

DIREITO E AMIZADE LAW AND FRIENDSHIP

NEYDE THEML *

Resumo

O artigo se refere à relação entre o direito e a amizade, através da qual são tratados vários aspectos que envolvem o conflito entre a esfera pública e a esfera privada. Mostra como ocorrem vários níveis de negociação de interesses na *pólis*, uma vez que os cidadãos estão envolvidos em diferentes níveis de laços de amizade (família, grupo de amigos, grupos de interesses políticos). Exemplifica com autores antigos a reflexão feita na Antigüidade sobre o papel da amizade na vida política e social.

Palavras-chaves

Grécia Antiga, Direito, Amizade, Público, Privado

Abstract

This paper aims to analyse the relation between law and friendship, that permits to deal many aspects involved in the conflict between the public and the private spheres. The paper shows different levels of negociation of citizens interests in the *polis*, since they are envolved in different levels of friendship links (family, groups of friends, groups of political interests). Using antient texts, the article exemplifies the ideas they had, in Antiquity, about the role of the friendship in the private and social life.

Key words

Ancient Greece, Law, Friendship, Public and Private Spheres

A *pólis* dos atenienses foi um Estado de direito¹, do VIII^o ao IV^o séc a.C. Os modelos de constituição aristocrática, democrática ou oligárquica, tanto no texto do Pseudo-Xenofonte, no de

* Professora Titular de História Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ).

¹ Quando falamos em Direito temos que nos reportar ao seu objeto, ou seja, ao fato jurídico. Este compreende, de um modo geral, de três elementos: 1^o- um fato social – isto significa uma situação de conflitos de interesse; 2^o – um valor – um conjunto de bens sociais que a sociedade tutelar e formalizará; 3^o – normas ou regras de conduta – o poder de força, de controle imperativo do comportamento social acompanhada de sanções. Numa sociedade ou Estado de Direito os mecanismos de controle e de integração social são exercidos por práticas políticas e culturais, diminuindo o uso de coerção, de força ostensiva do poder de polícia do Estado.

Platão quanto no de Aristóteles apresentam-se fundamentados nos princípios gerais da *dike* (direito). A existência de facções oligárquicas e democráticas não alterava fundamentalmente a ideologia dominante, de se estabelecer e manter a república dos *homoioi/iguais* e de cidadãos livres. As leis garantiam a igualdade, a liberdade, a participação política ativa e gerenciava os conflitos entre os cidadãos, portanto o Estado de Direito (Fischer, 1992; Peristiany, Pitt-Rivers & Campbell, 1988. Peristiany, 1993)² fazia parte do ideário tanto dos oligarcas quanto dos democratas. A procura de uma solução para implementar o princípio de *eunomia* e conciliá-lo com os de *isonomia* e de *eleuthería*, gerou a formação de pelo menos duas facções políticas entre os atenienses. Enquanto um grupo (*hetaireía*) propunha a restrição do corpo cívico, e a restrição da participação política; o outro desenvolvia a idéia de ampliação e da participação efetiva/ativa dos cidadãos. Os conflitos que surgiram de ordem política – *stásis e pólemos*³ – não alteravam e nem pretendiam alterar a estrutura da *pólis* e de sua base legal. Não se concebia, para os atenienses, outra forma de Estado que não fosse a “república” (*pólis/Dike*).

Durante quatro séculos o conceito de “justo meio” (aritmético ou geométrico) orientava o cidadão a ser virtuoso agindo de forma voluntária e racional na formulação e aplicação das leis (*nomoi*). A harmonia (proporção), o equilíbrio e a justa medida (meio/centro) tornavam o cidadão bom, justo e belo. Acreditava-se que o “justo meio” deveria ser uma ação voluntária situada entre a paixão, a razão, a justiça e o efetivo comportamento social.

O direito (*dike*) e as leis (*nomoi*) organizavam a sociedade e os cidadãos, na companhia dos amigos, atenuavam os rigores da repressão pública e ao mesmo tempo formavam grupos que optavam por um determinado regime político, democrático ou oligárquico. Na defesa do princípio da *eunomia* (oligarcas) ou da *isonomia/eleuthería* (democratas), eles se defrontavam nos tribunais como se

² Em Vernant (1996:421-422): “Os territórios das *pólis* eram bem pequenos e se constituíram em sociedades de relações face a face. Em princípio todos se conheciam e conversam na *agorá*. Nas *pólis*, o homem, seus valores (coragem, piedade – honra aos deuses -, a justiça e o bem) e sua identidade implicavam que o cidadão fosse reconhecido pelos seus pares. Não ser reconhecido é não ter face, não ter face é vergonhoso, logo é não existir. A cultura da honra e da vergonha remete a uma dimensão cívica; de ser reconhecido como capaz de contribuir e produzir para *bem* da comunidade; de ser reconhecido como capaz de estar em acordo íntimo com a “ordem e a beleza do mundo”. A cultura de honra e de vergonha se opõe a cultura da “falta e do dever”. [...] Os gregos não tinham nenhum sentimento que os fizessem culpados, a priori, de um pecado inicial. Eles não agem por obediência à Regra Imperativa e Universal de Deus; [...] os deuses não abandonaram os helenos. Os gregos aprendiam a ceder aos atrativos dos valores *estéticos* e morais de sua cultura, quais sejam, o *Belo* e o *Bem* para serem honrados.”. Em relação ao território das *pólis*, podemos dar alguns exemplos: Atenas - 2650km²; Esparta - (Lacônia e a Messênia) - 8.400 km²; Beócia - 2580km²; Corinto - 880 km², Egina - 85 km²; Melos - 152 km²; Eubéia - 460km²; Lesbos - 1750 km²; Cós - 24 km².

³ *Stásis* – guerra civil; conflitos no interior de uma mesma *pólis*; *pólemos* – guerra, batalhas entre as *pólis* ou entre sociedades estrangeiras.

estivessem numa competição. Neste tipo de sociedade a *dike* dirimia conflitos, ordenava o Estado e a *philia*⁴ produzia relações de coesão social e de movimentação na estrutura da *pólis*.⁵

Os textos antigos, de um modo geral, discutiram o valor social da justiça (*dike, dikaios, dikaiosyne*), da vingança (*timoria*) e mais, os relacionamentos do indivíduo com os amigos, com a família, com o Estado e com os deuses. Os conflitos sociais e morais foram um dos eixos que fez girar a maioria dos discursos produzidos na sociedade dos atenienses. Por exemplo, a dinâmica da tragédia estava no conflito moral que podia ser insolúvel ou solúvel, mas a ação do homem/personagem podia produzir mudanças que não tinham retorno. O conflito era gerado porque não havia acordo entre os personagens com respeito à solução de um dilema, logo, tal conflito poderia ser resolvido pela persuasão, induzindo-se os adversários a alterar ou até abandonar sua decisão; mas executada a escolha, praticado o ato, não existia volta. Aristóteles afirma que o “ouvinte sempre divide emoções de horror ou compaixão durante o espetáculo”⁶ e de uma certa forma, o próprio poeta (autor) envolve-se emocionalmente com os personagens. Portanto, a linguagem “poética” persuadia aquele que a escutava de modo a imitar os personagens. Ao assistir uma tragédia, o espectador se identificava emocionalmente com o drama dos personagens, podendo até perder a capacidade de “julgamento racional”, que aprendera como cidadão, em prol da satisfação dos interesses emocionais, pendendo para o lado dos personagens com quem mais havia se identificado. Gerava-se assim uma tensão/conflito entre a simpatia (com determinado personagem) e

⁴ Gostaria de citar pesquisadores brasileiros que estudaram a Amizade, com os quais tive acesso aos textos durante a pesquisa e que considero bastante louvável o trabalho: Gianotti, 1996:165-177. Rezende, 1995:11-41; 1995a:35-52. Goldenberg, 1989:1-15.

⁵ Documentos utilizados na pesquisa com o apoio do CNPq com Bolsa de Produtividade foram: Andocides. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1930; Antiphon. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1923; Aristote. *Éthique de Nicomaque*. Paris: Flammarion, 1965; (*Nicomachean Ethics*. London: Harvard University Press, 1994); Aristote. *Politique*. Paris: Belles Lettres, 1968; Aristotelis. *De Arte Poética Liber*. Oxford; Oxford University Press, 1965; Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990 (bilingüe); Démosthène. *Plaidoyers civils*. Paris: Belles Lettres, 1957; Dinarque. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1990; Eschine. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1973; Hésiode. *Théogonie et Les travaux et les jours, Le Bouclier*. Paris: Belles Lettres, 1996; Hyperide. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1946; Isée. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1922; Isocrates. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1962; Lycurgue. *Discours*. Contre Léocrate, Fragments. Paris: Belles Lettres, 1971; Lysias. *Discours*. Paris: Belles Lettres, 1947; Plutarque. *Oeuvres Morales*. Paris: Belles Lettres, 1989; Sophocle. *Ajax*. Paris: Belles Lettres, 1929; Thucydides. *History of the Peloponesin war*. London: Harvard University Press, 1991; *Recueil d'inscriptions Grecques*, Paris, Ernest Leroux Libraire- éditeur, 1912, organizado por Charles Michel; *Leges Graecorum sacrae. The sacred laws of the Greek city states collected from the inscriptions*. Chicago, Ares Publishers, Inc., 1987 (organizado por Ioanes de Prott e Ludovicus Ziehen).

⁶ Aristóteles. Da Arte poética. 1453b 1-15- (*phobos* - temor; *heleos* - compaixão; *hópsis* - visão, aparência exterior); Aristóteles. *Ética a Nicomaco*. VIII.I.1 A amizade é uma virtude [...] e é indispensável à vida (*philia* - *areté*). Aristóteles. *Ética a Nicomaco*. VIII. xiii.1 “a amizade supõe viver em comunidade (*koinonía*); IX.vi..2. [...]a *homónoia* parece ser uma amizade política (*politiké dé philía*).

“julgamento justo”. Portanto, antigos valores e as novas leis apresentadas no teatro representavam, de uma certa forma, as tensões sociais no interior da *pólis*.

Em grande parte dos textos, observamos que se por um lado o Direito e as leis dirimiam os conflitos sociais, ordenavam a constituição do Estado, regulavam as relações entre os cidadãos e o Estado, por outro lado e ao mesmo tempo a tradição mantinha a regra moral de que se “deveria ajudar os amigos e prejudicar seus inimigos”. Este princípio aparece em Homero e sobrevive até Xenofonte.

A amizade foi uma prática social que pressupunha conflitos e interações em diversos níveis da experiência social, desde as relações com os outros (com o próximo e com o distante) até a intimidade com a família e com os próprios sentimentos. Sendo assim, as relações de amizade produziam lugares de igualdade e de diferença social e sexual. Por outro lado, as relações de amizade produziram práticas e valores diferentes na sociedade póliade do VIII^o ao IV^o séculos a.C. que se opuseram às leis em vigor.

A amizade e o desejo de ajudar os amigos e protegê-los de hostilidades apresentaram-se nas esferas sócio-cultural e afetiva/prazerosa. Pela análise dos textos notamos que os helenos sabiam sentir prazer na queda de seus inimigos.⁷ Assim, tanto a revanche quanto à amizade poderiam ser objetos de prazer. A regra costumeira fez com que se estabelecesse uma relação complementar entre “Ajudar Amigos” e “Prejudicar Inimigos”. Estas práticas aparecem nos textos não como um comando ou uma lei, mas como uma expressão de desejo e de aprovação social. Tal sentimento freqüentemente aparece como uma prece: “Zeus admita que eu retribua aos amigos que me amam, e me sobreponha aos meus inimigos”. Entre amigos a redistribuição de favores poderia também ser expressa por troca de presentes. A troca de presentes aparece muito mais nos textos do que as demonstrações de vingança. Por exemplo, Hesíodo nos conta: “ame os que te amam, e te aproxime dos que te aproximam, e dê a quem te dá...”.⁸ Tanto a bondade quanto à hostilidade poderia gerar uma simples retribuição do que foi dado ou em mais do que a pessoa recebera. Hesíodo, nos *Trabalhos e os Dias*, recomenda: “Se ele começar, tanto dizendo como fazendo algo indelicado, esteja certo de pagar-lhe de volta duas vezes mais”. O poeta também recomenda que o indivíduo retribua a generosidade do vizinho, se possível. Aqui, a idéia é retribuir a gratidão à outra pessoa e

⁷ Platão. *Timeu*.17c.10. “Timeu –[...] tratar sem piedade os inimigos[...]? Sócrates- Certamente ”.

garantir favores futuros e com isso apresentava a regra “ajudar os amigos”. Os amigos ou inimigos de alguém são aqueles a quem tais pessoas devem favores ou “prejuízos” num nível geral. Serve-se da idéia de que tanto ajudaram ou causaram dano a alguém no passado, como se espera deles o mesmo no futuro. O respeito por amigos poderia ser comparado à reverência aos deuses, aos parentes e as leis (Isócrates I, 16). Em outras palavras, a amizade estava entre os mais poderosos imperativos morais da vida dos atenienses tanto quanto as leis. Quando Hesíodo prevê a total degeneração moral em que a “idade (gênos) do ferro” iria culminar, ele evidenciava a quebra dos laços de *philia* entre pais e filhos, hóspedes e anfitrião, amigo e amigo, irmão e irmão.⁹ O valor da *philia*, em todos os aspectos da vida, era altamente prezado. Ter amigos era desejável, não só pelo prazer da companhia, mas para a ajuda e o apoio que eles traziam. Eles eram um refúgio no infortúnio, indispensáveis na vida diária, e uma base essencial para as pretensões política. Ter amigos era considerado uma honra, enquanto não tê-los era vergonhoso.¹⁰

A significação de *philia* no pensamento moral/ético pode ser vista na atenção, a ela dedicada, pelos filósofos e moralistas. Amizade envolve desejo de ajuda e favores recíprocos. Ela é comumente expressa em termos de preservação (*sotería*), vantagens, favores (*kérdos-charíeis*) e prazer (*hedonê*). Todo o tipo de favor e serviço entre amigos pode ser feito em forma de um presente e de confiança. Não aceitar ou retribuir presentes era considerado como uma forma de afronta e de hostilidade. O favorecido deveria lembrar-se sempre da ajuda. Recusar uma ajuda oferecida por um amigo era considerado vergonhoso, porque demonstrava falta de vontade de ficar envolvido numa relação de confiança. Confiar era essencial, mas nasce somente após um processo longo de convívio. Por esta razão, cada um deveria ser lento e cauteloso ao fazer amigos. Para se criar confiança, fazia-se necessário visar primeiro ao interesse do outro, antes de pensar primeiro em seu próprio prazer ou vantagem. Embora pareça contraditório, a amizade era uma relação ambígua de dar e receber.

⁸ Hesíodo. *Trabalhos e os Dias*. v. 342 “convida para tua mesa quem te ama e deixa de lado quem te odeia; vv. 353-355 “ame os que te amam, e te aproxime dos que te aproximam, e dê a quem te dá e não dê a quem não te dê; vv. 707 “não trate jamais um amigo como um irmão” .

⁹ Hesíodo. *Trabalhos e os Dias* vv.180-185. Devemos destacar que Hesíodo vai chamar amigo de *hetáiros* e para amar, gostar – *philéo*.

¹⁰ Aristóteles. *Nicomachean Ethics*. London: Harvard University Press.1994 (The Loeb Classical Library). Indicaremos de ora em diante em português. *Ética a Nicomaco*. IX.IV.5. [...]“é um homem honrado aquele que olha para o amigo como olhasse para si próprio.[...] “aquele que tenta fazer para o amigo aquilo que ele acha que é bom para ele próprio”.

Ajudar amigos não estava baseado meramente em gratificação ou interesse pessoal. Este aspecto da amizade é especialmente, enfatizado por Aristóteles, que define um bom amigo como uma virtude¹¹.

Os textos gregos, em geral, concordam que os verdadeiros amigos são aqueles que falam o que realmente pensam, não importando qualquer irritação que isto possa resultar. O favor mútuo em longo prazo precisava ser prioritário em relação à gratificação imediata. Era de bom tom entre os bons amigos fazer todo o possível para que se beneficiasse a ambos, e não valorizar mais a ajuda imediata que aquela que poderá vir no tempo futuro.¹²

A inimizade, ao contrário da amizade pode, também, ser resultado de agressão provocada ou não, que tem como resposta a autodefesa ou a indenização obtida processualmente. A questão de quem começou a rivalidade era crucial, pois, uma vez responsabilizado alguém por ter iniciado a hostilidade, o outro passa a se julgar no direito de revidar. Um amigo que inicia uma discussão deve ser advertido, mas deve também ser novamente recebido se modificar o seu mau comportamento. Desta forma, a instabilidade entre amizade/inimizade era constante¹³. A inimizade pode não ser o resultado inevitável da dissolução da amizade¹⁴. Mas, freqüentemente, a amizade é enfraquecida por falta ou falha de reciprocidade (ingratidão) ou violada por injúrias, e então pode se transformar em inimizade. Outra situação possível de enfraquecimento dos laços de amizade, ocorre quando o amigo distante freqüentemente não está presente, ao lado do outro. Este fato poderia levar ao afrouxamento dos vínculos da amizade¹⁵.

A regra de “ajudar amigos e prejudicar inimigos” está fora da esfera jurídica e do conceito de *Dike/nomói*. Ela se liga a um código costumeiro que dita os limites no que se refere ao que se pode

¹¹ Aristóteles. *Retórica*. 1361b.35 [...] *chrestophilía* – bons amigos.

¹² Aristófanes. *As Nuvens*. vv 80-85. Estrepsiades acorda com o peso das dívidas e pergunta ao filho Fidípides se gosta dele. Daí inicia o plano de educar o filho no domínio do argumento forte e do fraco para se livrar de suas próprias dívidas e dos credores. Todo o plano do apelo à amizade, com tais intenções, voltou-se contra o próprio Estrepsiades. Num fragmento cômico encontra-se escrito - “Por quem mais alguém deveria “suplicar” para ser rico, senão para ser capaz de ajudar um amigo e semear o fruto da *cháris*, o mais doce dos deuses”.

¹³ Aristóteles. *A Retórica*. 1380b 35 – “[...] demonstrar o amor e o ódio” ([...] *dé philousi* – [...] *kai misousi*); 1381b.34 – “[...] as espécies de amizade são”: *heraireía, oikeiotes, suggéneis e toisuta*; 1381b 35 – [...] *philía cháris*; 1382a.5-10 “[...] a inimizade; ódio, ira, calúnia, delação”.

¹⁴ Heródoto narra que quando Amasis se convence de que Policrates iria cair, prefere acabar com a relação para evitar o pesar diante do sofrimento de um amigo. Isto não significava desonra e nem deslealdade para com o amigo.

¹⁵ Em Tucídides, Alcebiades justifica sua traição a Atenas por dizer que ele foi forçado a se tornar inimigo por causa da vilania dos outros (inimigos) e diz que a terra dos ancestrais que ele tanto amava, para ele, não existia mais. Entretanto, tal argumento é duvidoso, visto que as obrigações de alguém perante a *pólis* e os pais são absolutamente inalienáveis podendo ser violadas sem desaprovação ou punição somente em circunstâncias extremas. Mas, no que toca a Alcebiades, ele, mais tarde, não foi impedido de retornar a Atenas e ai se estabelecer.

fazer em prol de interesses pessoais do amigo quando estes conflitam com os desejos e interesses de outros, sem que infrinjam as leis da *pólis* (o direito). Mas, este limite legal nem sempre se fez presente.

O *philos* - traduzido por amigo, amado ou querido - e *philia* - amizade ou amor - vão muito além de nosso conceito de amizade, cobrindo uma complexa rede de relações pessoais, políticas, econômicas e familiares; cada qual propensa a tornar-se inimizade, quando violadas. A palavra mais freqüente para inimigos era *echthros*. A palavra *pólemos* foi usada estritamente para inimigos militares, mas *echthros*, sempre era a palavra regular para inimigo pessoal. Os variados empregos da palavra *philia* podem estar relacionados a três esferas sociais. A primeira estava ligada à família (amizade por parentesco) e aí era o primeiro lugar da formação de identidade social do cidadão (cada cidadão era nomeado pelo seu nome, pelo nome do pai e a seguir pelo nome do seu *dêmos*).

A regra moral da *philia* familiar era justamente estender os sentimentos de prazer, segurança, proveito, vantagem e o bem-estar de outros¹⁶. Através da *philia* iniciava-se um processo de identificação pessoal/social que fazia com que se fosse reconhecido e se fazia reconhecer socialmente. Alguém era próximo ou conhecido, pelos demais membros da família, por um laço de afeição que surgia da ligação sanguínea ou de interesses comuns. Aristóteles cita a *philia* como uma das razões pelas quais os pais raramente renegam seus filhos¹⁷. Isto vale ainda mais, para o amor materno, caracterizado por Aristóteles como o único que se manifesta sem espera de retribuição. O contato com a família aproximava as pessoas que tinham maior afinidade, produzindo prazer de estarem juntos e o desejo de defenderem seus interesses. Mas a lealdade familiar não estava baseada simplesmente na benevolência promovida pela afeição. Como outras formas de *philia*, os laços familiares estavam sustentados por relações obrigacionais de *cháris* (charme, sedução), de favores dados e recebidos. Os pais amavam e cuidavam dos filhos, mas também esperavam benefícios deles, especialmente a retribuição de nutrição e amparo na velhice. A procriação era um dos objetivos do casamento entre os atenienses, e, se necessário, um filho poderia ser adotado especialmente para

¹⁶ Antiphon. II.9 “eu sabia que seria despojado de meus bens, mas guardava a vida salva e a *pólis* e preservando uma e outra eu só teria que recorrer ao *éranos* dos meus amigos para não cair na mais última das misérias”.. Iseus. IX.8. “Ele apresentou testemunho não só com os próximos, mas convocou a “primeira linha dos parentes”, membros da *phratría*, do *dêmos* e os amigos em grande número. (comprovação de adoção). Lisias. VIII.17 [...] não se pode falar do amigo[...]; Lisias. XIX.59 [...] o dever de um homem é assistir ao amigo”; Lisias XX.12 [...] ele pagou a multa pelo amigo[...] (para evitar a perda dos direitos cívicos); Lisias XXI. 6. [...] Ele não é meu amigo, nem parente e nem da mesma tribo – (*philós, suggenés, phylétes*). Hipérides II.10, IX – [...] é injusto que no tribunal seja socorrido pelos parentes e pelos amigos! (*oikeíous - philous*).

¹⁷ Aristóteles. *Ética a Nicomaco*. VIII.I.1 “A amizade é uma virtude [...] e é indispensável à vida (*philia - areté*)”

oferecer sustento e atenção ao seu envelhecido pai. Se a ingratidão a qualquer *philos* era considerada uma ofensa, a ingratidão aos pais era a mais perversa e a única punível pelo Estado.

Outro laço especial de amizade era esperado entre os irmãos, baseada no nascimento comum e na convivência. Mas a relação de *philia* também era esperada por todos que estivessem ligados por laços de sangue, de casamento e de vizinhança. Era através da *philia* que se podia viver em *koinonía* e era, também, por amizade que o cidadão dispunha de parte de seus bens para cumprir com as *liturgias*; este fato lhes parecia como um direito e um dever.

O segundo círculo fundamental de *philia* estava entre os cidadãos (civismo – no sentido de habitar a terra dos ancestrais), com quem se presumia ter interesses comuns e convivência prazerosa. A maior parte dos laços de *philia* existia no contexto da *pólis*, sendo assim, a mais dolorosa perda, no exílio, era a falta do convívio com os amigos. A união, a coesão dos cidadãos (corpo cívico), a *homónoia*, era definida por Aristóteles como *philia* política.¹⁸ A *homónoia* deveria “passar por cima das lealdades da *phratría*, da *phýle* ou do *gênos*”.

A terceira esfera social que remete os *philoí* aproxima-se mais do conceito moderno de amigo e de grupos informais. São amigos pessoais ligados por favores, convivência, estima e afeição recíprocas. As trocas de favores não deveriam ser indiscriminadas, pois dedicar *cháris* a um inimigo não seria apenas uma perda, mas um perigo. De tal forma as práticas da amizade circulavam na sociedade que os amigos eram considerados mais valiosos que a própria saúde. Podemos apresentar um exemplo encontrado num fragmento cômico onde está escrito - “Por quem mais alguém deveria “suplicar” para ser rico, senão para ser capaz de ajudar um amigo e semear o fruto da *cháris*, o mais doce dos deuses”.

O casamento constituiu uma outra forma especial de *philia* estabelecida através de negociações ou de troca de favores. Nos tempos homéricos, uma noiva era dada como parte de uma troca de presentes que tornava as duas famílias envolvidas em aliadas. No Vº século a.C., o casamento, entre as elites políticas¹⁹, era usado para unir duas famílias com os mesmos propósitos políticos. Quando isto ocorre, os *philoí* tornavam-se uma extensão das relações de parentesco. Marido

¹⁸ Aristóteles. *Ética a Nicomaco*. VIII. xiii.1 “a amizade supõe viver em comunidade (*koinonía*); IX.vi.2. [...] a *homónoia* parece ser uma amizade política (*politiké dé philía*)”.

¹⁹ Em Bottomore (1995:33): Pluralidade de elites no regime republicano democrático. As elites políticas ocupam posições reconhecidas pelo poder político, pelo governo e pela sociedade.

e esposa também estariam ligados por *philia* íntima, e a procriação era um dos elos desta *philia*²⁰. Num casamento bem sucedido, marido e esposa estão também unidos por *cháris* mútua (charme sexual)²¹ e passam a ser considerados como aliados. Aristóteles afirma que a *philia* entre o casal é natural (*phýsis*)²² e prazerosa²³. Outro caso especial de amizade era o que se estabelecia entre os mortais e os deuses. Os homens oferecendo-lhes honras e sacrifícios procuravam ganhar seus favores, e se sendo bem-sucedidos irão retribuir os favores/proteção dos imortais com práticas rituais cada vez mais ostentatórias. Os mortais que agradavam aos deuses tornam-se seus *philoí*, assim como os deuses também podiam considerá-los como *amigos*, por sua benevolência e ou por seu favoritismo²⁴.

Todos os cidadãos de uma *pólis* deveriam ser *philoí* entre eles, tanto na esfera cívica e pública quanto na esfera pessoal e privada. Esta regra tradicional ao mesmo tempo em que promovia a coesão social, ao longo do tempo fez com que os interesses particulares se sobrepusessem sobre os interesses públicos. As relações de *philia* ao mesmo tempo em que garantiam a reprodução da estrutura *poliade* através de redes de alto grau de coesão social, também provocaram conflitos entre:

²⁰ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. VIII. XII.7 “Em outros graus de parentesco encontra-se a amizade. Entre o homem e a mulher a *philia* faz parte da “natureza”. [...] O homem não se une a mulher somente pela procriação, mas para dividir o trabalho (*tá érga*).[...] os dois prestam ajuda mútua e põem tudo em comum (*tó koinón*) [...] esta amizade deve ser fundada na virtude (*aretê*) e cada um por seu próprio mérito poderá tirar deste fato prazer. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. VIII.I.1 [...] amizade é virtude; VIII.I.5. [...] amizade é necessária; VIII.II.4. [...] amizade exige reciprocidade (*siléous*); VIII.V.5. [...] amizade é igualdade. Aristóteles. *Ética a Nicômaco* VIII.viii.5. [...] é deste modo mais do que qualquer outro, que desiguais podem ser amigos, pois é possível estabelecer-se uma igualdade ente eles. Igualdade (*isótes*) e semelhança (*homoiótes*) são amizade[...].”

²¹ Ver as imagens do *epinetron* do pintor de Erétria. Ver também: Thelm, 1997: 3-30. (texto reatualizado no presente livro).

²² Cassin (1999: 10) - apresenta uma interpretação de *phýsis* que nos pareceu muito apropriada: “*Phýsis* pode ser traduzido por natureza, mas no sentido de pluralidade em movimento”.

²³ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. London: Havard University Press.1994 (The Loeb Classical Library). VIII. I. 1-7. Aristóteles apresenta a amizade como uma virtude (*aretê*) que sem amigos ninguém escolheria viver ainda que possuísse toda a riqueza (*ploutos*) e todos os poderes (*archás*). Que os pais sentem amizade pelos filhos e os filhos pelos pais. VIII.vii. 1-2.. [...], mas existe outra espécie de amizade, a que envolve desigualdade entre as partes, como a do pai pelo filho[...], da mãe pelo filho [...] do marido pela mulher[...].

²⁴ No politeísmo grego a experiência do sagrado era igualmente uma experiência individual, coletiva e social. Nesta relação interativa produzia uma lógica própria de representação conceitual e afetiva das relações entre a verdade e o homem, a natureza e o divino. Esta lógica comportava, ou melhor, dava conta dos processos de coexistência das diferenças, da pluralidade, da unidade e mesmo de contradições. Razão e emoção possibilitavam a construção de níveis de verdade e da realidade entre as quais os homens circulavam e organizavam suas referências. Ao analisar os textos gregos podemos observar que a analogia e a consonância permitiam estabelecer premissas verdadeiras. Hoje, a nossa forma de pensar as ligações entre o conceito e a verdade/realidade ou a razão e a emoção estão separadas e norteadas por três princípios: 1º- princípio da identidade; 2º- princípio da não-contradição, 3º- princípio do terceiro excluído. [Uma premissa não pode ser ao mesmo tempo verdadeira e falsa. (ou coisas, idéias)]. Vale lembrar que mesmo para Aristóteles o *lógos* era entendido como um discurso dotado de sentido. Dizer algo é significar algo para si e para outro. É estabelecer uma relação entre o discurso, a coisa e o ouvinte. Portanto, quando ele discute “que não é possível que a mesma coisa seja e não seja”, ele apresenta duas vias de significação e de verdade: a Demonstração e a Refutação.

os interesses de amigos *versus* os interesses da *pólis*; os interesses de amigos *versus* os interesses de parentes, entre os interesses dos amigos *versus* os interesses pessoais e os interesses pessoais *versus* a letra das leis em vigor.

Uma das especificidades das relações de amizade, entre os gregos, estava em não se deparar com uma situação de impasse diante do fato dos amigos possuírem “más qualidades e os seus inimigos as boas qualidades”. Embora fossem reconhecidas as virtudes de um cidadão, a premissa “ajudar amigos/ prejudicar inimigos” não invalidava a outra premissa, “as qualidades ou os defeitos eram irrelevantes”, pois tudo o que contava era a lealdade ou a hostilidade pessoais e o apoio dos amigos. Este impasse poderia também ser resolvido caso se procurasse fazer amigos entre as pessoas “boas”, que pudessem lembrar os favores e retribuir a *cháris*. Mas a própria regra “ajudar amigos/prejudicar inimigos” acabava por acentuar as rivalidades e esgarçar o tecido social de uma forma imperceptível, visto que as relações de amizade circulavam entre as relações informais, dificultando a ação de coerção/punição do poder político-jurídico.

Não ajudar aos amigos podia resultar sérios problemas no interior do sistema de relações sociais formais e informais. Os laços de *philia* ligavam-se à coesão de qualquer grupo social e da própria comunidade global. Estes laços contribuíam na maioria das vezes para o bem estar e harmonia entre os cidadãos. Observa-se, portanto, que amigos não são desejáveis, são indispensáveis por uma questão de honra e segurança pessoal. Ora, viver na *pólis* exigia, de cada um, que priorizasse os interesses coletivos em detrimento dos interesses pessoais e mais, não existia para cada cidadão um outro lugar para se viver que não fosse na sua *pólis*. Daí que, *pólis* e *philia* produziram conflitos em diversos níveis da estrutura social opondo *tó koinón* a *tó ídion* (público *versus* privado)²⁵.

Herman (1989) afirma que a comunidade *políade* substituiu as relações hierárquicas da sociedade heróica pelas relações igualitárias de cidadania. O cidadão era uma criação inteiramente nova - um tipo social em que os homens se organizavam segundo a *dike*²⁶ e, portanto, tinham direitos e deveres iguais diante da lei. As obrigações cívicas passavam a ter prioridade até mesmo sobre as obrigações privadas como as de amizade (*philia* entre cidadãos) e de *xenia* (amigos entre os estrangeiros) (Gauthier, 1985). No caso da *xenia*, a regra “ajudar os amigos e prejudicar os inimigos” passou a apresentar uma questão séria a ponto de levar alguns cidadãos a serem acusados de traição.

²⁵ Blundell (1990) estuda “ética” sofocliana, classificando as concepções gregas de amizade sobre três esferas: a família, os cidadãos (*polítai*) e os *philoi* (pessoais).

Os *xénoi* (estrangeiros), os cidadãos de diferentes *póleis* deveriam lutar em favor de suas *póleis* mesmo sob o risco de matarem os seus amigos (*proxenós,oi*)²⁷. Não estamos lidando com exceções, isoladas ou com comportamentos marginais, mas com padrões recorrentes aos elementos estruturais do sistema cívico; logo, no combate *hoplítico* não se podia fazer diferença entre amigos, portanto, em combate todos eram inimigos. Os cidadãos, na formação da fileira *hoplítica* colocam-se ombro a ombro, formando um muro de escudos que protegia cada um mutuamente; nesta situação eles só vêm inimigos à sua frente. O mesmo autor apresenta diversos exemplos para demonstrar os conflitos entre relações formais e informais de amizade no interior do sistema *poliade*²⁸. Dos relatos analisados podemos inferir que o civismo e a amizade/hospitalidade (*xenia*) poderiam às vezes aparecer como princípios *antiéticos* que estruturavam a *dialética* das rivalidades políticas no interior da *pólis* dos atenienses. Demóstenes, por exemplo, ao se vangloriar por ter preferido o interesse comum da Hélade aos presentes e a *xenia* da parte de Filipe da Macedônia, acusou Esquines de ter posto sua *xenia* e *philia* a favor de Filipe acima dos interesses da *pólis*. Nos discursos de Demóstenes, dois sistemas de moral estavam envolvidos: um arcaico (heróico) e o outro proveniente da estrutura *poliade*. Fora da *pólis*, ou antes, de sua formação, era uma das mais importantes tarefas de um *xénos* socorrer seu parceiro num desastre ou infortúnio. Mas na *pólis* esta regra ia de encontro aos princípios de liberdade, igualdade, *autarkeia* e justiça da comunidade cívica. A moral heróica de amizade/hospitalidade não poderia ser reconciliada com os princípios gerais do direito *poliade*. Os mesmos conflitos entre o velho e o novo; o público e o privado; o individual e o comunitário; a moral (os costumes) e as leis; a amizade e a cidadania iriam se manifestar de diferentes formas em diversas situações. O ateniense Xenofonte foi convidado pelo amigo (*proxénos*), a participar das forças de Ciro e torná-lo amigo de Ciro. Sócrates avisou a Xenofonte que isto poderia lhe trazer a acusação de traição por parte de seus concidadãos. No final, Xenofonte acompanha Ciro e se envolve nas

²⁶ Heródoto. *Histórias*. Heródoto euforiza o modo de se viver na *pólis* destacando que o cidadão não obedece a nenhum outro homem. O cidadão obedece à lei.

²⁷ Tucídides. *A guerra do Peloponeso*. Tucídides apresenta Péricles no ano de 431 a.C. prevendo a invasão espartana da Ática. Por esta razão considerou ser necessário reafirmar na Assembléia dos atenienses que seu laço pessoal de *xenia* com o rei Archidamos, de Esparta, não seria prejudicial para os interesses atenienses. Tucídides faz com que Péricles tenha antecipado que o Rei espartano poderia assolar grande parte da Ática, mas poupar os territórios dele, tanto como um favor para um *xénos* quanto por um ato de malícia de sua parte, a fim de não provocar uma represália por parte do *dêmos* dos atenienses, o que seria prejudicial para Péricles.

²⁸ Esquines alegou ou talvez insinuou que Demóstenes prendeu, torturou e matou um de seus próprios *xénoi*. Um homem cujo único crime foi ter vindo a Atenas para adquirir bens para a rainha da Macedônia. Demóstenes retrucou dizendo que o homem era um espião, e que, executando-o, mostrou que a defesa da *pólis* era mais importante que seu próprio *xénos*. O favoritismo seria incompatível com os princípios que orientavam a ideologia *poliade*. O orador Dinarco apresenta Demóstenes como traidor e maldito.

aventuras descritas em *Anabase* (III.I.4-5) Mas, foi, também, por tal amizade que Xenofonte, mais tarde, acaba por ser julgado e exilado de Atenas.

A transição dos valores heróicos para os valores cívicos foi efetuada através de uma mudança radical na organização social e na concepção de poder, de política e de justiça. As regras homéricas foram suplantadas pelos *nomoi*; as leis foram discutidas e aprovadas na Eclésia, pela comunidade cívica, mas a tradição permaneceu em muitos aspectos do quotidiano da sociedade. As famílias mais antigas, que participaram do processo de emergência da *pólis*, mantiveram os ideais heróicos ao lado dos novos valores cívicos. Durante o VIII^o século a.C., o contorno da *pólis* estava sendo gradualmente desenhado, as diversas *póleis* foram entrecruzadas com uma grande rede de alianças pessoais que se ligavam a toda sorte de organizações apolíticas (*oikíai, phylai, phratríai, gênoi*). A estrutura *poliade* sobrepôs-se a estas organizações, mas não as dissolveu. Quando a *polis*, finalmente, implantou-se e tornou-se a forma dominante de organização da sociedade, densas redes de *philia* e de *xenia* (amizade/hospitalidade) ainda se estendiam sobre as suas fronteiras. Abertamente ou às escondidas, as práticas de amizade entre cidadãos e entre estrangeiros continuaram a agir como uma poderosa margem de ação entre os cidadãos de diferentes póleis com cidadãos e membros de várias organizações apolíticas. Durante os quatro séculos do sistema poliade, a *philia* e a *xenia* provocaram mudanças perceptíveis no sistema de valores e na formulação dos conceitos e modelos de comportamento social, de formação de grupos formais e informais, entre eles estava a regra da *dike* que indicava: “os interesses da comunidade devem prevalecer em detrimento dos interesses pessoais” e regra informal de “ajudar os amigos e prejudicar os inimigos”. Neste confronto entre o direito positivo e a tradição, a *pólis* dos atenienses respondeu de acordo com as diversas conjunturas sociais, ou seja, de diferentes formas, desde a reformulação e atualização das leis (*nomoi*) até o uso ostensivo da coerção física. As duas respostas apontam para duas situações, a primeira demonstra que a sociedade e as elites governantes acompanham e percebem os pontos de onde os conflitos sociais aparecem e mudam as leis e a segunda mostra um fosso entre a sociedade e o Estado. Neste caso o Estado transforma o direito positivo em armas que supostamente poderiam paralisar a dinâmica social e com isso se afastam da relação entre direito e justiça anunciando conflitos estruturais. (Méier, 1984; Nicolet, 1990)

Referências bibliográficas

BLUNDELL, Mary Whitlock. *Helping friends and harming enemies. A Study in Sophocles and Greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

- BOTTOMORE, Tom. *Elites y sociedad*. Madrid: Talasa, 1995 (1ª ed.1993).
- CASSIN, Bárbara. *Aristóteles e o lógos*. S. Paulo: Edições Loyola, 1999 (1ª ed.1997).
- FISHER, N. R. E. *Hybris: A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. England, Aris & Phillips- Warminster, 1992.
- GAUTHIER, Ph. et alli *Les cites Grecques et leurs bienfaiteurs, Athènes*. École Française d. Athènes, 1985.
- GIANNOTTI, José Artur. *O amigo e o benfeitor. Reflexões sobre a philía do ponto de vista de ARISTÓTELES*. AnaLYtica. a ética de Aristóteles e o destino da ontologia. vol.1, nº 3, 1996, pp 165 -177.
- GOLDENBERG, Mirian. *A amizade em São João de Nepomuceno*. Mimeografado. Rio de Janeiro. 1989.
- HERMAN, Gabriel. *Ritualised Friendship and the Creek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MEIER, Ch. *Introduction à l'Anthropologie politique de l'Antiquité Classique*. Paris: PUF,1984.
- NICOLET; Claude et alli. *Du pouvoir dans l'Antiquité: mots et réalites*. Genève: Librairie Droz, 1990.
- PERISTIANY, J. J.& PITT-RIVERS, J. CAMPMBELL. *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- PERISTIANY,J.J. *Honor y Gracia*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- REZENDE, Claudia Barcelos. *Amizade e Mundo Público: Uma Comparação entre Inglaterra e Brasil*. Temas & Temas: nº2; Rio de Janeiro:IFCS, 1995a, .pp 35-52.
- REZENDE, Claudia Barcelos. *A Amiga brasileira: amizade e trabalho de campo em Londres*. Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, RJ, 6, 1995, pp 11-41.
- THELM, Neyde. Um casamento ideal: leitura semiótica do *epínetron* de Erétria. Fontes Alternativas para a História. Edição Especial da Revista de História nº 5. Vitória, UFES, 1997.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996