

O amigo*

Giorgio AGAMBEN**

A amizade está tão estreitamente ligada à definição mesma de filosofia, que se pode dizer que sem ela a filosofia não seria propriamente possível. A intimidade entre amizade e filosofia é tão profunda que esta inclui o *philos*, o amigo, em seu nome e, como sói ocorrer em toda proximidade excessiva, corre o risco de não chegar a realizar-se. No mundo clássico, esta promiscuidade e quase consubstancialidade do amigo e do filósofo se dava por certo, e é certamente por uma intenção em algum sentido arcaizante que um filósofo contemporâneo – no momento de formular a pergunta extrema: que é a filosofia? – chegou a escrever que esta é uma questão para se tratar entre *amis*. Hoje, no entanto, a relação entre amizade e filosofia caiu em descrédito, e é por uma sorte de compromisso e má consciência que aqueles que fazem da filosofia profissão procuram se defrontar com este *partner* incômodo, e por assim dizer, clandestino de seu pensamento.

Há muitos anos, um amigo, Jean-Luc Nancy, e eu, havíamos decidido trocar cartas sobre o tema amizade. Estávamos persuadidos de que esse era o melhor modo de nos aproximarmos e de quase “pôr em cena” um problema que de outro modo parecia escapar a um tratamento analítico. Eu escrevi a primeira carta e esperava, não sem temor, a resposta. Não é este o lugar para procurar entender porque razão – ou quem sabe mal-entendido – a chegada da carta de Jean-Luc significou o fim do projeto. Mas é

* (N.T) A presente tradução foi feita a partir da versão inglesa publicada na revista *Contretemps* n. 5, de dezembro de 2004, pp. 2-7, sob o título *Friendship*, traduzido por Joseph Falsone. O mesmo texto corresponde à conferência proferida por Giorgio Agamben em 19 de fevereiro de 2007, na cidade Lousanne, por ocasião do recebimento do *Prix Européen de l'Essai Charles Veillon 2006*. Tradução feita por Marcus Vinícius Xavier de Oliveira (Professor da Universidade Federal de Rondônia nos cursos de graduação e pós-graduação em Direito. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Rondônia. Especialista em Direito Público. Mestre em Direito Internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: advmarcusvinicius@gmail.com marcusoliveira@unir.br).

** Nota bio-bibliográfica: Giorgio Agamben nasceu em Roma, 1942. É formado em Direito pela Universidade de Roma, onde defendeu tese sobre o pensamento político de Simone Weil. Foi aluno de Martin Heidegger nos Seminários em Le Thor nos anos de 1966 (Heráclito) e 1968 (Hegel). Foi responsável pela edição italiana da obra completa de Walter Benjamim. É professor de filosofia junto à Faculdade de Arte e Design do IUAV, em Veneza, sendo titular da cadeira Baruch de Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie, Paris. É autor da série *Homo Sacer*, que hoje conta com seis livros, sendo o último deles *Altissima Porvetà. Regole monastiche e forma di vita*, bem como de outros livros, tais como *Profanações; A Linguagem e a morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade; Infância e História. Destruição da experiência e origem da história; Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental*, dentre outros títulos. Atuou no filme de Pier Paolo Pasolini, *O Evangelho Segundo São Mateus*, no papel do apóstolo Felipe.

certo que nossa amizade – que conforme nossos objetivos deveria ter aberto um acesso privilegiado ao problema – foi, pelo contrário, um obstáculo e resultou, de algum modo, ao menos provisoriamente, obscurecida.

É por um mal-estar análogo, e provavelmente consciente, que Jacques Derrida elegeu como *leitmotiv* de seu livro sobre a amizade um argumento sibilino que a tradição atribui a Aristóteles, e que nega a amizade no mesmo gesto com o qual parece evocá-la: *ô philoi, oudeis philos*, “Oh amigos, não há amigos!” Um dos temas do livro é, de fato, a crítica àquela que o autor define como a concepção falocêntrica da amizade que domina nossa tradição filosófica e política. Quando Derrida ainda trabalhava no seminário do qual nasceu o seu livro, havíamos discutido juntos acerca de um curioso problema filológico que concernia ao tema em questão. Ele se encontra citado, entre outros, em Montaigne e em Nietzsche, que o haviam extraído de Diógenes Laércio. Mas se abrirmos uma edição moderna das *Vidas dos Filósofos*, no capítulo dedicado à bibliografia de Aristóteles (V, 21), não encontraremos a frase em questão, mas sim uma aparentemente quase idêntica, cujo significado é, não obstante, diverso e bem menos enigmático: [*oi* (omega com subscrição iota) *philoï, oudeis philos*], “aquele que tem (muitos) amigos, não tem nenhum amigo”.

Uma visita à biblioteca foi suficiente para esclarecer o mistério. Em 1616, o grande filólogo genovês Isaac Casaubon decidiu publicar uma nova edição das *Vidas*. Ao chegar nesta passagem em questão – na qual ainda se lia na edição coligida por seu sogro Henry Etienne, *ô philoi* (oh, amigos) – ele corrigiu sem exitar a enigmática versão do manuscrito, tornando-a assim perfeitamente inteligível, e por esta razão aceita pelos editores modernos.

Dado que logo em seguida informei a Derrida o resultado de minhas investigações, fiquei surpreso, quando o livro foi publicado com o título *Politiques de l'amitié* (Políticas da Amizade), ao não encontrar nenhum vestígio do problema. Se o tema – apócrifo segundo os filólogos modernos – parecia existir originariamente no texto, não era certamente por descuido: era essencial, na estratégia do livro, que a amizade fosse ao mesmo tempo, afirmada e posta em dúvida.

Nisto, o gesto de Derrida repetia o de Nietzsche. Quando ainda era um estudante de filologia, Nietzsche começara um trabalho sobre as fontes de Diógenes Laércio, e a história do texto das *Vidas* (e por consequência, também da emenda de Casaubon) devia ser-lhe perfeitamente familiar. Mas a necessidade da amizade e, ao mesmo

tempo, certa desconfiança em relação aos amigos eram essenciais para a estratégia filosófica de Nietzsche. Isto contribuiu para o fato de Nietzsche ter recorrido à leitura tradicional, que já em seu tempo deixara de ser corrente [a edição Huebner de 1828 traz a edição moderna com a nota “*legebatur ô philoi, emendavit Casaubonus*”].

É possível que para este mal-estar dos filósofos modernos tenha contribuído o particular estatuto semântico do termo “amigo”. É sabido que ninguém jamais conseguiu definir de modo satisfatório o sentido do sintagma “te amo”, tanto que se pode afirmar que ele tem caráter performativo – isto é, que seu significado coincide com o ato de sua enunciação. Considerações análogas se poderiam fazer em relação à expressão “sou teu amigo”, ainda que aqui o recurso à categoria do performativo não pareça possível. Creio, com efeito, que “amigo” pertence àquela classe de termos que os linguistas definem como não predicativos, isto é, termos a partir dos quais não é possível construir uma classe de objetos na qual inscrever os entes aos quais se atribui o predicado em questão. “Branco”, “duro”, “quente” são por certo termos predicativos; contudo, é possível dizer que “amigo” defina neste sentido uma classe consistente? Por estranho que possa parecer “amigo”, compartilha esta qualidade com outra classe de termos não predicativos: os insultos. Os linguistas têm demonstrado que o insulto não ofende a quem o recebe porque o inscreve numa categoria particular (por exemplo, a dos excrementos ou a dos órgãos sexuais masculinos ou femininos, segundo as línguas), o qual seria simplesmente impossível ou, em todo caso, falso.

O insulto é eficaz precisamente porque não funciona como um enunciado “constatativo”, mas sim como um nome próprio, pois chama na linguagem de um modo que aquele que é nomeado não pode aceitar, e do qual, no entanto, não pode defender-se, como se alguém se obstinasse em chamar-me Gastão sabendo que me chamo Giorgio. O que ofende no insulto é, assim, uma pura experiência da linguagem e não uma referência ao mundo.

Se isto for verdade, “amigo” compartilha esta condição não só com os insultos, mas também com os termos filosóficos que, como se sabe, não têm uma denotação objetiva e, como aqueles termos que os lógicos medievais definiam como “transcendentes”, simplesmente significam o ser.

Por esta razão, antes de chegar ao coração de nosso seminário, gostaria que observassem cuidadosamente a reprodução do quadro de Giovanni Serodine que têm

diante de seus olhos¹. O quadro, conservado na Galeria Nacional de Arte Antiga de Roma, representa o encontro dos dois apóstolos, Pedro e Paulo, no caminho do martírio. Os dois santos, imóveis, ocupam o centro da tela, rodeados pela gesticulação desordenada dos soldados e dos carrascos que os conduzem ao suplício. Os críticos geralmente têm feito notar o contraste entre o rigor heroico dos apóstolos e a confusão da multidão, iluminada aqui e ali pelas luzes salpicadas sobre os braços, sobre os rostos, sobre as trombetas. De minha parte, creio que o que faz com que este quadro seja verdadeiramente incomparável é que Serodine tenha representado os dois apóstolos tão próximos, com as faces quase coladas uma na outra, que eles são incapazes de verem um ao outro. A caminho do martírio, se veem sem se reconhecer. Esta impressão de uma proximidade, por assim dizer, excessiva é ainda mais acentuada pelo gesto silencioso das mãos que se estreitam embaixo, apenas visíveis. Sempre me pareceu que este quadro contém uma perfeita alegoria da amizade. Que é, com efeito, a amizade, se não uma proximidade tal que não é possível fazer dela nem uma representação nem um conceito? Reconhecer a alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano”, “quente” - a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito -.

Contudo, é tempo de começar a leitura da passagem de Aristóteles que me propus comentar. O filósofo dedica à amizade um verdadeiro tratado, que ocupa os livros oitavo e nono da *Ética a Nicômaco*. Dado que se trata de um dos textos mais célebres e controvertidos de toda a história da filosofia, contarei como certo o conhecimento das teses mais consolidadas: que não se pode viver sem amigos; que é preciso distinguir a amizade fundada sobre a utilidade ou sobre o prazer da amizade virtuosa, na qual o amigo é amado como tal; que não é possível ter muitos amigos; que a amizade a distância tende a produzir esquecimento etc. Tudo isto é mais do que sabido. Há, no entanto, um fragmento do tratado que me parece não ter recebido a suficiente atenção, ainda que contenha, por assim dizer, a base ontológica da teoria. Trata-se de 1170a28 – 1171b35:

O que vê, sente (*aistháneitai*) o ver; o que escuta, sente o escutar; o que caminha, sente o caminhar, e assim para todas as outras atividades (*oti energoumen*) há algo que sente que estamos exercitando-as, de modo que se sentimos, nos sentimos sentir, e se pensamos, nos sentimos pensar, e isto é o mesmo que sentir-se existir: por isso dizemos que existir (*to einai*) significa, com efeito, sentir e pensar. Sentir que vivemos é per si doce (*edeon*), já que a vida é por natureza um bem e é doce sentir

¹ (N.T) Giovanni Serodine, *Incontro di San Pietro e San Paolo sulla via del martirio* (1624-1625), Galeria Nacional de Arte Antiga de Roma, e que se encontra reproduzido na abertura da presente tradução.

que um tal bem nos pertence. Viver é desejável, sobretudo para os bons, já que para eles existir é um bem e uma coisa doce (*synaisthanomenoi*). Co-sentindo, provam a doçura pelo bem em si, e o que o homem bom prova com relação a si, também o prova com relação ao amigo: o amigo é, com efeito, um outro si mesmo (*heteros autos*). E como, para cada um, o fato mesmo de existir (*to autos einai*) é desejável, assim – ou quase – o é para o amigo. A existência é desejável porque se sente que ela é uma coisa boa e esta sensação é em si mesma doce. Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomeîn*) ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzên*), e não como o gado, que compartilha o pasto. [...] A amizade é, com efeito, uma comunidade e, assim como é em relação a si mesmo, assim também para o amigo: e como, com relação a si mesmo, a sensação de existir (*aisthesis oti estin*) é desejável, assim também para o amigo.

Nós estamos lidando com uma passagem extraordinariamente densa, na qual Aristóteles enuncia teses da filosofia primeira que não é dado encontrar sob esta forma em nenhum outro de seus escritos:

1) Há uma sensação do puro ser, uma *aísthesis* da existência. Aristóteles repete isto várias vezes, utilizando o vocábulo técnico da ontologia: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: *oti estin* significa ser, o *quod est* em oposição à essência (*quid est*, *oti estin*).

2) Esta sensação de existir é em si mesma doce (*edys*).

3) Há uma equivalência entre existir e viver, entre sentir e sentir-se viver. É decididamente uma antecipação da tese nietzschiana segundo a qual “Ser: não temos dele outra experiência mais que o viver”². (Em uma afirmação análoga, embora um pouco mais genérica, nós podemos ler em *De Anima* 415b13 – “Para as coisas vivas, a vida é o ser”).

4) Inerente a esta sensação de existir persiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de co-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. A amizade é a instância deste co-sentimento da existência do amigo na consciência do próprio existir. Mas isto significa que a amizade também tem uma dimensão, ao mesmo tempo, ontológica e política. A consciência do existir é, com efeito, sempre e desde já dividida e compartilhada ou co-dividida. A amizade é o nome deste partilhar e co-dividir. Aqui

² (N.T) “Das Sein - wir haben keine andere Vostellung davon als "leben"”.

não há nenhum vestígio de intersubjetividade – a quimera dos modernos -, nenhuma relação entre sujeitos: mais, o próprio existir é dividido, um existir não idêntico a si mesmo: o Eu e o Amigo são duas faces – ou dois pólos – desta co-divisão.

5) O amigo é, por isto, um outro si mesmo, um *heteros autos*. Na sua tradução latina, *alter ego*, esta expressão tem uma longa história, e aqui não é o lugar para se fazer a sua reconstrução. Contudo, é importante verificar que a formulação grega é mais expressiva do que os ouvidos modernos conseguem perceber. Em primeiro lugar, o grego, assim como o latim, tem dois termos para identificar a outredade: *allos* (lat.: *alius*), e que identifica a generalidade dos outros, enquanto que *heteros* (lat.: *alter*) é a outredade como uma oposição entre dois, como heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa “si mesmo”. O amigo não é um outro Eu, mas uma outredade imanente em si-mesma, e que se manifesta em outro ser. No momento em que eu percebo o prazer de minha existência, minha percepção é atravessada por uma percepção concorrente que a desloca e transporta-a para o amigo, na direção do outro ser. A amizade é esta dessubjetivação presente no coração da mais íntima autopercepção.

Chegados a este ponto, se pode dar como certo a classe ontológica da amizade em Aristóteles. A amizade pertence à *protè philosophía*, porque o que nela está em questão concerne à mesma experiência, à mesma “sensação” do ser. Compreende-se então porque “amigo” não pode ser um predicado real, que se soma a um conceito para inscrevê-lo numa determinada classe. Em termos modernos, se poderia dizer que “amigo” é um existencial e não um categorial. Mas este existencial – como tal, não conceitualizável – está atravessado, no entanto, por uma intensidade que o obriga a algo assim como a uma potência política. Esta intensidade é o *syn*, o “com” que reparte, dissemina e torna compartilhável a mesma sensação, a mesma doçura de existir.

Que este compartilhar tenha, para Aristóteles, um significado político, está implícito numa passagem do texto que acabamos de analisar e sobre o qual é oportuno regressar:

Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomeîn*) ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzên*), e não como o gado, que compartilha o pasto.

A expressão que temos traduzido por “compartilhar o pasto” é *en tò auto némethai*. Mas o verbo *nemo* – que, como se sabe, é rico em implicações políticas, basta pensar no

derivado *nómos* – também significa: “tomar parte”, e a expressão aristotélica poderia significar simplesmente “tomar parte do mesmo”.

É essencial, de qualquer sorte, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação ao animal, através de um conviver (*syzên* adquire aqui um significado técnico) que não está definido pela participação numa substância comum, mas sim por um compartilhar puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade como co-sentimento do puro fato de ser.

Que esta *synaesthesia* política originária tenha se convertido com o tempo no consenso ao qual confiam hoje suas sortes as democracias na última, extrema e exausta fase de sua evolução, é, como sói dizer, outra história, sobre a qual os deixo refletir.

Porto Velho, 13 de maio de 2006.³

Como citar: AGAMBEN, Giorgio. O amigo. Trad. Marcus Vinicius Oliveira. **Civilistica.com**. Rio de Janeiro, a. 1, n. 2, jul.-dez./2012. Disponível em: <<http://civilistica.com/o-amigo/>>. Data de acesso.

³ Não sei se é de bom-tom, correto, dedicarmos a tradução que fazemos da obra alheia a alguém... Bom, se não o for, que me desculpem o erro. Entretanto, assumindo o risco, dedico esta tradução, e mais uma vez me apropriando da palavra alheia, como o fez Maurice Blanchot em seu *Pour L’Amitié*: “*A tous mes amis, connus et inconnus*”, pois, conforme o comentário de Eligio Resta, de quem extraí esta passagem, os “[...] amigos são também desconhecidos, não vistos, não avizinados. Eles se furtam ao vínculo da reciprocidade cotidiana, construída a partir de um ar comum que se respira. Pode-se compartilhar a vida sem compartilhá-la [...] os amigos podem não ser conhecidos, mas poderiam em cada momento ser reconhecidos, e é a este difícil evento do reconhecimento que se remete sua visível concretude” (RESTA, Eligio. *O direito fraterno*, trad. Sandra Regine Martini Vial, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, pp. 20-21).