos (Carta VII). Em: *Amigos & Inimigos: como identificá-los*. São Paulo: Landy Editora, 2008.
- PLUTARCO. Amigos e inimigos: como identificá-los. Em: *Amigos & Inimigos: como identificá-los*. São Paulo: Landy Editora, 2008.

STAROBINSKI, Jean. É possível definir o ensaio? *Remate de Males*. Volume 32, número 2: Da utopia à ficção científica. ISSN: 0103-183X. Campinas: Unicamp, 2012.

Danichi Hausen Mizoguchi
Universidade Federal Fluminense.
E-mail: danichihm@hotmail.com