

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Mateus Perito

A philia na Ética a Nicômaco de Aristóteles:
entre a autossuficiência e o outro eu.

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2014

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Mateus Perito

***A philia na Ética a Nicômaco de Aristóteles:
entre a autossuficiência e o outro eu.***

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à
Banca Examinadora como exigência parcial
para a obtenção do título de Mestre em
Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, sob a orientação do Professor
Doutor Marcelo Perine.

**SÃO PAULO
2014**

Banca Examinadora

A Rose e Carlos Perito

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente a CAPES, o CNPq e o Departamento de Bolsas da Faculdade de Filosofia da PUC-SP pela possibilidade de uma dedicação exclusiva aos estudos.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da PUC-SP que possibilitaram meus estudos filosóficos, principalmente ao Prof. Edécio Gonçalves pela ajuda desde a minha graduação, não somente pelas discussões e oportunidades proporcionadas, mas também por todo o auxílio nas questões burocráticas.

Em especial gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Marcelo Perine, pelas indicações, discussões e inúmeras revisões deste texto, pelo verdadeiro papel de mestre que representou em minha caminhada, acreditando em mim desde os primeiros passos nas pesquisas filosóficas.

Agradeço também à minha mãe por sempre ter proporcionado um ambiente familiar dedicado à cultura, leitura e discussões e por sempre ter me apoiado no difícil caminho da profissão filosófica. Ao meu irmão, Lucas Perito, por sempre me apoiar e servir de interlocutor em discussões que, muitas vezes, estava fora de sua alçada.

Sou grato ainda aos que ajudaram, direta ou indiretamente, na redação deste trabalho: a Ricardo Cavalcante, pelas inúmeras discussões sobre Platão e Aristóteles, assim como por suas leituras deste texto; a Bruno Conte, por sua função de interlocutor nas diversas ocasiões, possibilitando a resolução de alguns problemas intrincados desta investigação; a Lucas Baccarat, pela constante influência, discussão e policiamento dos meus estudos; a Mariana Battistini e Lucas de Almeida, por todas as conversas e conselhos em momentos de fraqueza.

Este trabalho não seria possível sem a ajuda de todos eles: este trabalho é tão meu quanto deles. Uma investigação sobre a amizade só seria possível graças aos amigos. Obrigado a todos.

Resumo

O conceito de *philia* ocupa boa parte da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e gera diversos problemas em relação ao restante da obra. A presente investigação tem como objetivo solucionar a inconsistência entre os conceitos de amizade e autossuficiência e, para levar a cabo esta tarefa, dedica-se, nos dois primeiros capítulos, a uma exposição dos conceitos de amizade e autossuficiência para finalmente no terceiro passar à resolução dessa inconsistência. A partir de uma leitura da noção de *allos autos* (outro eu), pretende-se mostrar que não somente o conceito de amizade não se contradiz com o de *autarkéia* (autossuficiência), mas que o conceito de *philia* (amizade) age como um agente estabilizador da felicidade humana frente à multiplicidade da contingência.

Palavras-chave: Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Amizade. Felicidade. Contingência. Autossuficiência. Outro eu.

Abstract

The concept of *philia* occupies much of Aristotle's *Nicomachean Ethics* and generates several problems with the rest of the work. This research aims to resolve the inconsistency between the concepts of friendship and self-sufficiency and to carry out this task, this research is devoted to an exposition of the concepts of friendship and self-sufficiency in the first two chapters, and finally in the third, passes to the resolution of the inconsistency. From a reading of the notion of *allos autos* (another self), is intended to show that not only the concept of friendship does not contradict with the concept of *autarkéia* (self-sufficiency), but also that the concept of *philia* (friendship) acts as a stabilizing agent of human happiness against contingency multiplicity.

Key-words: Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Friendship. Happiness. Contingency. Self-sufficiency. Another self.

Abreviaturas e Siglas

EN – *Ética a Nicômaco*

EE – *Ética a Eudemo*

MM – *Magna Moralia*

Pol. - *Política*

Met. - *Metafísica*

Sumário

Agradecimentos	05
Resumo	06
Abstract	07
Abreviaturas e Siglas	08
Introdução	11
Capítulo 1 – A extensão e a definição do conceito de <i>philia</i>	
1.1 A importância e os pré-requisitos da <i>philia</i>	17
1.2 As três formas de amizade	26
1.2.1 A amizade útil e a amizade prazerosa	28
1.2.2 A amizade com vistas ao bem	31
1.2.3 A relação de semelhança	35
1.3 <i>Philia</i> : a extensão do conceito	37
1.4 <i>Philia</i> : uma síntese da ética	39
Capítulo 2 – Contingência, felicidade e <i>autarkéia</i>: uma leitura de <i>ENI 1094a 1 – 1097b 22</i>	43
2.1 O Prólogo (<i>ENI 1094a 1 – 1095 a 13</i>)	44
2.1.1 Por uma <i>teleologia</i> do bem	45
2.1.2 A ciência diretiva: <i>politiké</i>	52
2.1.3 O método: rigorosidade adequada	54
2.2 A apresentação das <i>endoxas</i>	58
2.3 <i>Autarkéia</i> : propriedade primária da felicidade	61
2.4 O problema e suas possíveis objeções	65
Capítulo 3 – Outro eu: uma leitura inclusiva entre <i>philia</i> e <i>autarkéia</i>	68
3.1 A relação do homem consigo mesmo: uma leitura preliminar	69
3.2 <i>Allos Autos</i> : o fundamento da amizade perfeita	75
3.3 Altruísmo ou egoísmo na <i>philia</i> de Aristóteles?	80

3.4 Espelhamento: a necessidade que o homem bom tem de amigos 85

Conclusão 91

Bibliografia 94

Introdução

Embora a amizade seja um conceito pouco trabalhado no decorrer de nossa história, é possível notar o peso que ela possuía no mundo grego antigo: a Grécia dessa época é popularmente conhecida como o berço da democracia e, por isso, nela há a noção mais elevada de comunidade. Assim, se existe na Grécia antiga uma elevada comunhão entre seus cidadãos, seria de se estranhar se nessa época a amizade não fosse teorizada.

Ao estudioso desse período não passa despercebido que o conceito de amizade foi trabalhado de distintas formas, passando por Homero, Platão e Aristóteles, sofrendo mudanças drásticas após a passagem do período homérico para o período democrático do século V a.C. Os tratamentos dados ao conceito de amizade são diferentes, pois no período homérico as relações amigáveis são descritas a partir da poesia e em um mundo aristocrático, enquanto que no período democrático as discussões acerca da amizade vão sendo refinadas até atingir o auge em Aristóteles.

Os textos dos autores gregos que chegaram até o leitor moderno apresentam diversos aspectos da palavra *philia* - a palavra grega *philia* é normalmente traduzida por “amizade”, contudo essa tradução está longe de comportar o termo grego em todos os seus aspectos. Isso porque durante toda a cultura grega antiga esse termo foi usado para designar não apenas uma relação interpessoal subjetiva, mas também diversas outras relações amistosas como, por exemplo, a cidadania, a relação entre hóspede e anfitrião, a relação entre membros de uma mesma família, entre outras.

Em Homero a amizade não tem o sentido único de uma relação afetiva entre duas pessoas: trata-se de uma relação que não necessariamente envolve afetividade, uma vez que Homero descreve em seus poemas um mundo aristocrático de heróis e reis, em que existe uma amizade entre famílias. Essa amizade pode ser resumida da seguinte forma: se um homem é amigo de outro, no futuro o filho deste também será amigo do outro - essa amizade consiste em uma amizade da tradição, pois os laços criados na primeira geração serão herdados pelas gerações posteriores. Trata-se de uma relação aristocrática, pois as relações

descritas por Homero sempre são entre os proeminentes da sociedade¹. Contudo, há outro aspecto da amizade homérica mais próximo da leitura moderna do conceito de amizade, pois se trata de uma relação afetiva - o aspecto afetivo da amizade é tratado por Homero como paradigma das relações amigáveis, apresentado a partir das personagens Aquiles e Pátroclo. Em sua obra *Ilíada*, Pátroclo e Aquiles representam o que pode se chamar de amizade perfeita, uma vez que o autor os descreve durante todo o poema como semelhantes e essa relação tem a intenção de demonstrar que os laços entre os dois heróis são tão fortes que Pátroclo é uma espécie de *alter ego* de Aquiles. A relação de identidade entre os dois heróis fica ainda mais clara quando da passagem sobre a morte de Pátroclo: Aquiles, ainda revoltado contra o ultraje de Agamenon, decide não levar seus mirmidões à batalha; Pátroclo, mais jovem que Aquiles, decide adentrar a batalha e comandar os mirmidões, e, para que isso fosse possível, veste a armadura de Aquiles, fazendo-se passar pelo herói; quando Heitor mata Pátroclo, acredita haver matado Aquiles. Essa semelhança física descrita por Homero tem a intenção de destacar como a amizade dos dois heróis baseava-se tanto em sua semelhança física, como na de suas almas. Isso fica ainda mais claro quando do luto de Aquiles pela morte de seu amigo e sua decisão de voltar ao campo de batalha².

No período clássico grego, a amizade não pode mais ser entendida unicamente por meio dos aspectos apresentados por Homero (o primeiro aspecto é deixado de lado e o segundo recebe uma reformulação), pois a relação de cidadania ganha importância, visto que o mundo grego vivia seu período democrático e a amizade era colocada entre a relação familiar e a pátria. Desta maneira, estabelece-se um impulso para a amizade, pois ela não se mostra diretamente presente na relação familiar e nem no simples fato de dois homens pertencerem à mesma pátria³. A amizade do período clássico deve ser adquirida, dependendo de atos e comportamentos dos envolvidos na relação.

Este básico percurso apresentado do conceito de amizade no mundo grego antigo serve para demonstrar que o conceito de *philia* não foi deixado de lado ao longo das discussões políticas e culturais do período: quando Aristóteles escreve sobre a amizade tem todo um histórico atrás de si, o que o leva a discutir diversos

¹ KONSTAN, David, "A amizade no mundo clássico", páginas 55-58.

² KONSTAN, David, "A amizade no mundo clássico", páginas 66-67.

³ KONSTAN, David, "A amizade no mundo clássico", página 80.

aspectos do conceito de *philia* e, portanto, trazendo para o conceito de amizade boa parte do que já havia sido afirmado acerca do mesmo.

Na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles encontra-se a discussão mais extensa e mais detalhada acerca do conceito de *philia*: o tratamento discursivo do texto aristotélico faz com que a discussão sobre a amizade encontrada em sua obra seja a mais refinada do período clássico grego. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, dedica ao conceito de amizade dois dos dez livros que compõem a obra, e na *Ética a Eudemo*, considerada por muitos comentadores como a primeira das éticas do estagirita, um livro inteiro é dedicado ao conceito de amizade. Isso demonstra a preocupação de Aristóteles com o conceito, assim como sua importância em seu vasto sistema ético. Aristóteles, em suas discussões acerca da amizade, descreve suas diversas formas, entre elas, a relação entre os integrantes de uma mesma comunidade, entre homem e mulher, entre pai e filho, entre viajantes. Como Ursula Wolf⁴ diz, Aristóteles foi o primeiro a tentar esclarecer os modos e as estruturas das relações amigáveis⁵. Em outras palavras, podemos dizer que através de seu conceito de *philia*, Aristóteles tenta estruturar as maneiras pelas quais os homens se relacionam no ambiente da *polis*.

Aristóteles discorreu acerca da *philia* em suas três éticas⁶, porém neste trabalho nos ateremos somente à discussão da *philia* na *Ética a Nicômaco* - os dois livros acerca da *philia* presentes nessa obra formam um todo unitário que ficou conhecido como o “Tratado da Amizade”. Entretanto, existem muitas discussões entre os intérpretes acerca desse tratado que podem ser resumidas em dois blocos de problemas: os editoriais e os conceituais. No bloco dos conceituais são apresentados problemas de duas espécies, a saber, os relativos às definições e correlações das formas de amizade e os problemas da amizade em relação à completude da *Ética a Nicômaco*, muitas vezes reduzida aos problemas editoriais.

Para entendermos melhor esses problemas, bem como a proposta deste trabalho, trataremos de uma pequena exposição do problema editorial, que, segundo Natali,⁷ foi muito discutido ao longo dos anos, porém sem se tornar ponto pacífico

⁴ WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*.

⁵ Usamos a palavra amigável, pois acreditamos, assim como U. Wolf, que tal palavra expressa com mais clareza todas essas relações entre os seres humanos dentro do ambiente da *polis*.

⁶ Além das éticas a Eudemo e a Nicômaco, também a *Grande Ética (Magna Moralia)* é atribuída, por muitos estudiosos, à autoria de Aristóteles.

⁷ NATALI, C. *Notas sobre a natureza e os propósitos dos livros VIII – IX da Ética Nicomaquéia*.

entre os intérpretes. Esses problemas de editoração da *Ética a Nicômaco* foram abandonados a partir das refutações às teses genéticas. Isso nos mostra que é possível uma revisão das teses acerca da distribuição e do estilo da *Ética a Nicômaco*, mesmo não sendo possível determinar com absoluta certeza qual seria a intenção e a distribuição original do texto segundo Aristóteles.

Assim, é complicado entender por que Aristóteles dedica tantas páginas a um tema considerado marginal nos dias atuais, enquanto temas mais essenciais à ética, como *phronesis*, justiça, entre outros, recebem menos atenção no corpo dessa mesma obra⁸. Isso fez com que diversos comentadores, como J. A. Stewart, considerassem os livros sobre a amizade contidos na *Ética a Nicômaco* como um tratado independente, incluído posteriormente no interior da obra por algum editor do passado. Além disso, há uma diferença clara de estilos de escrita quando observamos a *Ética a Nicômaco* como um todo, e ainda mais claro quando nos atemos aos livros acerca da amizade. Ao compararmos os Livros VIII-IX ao bloco que vai do Livro I ao IV, da *Ética a Nicômaco*, notamos essa diferença: segundo Natali, nos livros sobre a amizade não vemos mais a inserção imperceptível de novos conceitos, nem a explicitação do objetivo prático da obra, o que, de acordo com o mesmo autor, era prática comum no bloco I-IV⁹ (mais argumentos a favor de uma escrita independente dos livros acerca da amizade em relação aos livros iniciais da *Ética a Nicômaco*).

Entretanto, o que destacamos é que não se podem confundir tais dificuldades com a completude da obra do ponto de vista conceitual, o que nos parece ser uma tendência, como é o caso do artigo de Carlo Natali¹⁰. Essa leitura se mostra problemática, pois acreditamos que mesmo havendo problemas de edição, Aristóteles via o conceito de *philia* incluso no grande plano da ética, ou seja, que o conceito de *philia* é parte integrante e talvez fundamental da ética.

⁸ O tema da *philia* ocupa dezessete páginas da edição de I. Bekker, enquanto apenas oito páginas da mesma edição são dedicadas à identificação da felicidade como bem supremo.

⁹ Utilizamos o artigo de Natali, pois nesse trabalho o autor faz uma coleta minuciosa das interpretações dadas ao longo do tempo acerca do problema de editoração, assim como um maravilhoso trabalho de coleta estilística.

¹⁰ Nossa concepção foi sugerida e retirada do apêndice *Sobre a amizade em Aristóteles* de Pierre Aubenque contido em seu livro clássico *A prudência em Aristóteles*; do artigo de Enrico Berti *A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles*; e do livro de Suzanne Stern-Gillet *Aristotle's Philosophy of Friendship*, que tendem a ver o conceito de *philia* incluído no plano geral da antropologia aristotélica.

O tema da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é a felicidade ou, mais especificamente, como o homem pode atingir a felicidade. Segundo o estagirita, escolhemos a felicidade por ela mesma e não com vistas a algo maior, e, exatamente por isso, a felicidade é o bem final por excelência - em outras palavras, é para alcançar a felicidade que o homem age¹¹.

Aristóteles diz que a maioria dos homens tende a relacionar a felicidade com o prazer¹² e que por isso são inclinados a apreciar a vida agradável. Neste ponto o autor faz a distinção entre os três tipos de vida, a saber, a vida agradável (do prazer), a vida política (da virtude) e a vida contemplativa (da teoria) e coloca a felicidade no plano da vida política. Esse apontamento mostra que a felicidade está no âmbito da ação humana, visando assim o mais finalista dos bens, não sendo buscada em vista de nenhum outro bem. Identificado o maior dos bens (a felicidade), Aristóteles passa a procurar algumas propriedades que a felicidade possa ter, começando pela definição de autossuficiência (*autarkéia*).

Por autossuficiente, o estagirita, entende “aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma”¹³. A noção de autossuficiência aqui estabelecida mostra que algo que é denominado autossuficiente torna a vida desejável em si e não pode ter relação com mais nada, pois se tiver, tornaria a vida mais desejável a cada adição feita na relação¹⁴ - em suma, algo autossuficiente não necessita de nada externo a si mesmo e a felicidade é autossuficiente¹⁵.

Se a felicidade é autossuficiente e não precisa de nada externo a si mesma, não há necessidade de que o homem que tenha alcançado tal felicidade tenha amigos, pois, afinal, ter amigos é necessitar de algo externo a si mesmo. Assim, um homem feliz não tem necessidade de amigos e a amizade, que é o que parece manter as cidades unidas, perde todo o seu valor, pois parece tornar-se uma contradição ou, pelo menos, algo fora do sistema ético de Aristóteles.

O presente trabalho irá se dedicar a essa inconsistência entre os conceitos de *philia* e *autarkéia*, uma vez que esta leva a um problema conceitual entre *philia* e felicidade – talvez esse problema confirme o problema editorial, mostrando que o "Tratado da Amizade" realmente teria sido escrito em outro momento e não durante o período da

¹¹ EN, I 1097a 39 – 1097b 7.

¹² EN, I 1095b 12-16.

¹³ EN, I 1097b 13-15.

¹⁴ EN, I 1097b 16-20.

¹⁵ EN, I 1097b, 8-10; 14-16; 20-22.

redação da *Ética a Nicômaco*. Mas não é nosso interesse no presente trabalho: aqui o que nos interessa é entender como os conceitos de felicidade (*eudaimonia*) e *philia* relacionam-se ou, colocando de outro modo, como autossuficiência (característica própria da felicidade) e *philia* podem interagir sem que haja uma contradição. É aí que se encontra o objetivo deste trabalho: queremos, através de algumas chaves de leitura, demonstrar que existe a possibilidade de uma integração não excludente entre esses dois conceitos. Em suma, nossa intenção consiste em entender a relação entre esses conceitos, mantendo a posição essencial da amizade no plano da filosofia prática aristotélica.

Para concretizar esse objetivo nos dedicaremos no primeiro capítulo a uma exposição do conceito de *philia* com a intenção de entender a completude do conceito. No segundo capítulo iremos expor o caminho que leva Aristóteles às definições de autossuficiência e felicidade. Assim, através dessas duas exposições iniciais será possível notar se a inconsistência entre os conceitos de *philia* e *autarkéia* ainda permanecerá e, em caso afirmativo, se será possível refinar o problema, para no terceiro capítulo, finalmente, passarmos à resolução dessa inconsistência.

Capítulo 1 - A extensão e a definição do conceito de *philia*.

1.1 A importância e os pré-requisitos da *philia*

Atualmente é possível notar um significativo aumento nas discussões acerca do conceito de amizade. Teóricos da ética e da moral, assim como alguns filósofos do direito¹⁶, buscam avidamente entender a profundidade e as bases desse conceito. Para os que pesquisam a amizade é impossível que passe despercebida a figura de Aristóteles¹⁷, afinal o estagirita “foi o primeiro a tentar esclarecer os modos e as estruturas das relações amigáveis”¹⁸. Assim, nos últimos anos, novos estudos aristotélicos acerca do conceito¹⁹ de *philia* vêm aparecendo e gerando diversas discussões em torno de um tema que foi deixado à margem das pesquisas éticas durante muitos anos. Porém, quando a devida atenção lhe é dada, dentro do sistema da ética aristotélica nota-se que o estagirita atribuía uma importância fundamental para o conceito, o que se comprova a partir de duas afirmações do autor: (I) “A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça”²⁰; e (II) “De fato, ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens”²¹.

Essas duas afirmações, contidas na *Ética a Nicômaco*²², deixam claro que a *philia* é parte integrante da vida humana. Se colocadas ao lado da afirmação contida em *Política I*, 1253a 14–17²³, fica evidente que a amizade não só é essencial para o

¹⁶ FINNIS, John “*Lei natural e direitos naturais*”, páginas 23-25 e 143-145.

¹⁷ A presente empresa se dedicará a analisar o conceito de *philia*, apenas, como apresentado na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, usando de outras obras do autor somente com a intenção de clarificar certos problemas que aparecerão.

¹⁸ WOLF, Ursula, “*A Ética a Nicômaco de Aristóteles*”.

¹⁹ A *philia* representa um conceito, uma vez que a argumentação aristotélica se utiliza do termo *philia* para significar relações humanas em um sentido geral e não em um sentido particular como é o caso do termo *philói* que representa apenas uma das formas de relacionamento humano. Ainda, o termo *philia* se relaciona diretamente com algumas distinções teóricas que são necessárias para a sequência da argumentação de Aristóteles, principalmente nas distinções entre *eunóia* (bem-querer), *philésis* (amor). Com o que nota-se que a *philia* representa, sim, um conceito e não apenas uma noção.

²⁰ *EN*, VIII 1155a 24-26.

²¹ *EN*, VIII 1155a 3-5.

²² A tradução usada nas citações será feita a partir de uma coleta das versões de Mário da Gama Kury (2001), María Araujo e Julián Marías (2002), David Ross (1995) e a recente tradução de Arianna Fermani (2008), sempre recorrendo ao texto original quando necessário.

²³ “Essas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por acidente, não fizesse parte de cidade alguma seria desprezível ou estaria acima da humanidade”.

bem viver humano como também faz parte da “natureza” do homem. Afinal, se o homem de Aristóteles é um animal social, a amizade é essencial para que a comunidade de homens não se dissolva. Michael Pakaluk em seu artigo sobre a amizade em Aristóteles diz em suas primeiras linhas que é tratando da amizade que o filósofo dá sua explicação mais completa da sociabilidade humana²⁴. Em suma, se o homem quer naturalmente estar perto de outro, a amizade garantiria essa união - ela seria a condição de possibilidade de realização da natureza do homem. Quem também notou a importância dessa relação foi Ricken, ao dizer que o conceito de amizade estende-se tanto quanto o de comunidade, com o que “em toda forma de comunidade encontramos a amizade”²⁵.

Aristóteles, no primeiro capítulo do Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, faz, como é característico de seu método, a apresentação das “opiniões” formuladas anteriormente. Entre elas, a figura de Eurípedes aparece, assim como alguns ditados populares²⁶. Ainda, nessa passagem é interessante notar que o autor não se direciona diretamente a nenhuma espécie de formulação do conceito de *philia*, mas às teorias físicas dos filósofos anteriores (Heráclito e Empédocles), que se posicionaram acerca do semelhante e do dessemelhante. Isso parece demonstrar que o conceito de *philia* ocupa um espaço muito maior no pensamento de Aristóteles do que comumente se lhe atribui, uma vez que a discussão do conceito pode partir de uma discussão tida por muitos intérpretes como mais elevada. Entretanto, logo após apresentar a posição de Heráclito e Empédocles, o autor propõe deixar as questões físicas de lado e dedicar-se àquelas referentes ao homem. Em seguida, levanta uma série de questões que se relacionam a essas questões físicas, como, por exemplo, se é possível a amizade entre um homem mau e um homem bom. Esta questão é claramente derivada das questões físicas apresentadas, pois perguntar sobre a possibilidade desse tipo de amizade é o mesmo que perguntar se é possível a amizade entre pessoas que não se assemelham.

²⁴ PAKALUK, Michael, “*Friendship*”, página 471.

²⁵ RICKEN, Friedo, “*Amizade e felicidade na Ética a Nicômaco de Aristóteles*”, página 104. Essa tese de Ricken é muito bem fundamentada nas discussões contidas no capítulo nove do Livro VIII da *Ética a Nicômaco*.

²⁶ Esse método de Aristóteles tem a intenção de salvar os *phainómenas*, ou seja, possibilitar um conhecimento vinculado à experiência e à tradição. Explicando resumidamente, tal método consiste em: coletar diversas opiniões dadas sobre um determinado tema, depois, a partir de alguns critérios (princípio de não contradição, princípio de identidade e etc.), pode-se separar as opiniões e criar incógnitas para a pesquisa que se pretende. Ver: NUSSBAUM, Martha, “*A fragilidade da bondade*”, capítulo 8.

Segundo Annas²⁷, apesar de em nenhum momento Aristóteles citar diretamente o diálogo *Lisis* de Platão, é o que o estagirita tem em mente quando fala da discussão acerca da amizade entre os que não se assemelham. Annas parece correta, afinal para Aristóteles o *Lisis* de Platão era a única referência possuidora de uma discussão extensa do conceito de *philia* e devido aos longos anos de estudos passados na Acadêmica de Platão, pode-se supor que o autor tenha tido contato, por mínimo que seja com esta obra de Platão. Aristóteles ao apresentar as opiniões anteriores, depara-se com as figuras do senso comum, a do dramaturgo, a do físico e a de Platão, o que demonstra que a discussão a respeito do conceito de *philia* afigura-se como uma discussão que está longe de ser acerca de um conceito marginal. É, ao contrário, uma discussão em torno de um dos termos mais importantes da cultura grega de sua época.

Contudo, pensar o que Aristóteles entendia por *philia* não é uma tarefa fácil, o que se deve ao fato de o autor se dedicar a muitas formas de amizade. Antes de entrar em discussões mais pormenorizadas é preciso entender quais os pré-requisitos postulados pelo autor para que um homem possa chamar o outro de amigo. Os pré-requisitos não são formulados de forma clara e não é possível afirmar que era nítido para o autor a postulação do que aqui se nomeia como “pré-requisitos”. Porém, é evidente durante o texto de Aristóteles que a possibilidade da amizade reside na atenção e execução dos chamados pré-requisitos. Dito isso, ainda precisa-se demarcar uma pequena distinção dentre os pré-requisitos devido aos diferentes contextos em que Aristóteles os apresenta. Primeiramente, temos seis pré-requisitos²⁸, que foram apresentados de forma geral, no segundo capítulo do Livro VIII - a esse grupo chamaremos “requisitos gerais”-; e mais dois pré-requisitos, que foram apresentados em contextos específicos e que serão discutidos na próxima sessão.

Os requisitos gerais apresentados por Aristóteles podem parecer básicos e até mesmo óbvios, porém eles serão de extrema importância para entender o desenvolvimento da discussão acerca da *philia*. Primeiramente, deve-se entender que (I) existem três objetos dignos de serem amados (*philetón*) – a saber, o útil, o

²⁷ ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”.

²⁸ A maioria dos comentadores, que se dedicam ao estudo da amizade, parecem não se ater a todos esses requisitos, normalmente, nota-se, a separação de alguns desses requisitos deixando outros de lado. Annas e Pakaluk que bem observaram esse costume advertem que tal separação leva a que muitos incorram em alguns exageros, como é o caso de Cooper.

agradável e o bom -, pelo que o homem que se diz amigo deve amar o amigo por um deles; (II) o homem deve bem-querer ao amigo e; (III) esse bem-querer deve ser recíproco. Desse último ponto deriva que (IV) o amor e o bem-querer devem ser dirigidos a algo animado, ou seja, não é possível se dizer amigo de algo inanimado. Ainda, (V) as duas pessoas envolvidas nessa relação devem estar cientes do sentimento de um para com o outro. Por fim, é necessário que (VI) esse bem-querer seja pelo bem do próprio amigo.

Em realidade, esses requisitos, que em certo sentido parecem básicos, acarretam diversos problemas, os quais Aristóteles tentará resolver. Segundo Annas, a afirmação acerca da reciprocidade deriva diretamente das questões não resolvidas apresentadas por Platão no diálogo *Lisis* - a autora parece querer apontar que o *Logos peri philia* de Aristóteles é uma tentativa de encerrar toda a problemática acerca do altruísmo, que Platão não conseguiu resolver²⁹. A partir disso, é possível notar que esses requisitos estão inseridos em um contexto problemático; e que todos eles devem ser cuidadosamente discutidos e analisados, pois são muito mais elucidativos do que podem aparentar.

(I) A distinção entre os três objetos dignos de serem amados é essencial, pois acarretará diretamente nas distinções entre os três tipos de amizade que serão analisados e discutidos na próxima sessão. Além do mais, a distinção se mostra extremamente bem contextualizada na completude da *Ética a Nicômaco*, isso porque, como diz Aristóteles, as pessoas geralmente confundem o útil e o agradável (ou mesmo o prazeroso) com o bem. No contexto do bem e dos bens aparentes do Livro I da *Ética a Nicômaco*, o autor afirma que todas as nossas ações visam a

²⁹ ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”, páginas 532-539. Toda a primeira sessão desse artigo é dedicada à apresentação desse problema. Deve-se, no entanto, lembrar que o *Lisis* de Platão é um diálogo *aporético* e que, portanto, não apresenta nenhum tipo de definição ou resolução aos problemas apresentados. A questão do altruísmo será tratada no último capítulo do presente trabalho. Entretanto, toda a discussão feita no *Lisis* de Platão será deixada de lado e a atenção será dedicada ao problema do altruísmo na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. A título de introdução, é possível dizer, resumidamente, que para Platão, no supracitado diálogo, a amizade se constrói quando o agente deseja possuir alguma boa qualidade que lhe falta, o que daria à amizade uma motivação egoísta, porém existem coisas (*tá*), como o bem, que devem ser amadas por si mesmas. Criado esse “paradoxo”, Sócrates abandona tais definições e deixa em aberto a questão. Logo, o que Aristóteles teria recebido em suas mãos é que a amizade parece ter tanto uma motivação egoísta como uma altruísta. Price em seu capítulo acerca do *Lisis* de Platão é da mesma opinião de Annas, o autor chega a afirmar que o *Lisis* é um dos diálogos que Aristóteles tinha mais familiaridade. Price diverge de Annas, apenas porque acredita que o estagirita consegue resolver as aporias do diálogo platônico, enquanto Annas acredita que apesar de seus esforços, Aristóteles, não consegue resolver o problema do altruísmo.

algum bem. Esse bem pode ser um bem “verdadeiro” ou um bem aparente, o bem aparente é aquele que se apresenta como bom a alguns e que na realidade não o é - muitos amam aquilo que lhes é apresentado como útil ou que lhes seja agradável. Logo, a distinção entre os três objetos dignos de serem amados se enquadra diretamente no contexto das discussões efetuadas sobre a natureza do bem no Livro I. A real profundidade dessa distinção só ficará clara quando as três formas da amizade forem apresentadas.

(II) O requisito do bem-querer é talvez um dos mais complexos, isso por que Aristóteles o coloca como o fio condutor de toda a discussão, sem, ao mesmo tempo, afirmar diretamente essa intenção, o que acaba por confundir alguns leitores. A palavra grega usada por Aristóteles para designar esse bem-querer é a palavra *eunóia*, que é construída a partir de duas outras: *eu*, que significa bom; e *nóia*, que se refere a pensamento. No contexto da discussão acerca da *philia*, no entanto, essa tradução não parece comportar o que os modernos entendem por bom pensamento. Assim, muitos tradutores costumam traduzi-la por “querer bem”, “bem-querer” ou “benevolência”. Na presente empresa utilizara-se “bem-querer” como tradução, pois acreditamos que suporta melhor o que Aristóteles queria designar pelo termo *eunóia*. Ainda, o estagirita diz que “desejamos” (*boúlesthai*) o bem ao amigo, o que, com o bem-querer ao amigo, faz com que esses dois termos se enquadrem no mesmo requisito. O fato de Aristóteles usar esses dois conceitos - que designam, com alguma ressalva, o mesmo sentimento - leva alguns leitores à confusão e os tradutores ao uso frequente de um termo único para designá-los. O que deve ser ressaltado aqui é que apesar de se enquadrarem no mesmo requisito, *eunóia* e o desejar o bem ao amigo não são exatamente a mesma coisa. Isso por que *boulesthai*³⁰ é normalmente usado no contexto dos apontamentos altruísticos de Aristóteles, ou seja, no de desejar o bem do amigo por ele mesmo. E ainda, se contextualizar-se o uso do conceito de *boulesis* na *Ética a Nicômaco*, vê-se que esse conceito é a principal ferramenta para definição dos fins da ação e, por consequência, uma das chaves do silogismo prático. O silogismo prático tem seu início na definição de um fim correto e é a *boulesis* bem educada a responsável pela definição desse fim. Desta forma fica claro que o conceito de *boulesthai* não pode

³⁰ Por exemplo: *EN*, VIII 1155b 29-32.

ser confundido com o de *eunóia*, pois o primeiro permeia todo o sistema ético de Aristóteles, enquanto o segundo somente aparece nas discussões sobre a *philia*.

Dito isso, resta ainda um apontamento a ser feito. Como bem observa Annas³¹, o termo *eunóia* não deve ser confundido com o de *philia*. Aristóteles, por aproximá-los com muita frequência em sua obra, leva a que alguns interpretem *philia* e *eunóia* como a mesma coisa, quando na realidade não o são. Na verdade o autor separa-os com muito cuidado. Isso porque, ainda seguindo o raciocínio de Annas, a palavra grega *philos* tem dois sentidos, um ativo e um passivo: A pode ser amigo de B, sem que B saiba ou mesmo se importe com isso³². Nesse sentido, nota-se que o *philos* permite um sujeito ativo e outro passivo. Desta maneira, Aristóteles cuidadosamente se preocupa em separar *eunóia* e *philia*, para que cada um desses termos comportem os sentidos possíveis da palavra *philos*. A distinção procede da seguinte maneira: *eunóia* aceita um sujeito ativo e outro passivo, enquanto a *philia* só é possível através da atividade dos dois sujeitos envolvidos na relação. A *philia* exige como um dos seus requisitos básicos a reciprocidade e o conhecimento do sentimento de um para com o outro, enquanto a *eunóia* não necessita de tal reciprocidade. Na verdade, o homem pode ter *eunóia*³³ por alguém que nem mesmo esteja presente e isso, segundo o autor, se chama boa-vontade³⁴. Com efeito, Aristóteles resolve essa dificuldade (presente já no *Lisis* de Platão) colocando o termo *eunóia* não como requisito único da amizade, mas sim como um dos requisitos da amizade, que só será completa através da relação entre *eunóia* e outros requisitos como, por exemplo, o da reciprocidade.

(III) A exigência da reciprocidade entre os amigos estabelece uma nova leitura do conceito de *philia*, afinal na própria tradição grega do conceito essa exigência não é feita. Para uma melhor compreensão do que Aristóteles entende pela reciprocidade, deve-se ter em mente que o amor (*philésis*) é um sentimento (*pathei*) e que a amizade (*philia*) é uma disposição (*héxis*). A partir disso é possível afirmar que a amizade recíproca envolve uma escolha. Como argumentado durante toda a *Ética a Nicômaco*, a possibilidade de uma escolha deriva de uma disposição³⁵. Essa afirmação de Aristóteles parece incompleta, pois não é claro em sua argumentação

³¹ ANNAS, Julia, "Plato and Aristotle on friendship and altruism", página 534.

³² ANNAS, Julia, "Plato and Aristotle on friendship and altruism", páginas 532-533.

³³ PRICE, A. W., "Love and friendship in Plato and Aristotle", páginas 117-118.

³⁴ EN, VIII 1155b 31-34.

³⁵ EN, VIII 1157b 25-30.

como a reciprocidade envolveria escolha. Porém, é possível encontrar durante a leitura dos Livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, os quais se dedicam a amizade, uma pista que possibilita um maior esclarecimento dessa aproximação entre escolha e reciprocidade. O estagirita afirma diversas vezes em seu texto que a amizade é uma atividade. Entender a amizade como atividade permite afirmar que a amizade recíproca envolve escolha, afinal em toda a “*Ética*” a noção de escolha permeia a construção da ação humana, ou seja, uma ação só é possível se houver uma escolha que a preceda. Portanto se a *philia* é uma ação, ela automaticamente envolve alguma escolha, com o que a amizade exigiria não somente uma reciprocidade de amor (*philésis*) e bem-querer (*eunóia*), mas, também, uma ação partilhada e recíproca.

Identificar a amizade como uma ação permite uma primeira separação entre os conceitos de *philia* e *philésis*. Embora essa distinção precise de mais argumentos a seu favor, aqui, é possível notar a intenção de Aristóteles em uma separação total dos conceitos de *philia*, *philésis* e *eunóia*. Entretanto, a exigência da reciprocidade serve como chave para que a distinção entre *eunóia* e *philia* seja bem marcada, afinal “um desejo de amizade pode manifestar-se instantaneamente, mas a amizade não”³⁶. O que Aristóteles quer dizer com esta afirmação é que a amizade deve atender a uma série de requisitos; e que, devido a isso, ela não nasce apenas do desejo de ser amigo do outro, da mesma forma que a amizade não é construída atendendo apenas a alguns desses requisitos, ela se constrói com a atividade e a atenção a todos eles. Novamente, o filósofo parece ressaltar, na citação tomada acima, que a *eunóia* não é suficiente para sustentar o conceito de *philia*. Logo, entender o papel desempenhado pela noção de reciprocidade na amizade aristotélica é entender como essa noção separa definitivamente os conceitos de *eunóia* e *philia*.

(IV) O quarto item deriva necessariamente do anterior, pois ao exigir reciprocidade Aristóteles introduz a exigência de que o amor e o bem-querer sejam dirigidos a algo animado. Uma vez que não será possível existir reciprocidade entre um homem e um vinho. Entretanto, isso não significa que não se possa amar um vinho, possibilidade que em realidade o autor aceita, porém esse amor a algo

³⁶ *EN*, VIII 1156b 32-33.

inanimado não se tornará amizade devido à falta da reciprocidade³⁷ presente na relação. O que se constata com a argumentação de Aristóteles é que, novamente, o estagirita está operando a separação dos conceitos de amor (*philésis*), amizade (*philia*) e bem-querer (*eunóia*). Ao transformar a amizade em uma disposição, Aristóteles evidencia que a amizade deve atender a uma série de exigências, enquanto o amor e o bem-querer delas se eximem. Desta maneira, o amor e o bem-querer são colocados como *pathos*, já a amizade não se define apenas como *pathos*. A *philia* é em parte *pathos*, uma vez que *eunóia* e *philésis* fazem parte dela. Embora se possa sentir amor por um vinho e bem-querer uma pessoa desconhecida, não é correto dizer-se amigo de um vinho ou de um estranho. Em suma, é a partir da definição de reciprocidade que o autor separa os conceitos de *philia* e *eunóia*; e é aliada à exigência do amor dirigido a algo animado que a definição de reciprocidade separa, também, os conceitos de *philia* e *philésis*. Do ponto de vista teórico, a reciprocidade é fundamental pelo fato de desempenhar o papel chave para as duas distinções conceituais citadas acima. Nesse sentido Annas afirma que Aristóteles coloca a reciprocidade como fator primário da amizade³⁸, o que não quer dizer que atender ao requisito da reciprocidade é suficiente para o surgimento da amizade entre dois homens.

(V) Apesar do papel chave representado pelo requisito da reciprocidade, sua exigência deixa ainda uma pequena falha na distinção entre *eunóia* e *philia*: dois homens podem mutuamente ter *eunóia* um pelo outro e disso não surgir a amizade, afinal da *eunóia* recíproca não deriva necessariamente qualquer tipo de ação partilhada entre amigos, mas se muito, ações “nobres” de um para o outro³⁹. Justamente por isso, Aristóteles introduz outro requisito para a amizade, a saber, a amizade somente será possível quando simultaneamente há *eunóia* recíproca entre dois homens; e ciência dos sentimentos recíprocos. Assim, a nova exigência introduzida pelo estagirita completa a distinção entre *eunóia* e *philia*. Dessa forma, podemos concluir que (a) o requisito que exige o direcionamento do amor a algo animado auxilia a noção de reciprocidade a distinguir *philésis* e *philia*, e, (b) a necessidade de estar ciente dos sentimentos recíprocos do amigo completa a distinção iniciada pela definição de reciprocidade entre a *philia* e a *eunóia*.

³⁷ Essa afirmação de Aristóteles encontra-se na mesma passagem indicada na nota anterior. Ver: nota 19.

³⁸ ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”, página 534.

³⁹ EN, VIII 1155b 31 – 1156a 6.

O que Aristóteles parece conseguir com essas duas distinções é restringir o conceito de *philia* ao máximo. Ele introduz um novo capítulo na história do conceito, que deixa de ser sentimento para se tornar atividade e disposição, com o que a *philia* exige tempo e dedicação do amigo, ao contrário dos conceitos de *eunóia* e *philésis*.

(VI) Os cinco requisitos apresentados acima se relacionam entre si e têm a intenção teórica clara de distinguir os conceitos de *philia*, *philésis* e *eunóia*. Já o sexto requisito não se enquadra mais nessa necessidade teórica. Com verdade, vem contribuir para a solvência de outro problema herdado por Aristóteles, a saber, a exigência altruística⁴⁰ para a relação amigável, da qual trataremos no terceiro capítulo. Do ponto de vista da argumentação de Aristóteles, todos os requisitos representam bases para o surgimento da amizade. O sexto diz que o homem deve desejar o bem do amigo por ele mesmo (*ekeinou heneka*), o que implica não ter em mente nenhum tipo de interesse relacionado a si mesmo ao desejar o bem do amigo.

No sétimo capítulo do livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles levanta a questão de se o homem deve desejar o bem do amigo por ele mesmo. Há nisso um problema: se (i) deve-se desejar os maiores bens ao amigo pelo próprio amigo; e (ii) entre os maiores bens inclui-se, por exemplo, o de que se tornem deuses; então (iii) se tornando um Deus deixará de ser amigo⁴¹ e não representará mais um bem para o homem⁴². Aubenque, em seu apêndice sobre a amizade em Aristóteles⁴³ contido em sua obra *A Prudência em Aristóteles*, afirma que esse problema demonstra a natureza trágica da amizade, porém, ao contrário do que Aubenque acredita, o

⁴⁰ Basta que se tenha em mente que para a existência da amizade é necessário que o homem queira o bem do amigo de forma altruística. Sabemos que o altruísmo é um dos temas mais problemáticos dos Livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, porém tais problemas somente serão tratados no terceiro capítulo da presente obra.

⁴¹ Isso por que, como veremos na próxima sessão, os outros dois pré-requisitos (que são apresentados na discussão sobre os tipos de amizade) são o da igualdade e o da convivência.

⁴² Em *EN*, VIII 1159a 5-7, Aristóteles afirma que o amigo é um bem para o homem.

⁴³ AUBENQUE, Pierre, *"A Prudência em Aristóteles"*, apêndice I: *Sobre a amizade em Aristóteles*. Esse pequeno texto de Aubenque não tem a intenção - como o próprio autor esclarece nas primeiras linhas - de discutir de forma minuciosa as análises feitas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e na *Ética Eudêmia* acerca da amizade. Na verdade o autor quer levantar alguns "paradoxos" que, segundo o mesmo, eram reconhecidos pelo próprio Aristóteles. Apesar da simples intenção desse apêndice, Aubenque apresenta algumas boas problemáticas presentes nas discussões sobre o conceito de *philia* (Berti em um de seus artigos acerca da amizade, também, reconhece a qualidade do texto de Aubenque). Dentre os problemas levantados pelo autor, o que versa sobre a natureza trágica da amizade é um dos mais interessantes, pois sua resolução levará a afirmações muito mais complexas.

estagirita não parece ter deixado à questão em aberto. Na verdade, para resolver esse problema Aristóteles introduz um adendo ao sexto requisito, a saber, o homem deve desejar o bem do amigo por ele mesmo ao passo que este continue sendo tal como é, ou seja, enquanto continue sendo homem⁴⁴. Entretanto a nova formulação do sexto requisito começa a desenhar o problema do altruísmo, pois passamos a desejar o bem do amigo de forma desinteressada apenas se esse amigo continue sendo homem tal como o era no início da relação, logo não desejamos altruisticamente ao amigo os maiores bens. Porém deixemos, por enquanto, o problema do altruísmo de lado, afinal, tal problema, ainda não impede que sigamos em nossa argumentação.

Em suma, para que um homem possa chamar a outro de amigo, deve atender a esses seis requisitos gerais. Após a apresentação desses requisitos, Aristóteles passa a discutir se existe mais de uma forma de amizade e, se sim, quais são elas. Cabe a nós nesse momento apresentar os tipos de amizade estabelecidos pelo autor para, em seguida, analisar se as formas de amizade que serão apresentadas cumprirão os requisitos gerais.

1.2 As três formas de amizade

Para poder distinguir as três formas de amizade, antes Aristóteles se pergunta quais são os três objetos do amor: esses são o útil, o bom e o agradável. Da mesma forma que existem três objetos do amor, haverá, então, três formas de amizade que lhes correspondem, com o que teremos uma amizade com vistas à utilidade, uma com vistas ao prazeroso e uma com vistas ao que é bom⁴⁵. A amizade com vistas ao útil terá como fundamento o interesse mútuo em algum aspecto útil que duas pessoas possam prover uma à outra. Segundo Pakaluk, a distinção baseada nos objetos do amor não é suficiente para isolar cada uma das três formas de amizade e

⁴⁴ EN, VIII 1159a 7-12.

⁴⁵ Pakaluk no artigo “*Friendship*” escreve que a abordagem dada por Aristóteles ao tema da *philia* é em certo sentido “Metafísica”, principalmente ao distinguir três formas de amizade, pois o estagirita faz tal distinção através de um esquema de classificação lógica. Entretanto tal tese de Pakaluk não é bem fundamentada em seu artigo, na verdade se tivermos em mente o aspecto classificatório usado por Aristóteles ao fazer a distinção entre as três formas de amizade, veremos sim uma espécie de classificação lógica, mas disso não deriva uma abordagem “Metafísica” do termo *philia*. Ainda, a classificação é um aspecto metodológico usado por Aristóteles o qual é possível ver em quase todas as suas obras (“*De anima*”, “*As partes dos animais*”, “*Física*” e etc.). Para entender melhor as questões acerca do método de Aristóteles o livro de Enrico Berti (“*As razões de Aristóteles*”) e o capítulo 8 do livro de Nussbaum (“*A fragilidade da bondade*”) apresentam boas leituras sobre o tema.

é exatamente por isso que Aristóteles apela à experiência. Essa fornece exemplos com os quais o estagirita conseguirá demonstrar aspectos únicos de cada forma de amizade e assim isolar de fato cada uma delas⁴⁶. Pakaluk parece correto em sua afirmação, já que Aristóteles no Livro I da *Ética a Nicômaco* afirma que muitos confundem o prazer e a utilidade com o bem. Com o que a separação das três formas de amizade baseada nos três objetos do amor não se mostra suficiente no plano teórico da argumentação, pois se os próprios objetos se confundem as três formas de amizade baseadas nesses também estarão passíveis a mesma dificuldade. Entretanto, com o apelo a experiência, a separação entre as três formas de amizade fica mais clara. No entanto, Pakaluk parece não levar em conta que mesmo com o apelo a experiência de Aristóteles a separação das três formas de amizade ainda não se mostra suficiente, uma vez que a própria amizade boa contém o prazer e a utilidade. A separação das três formas de amizade somente será possível a partir da análise da adequação de cada uma dessas formas aos pré-requisitos estabelecidos por Aristóteles. De qualquer maneira, é essa separação que possibilita a Aristóteles ampliar o conceito de *philia*, isso porque é baseando-se nas três formas de amizade que o autor consegue explicar as diversas relações humanas existentes na *polis*⁴⁷. Entretanto, Aristóteles, logo após distinguir as três formas de amizade derivadas dos três objetos do amor, diz:

“Os amigos cuja afeição é baseada no interesse não se amam um ao outro por si mesmos, e sim por causa de algum proveito que obtêm um do outro. O mesmo raciocínio se aplica àqueles que se amam por causa do prazer; (...) Sendo assim, as amizades deste tipo, são apenas acidentais [*kata symbebekós*],”⁴⁸.

⁴⁶ PAKALUK, Michael, “*Friendship*”, páginas 473-474. Annas, assim como Pakaluk, acreditam que a distinção das três formas de amizade é uma tentativa de Aristóteles de resolver alguns problemas que o *Lisis* de Platão não conseguiu se sobrepor. A distinção das três formas de amizade responderiam então, segundo Pakaluk, (a) se é possível a amizade entre pessoas que não se assemelham; e (b) se a amizade pode variar em graus.

⁴⁷ Price acredita que Aristóteles supera Platão nas pesquisas acerca da *philia*, pois estabelece uma variedade de fundamentos para amizade, enquanto Platão no *Lisis* buscava um fundamento único. Ver: PRICE, A. W, “*Love and friendship in Plato and Aristotle*”, página 11.

⁴⁸ EN, VIII 1156a 10-17.

Nesta passagem Aristóteles quer deixar claro que das três formas de amizade, apenas uma é amizade no sentido absoluto do termo e as outras o são apenas por acidente. Portanto, as amizades que têm como base o prazer e a utilidade só podem ser chamadas de amizade devido a algo que reside fora delas e sobre o que elas não têm controle algum. Neste ponto, o autor opera um dos argumentos definitivos para a separação entre as três formas de amizade. Porém a separação definitiva somente será feita entre dois blocos, a saber, a amizade verdadeira (baseada no bem) e as amizades acidentais (baseadas no prazer e na utilidade). Ao contrário do que quer Pakaluk, a amizade útil e a amizade prazerosa não serão separadas com maior exatidão, a separação dessas terá como base apenas a diferença entre seus objetos (prazer e utilidade) e os devidos apelos à experiência. O que se mostra insuficiente para uma separação total das amizades prazerosa e útil, afinal, a amizade útil é prazerosa e a amizade prazerosa também se mostra útil.

Para um maior entendimento dessas afirmações deve-se passar a análise das três formas de amizade de acordo com os pré-requisitos estabelecidos por Aristóteles. Ao entender se as amizades úteis e agradáveis se enquadram de fato nos requisitos para a *philia*, será possível compreender a razão pela qual tais amizades são tidas pelo autor como amizades acidentais e com isso, entender a separação definitiva entre a amizade baseada no bem e as amizades baseadas no prazer e na utilidade.

1.2.1 A amizade útil e a amizade prazerosa

O primeiro requisito é aquele que exige que o amor existente na amizade tenha como base um dos três objetos do amor. Esse requisito é obviamente cumprido pelas amizades útil e prazerosa, já que sua existência deriva dos objetos do amor. Quanto ao segundo requisito, os amigos que têm como base de sua amizade o prazeroso e o útil também têm *eunóia* um pelo o outro - essa *eunóia* é recíproca -, com o que eles cumprem também o terceiro requisito. O quarto requisito (que o amor e a *eunóia* sejam dirigidos a algo animado) é cumprido na medida em que os amigos são homens e está de acordo com o quinto requisito, uma vez que ambos os envolvidos na relação conhecem a *eunóia* e o amor dirigido um ao outro.

Em suma, até aqui nenhum dos requisitos foram descumpridos e nem precisam de muitas explicações, isso porque as amizades úteis e prazerosas não conflitam com nenhum dos cinco primeiros requisitos. Já quando colocamos esses tipos de amizade diante do sexto requisito, os problemas aparecem. O sexto requisito é o que diz que a *eunóia* e o amor dirigido ao amigo devem ser para o bem do próprio amigo. Agora falta saber como essas amizades descumprem esse requisito.

A amizade que visa o útil ou o prazeroso é uma relação acidental (*kata symbebekós*), como o afirma Aristóteles em *EN VIII 1156a 10-17*, mas o que o estagirita quer dizer com isso? As amizades úteis e prazerosas são acidentais porque se dão da seguinte maneira: (A) vê em (B) algo que lhe interessa e que não faz parte de (B), o que forma um terceiro “termo”, (C). Enquanto (C) existir na relação entre (A) e (B), a relação durará, mas quando (C) deixa de ser útil ou prazeroso, a relação entre (A) e (B) se dissolve. Desta forma (A) não ama e nem deseja o bem de (B) por ele mesmo, mas por (C), do qual (A) tira algum benefício ou prazer. Para que isso fique mais claro pensemos em um exemplo: um homem (A) se relaciona com uma mulher (B), cuja beleza (C) lhe causa prazer e amor. A mulher (B) ama o homem (A) devido ao prazer que gera essa admiração (C), agora, se a mulher deixar de ser bela, a relação se dissolverá, afinal o homem somente se relacionava com essa mulher devido à sua beleza e a mulher somente se relacionava com o homem à medida que esse admirava a sua beleza o que causava prazer aos dois. Uma objeção poderia ser feita, a saber, a beleza da mulher seria parte inseparável dela, com o que ter prazer e desejar o bem devido à beleza é o mesmo que desejar o bem da mulher por ela mesma. Entretanto deve-se ter em mente que o terreno no qual a amizade se desenvolve é o da ação humana e este, segundo Aristóteles, é o âmbito da contingência, onde somente a virtude pode estabelecer alguma forma de regularidade⁴⁹. Então a beleza da mulher está sujeita à contingência, com o que pode a qualquer momento, deixando de ser bela, levar a relação de amizade com o homem a um fim. Em suma, essas amizades são tidas como acidentais, pois o amigo não ama algo que faz parte do caráter do outro, mas

⁴⁹ Para entender melhor o método e intenções da ética, assim como a teoria da contingência de Aristóteles, o livro de Pierre Aubenque “*A prudência em Aristóteles*” e os capítulos dedicados a Aristóteles no livro “*A fragilidade da bondade*” de Martha Nussbaum oferecem interessantes leituras sobre tais temas.

sim algo que o outro possui em um determinado momento e que está sujeito a todos os tipos de infortúnios⁵⁰.

Dessa forma tanto as amizades com vistas ao prazer como as com vistas ao útil não passam pelo crivo do sexto requisito uma vez que não desejam o bem do amigo por ele mesmo, mas somente enquanto o amigo se mostra prazeroso ou útil. Na verdade, as amizades útil e prazerosa têm como objetivo primário o que é útil e prazeroso para cada um dos envolvidos. Ainda, dito isso, esses tipos de amizade, parecem, agora, falhar no cumprimento de outro pré-requisito dado por Aristóteles, a saber, o segundo requisito, que versa sobre a *eunóia*. Isso porque nas amizades úteis e prazerosas o homem não parece ter um bem-querer pelo amigo, mas, sim, bem-querer o prazer e o benefício que o amigo pode lhe prover. Portanto essas formas de amizade não são propriamente amizades, pois descumprem o segundo e o sexto pré-requisito.

Entretanto, Cooper em seu artigo *Aristotle on Friendship* é de opinião contrária: acredita que essas formas de amizade (a útil e a prazerosa) possuem na relação alguma forma de *eunóia* e, portanto, são, de fato, formas de amizade⁵¹. A *eunóia* contida nessas relações existiria na medida em que A bem-quer B a fim, precisamente, de que C continue a existir⁵². Até aqui Cooper parece estar correto.

De fato a *eunóia* contida nas relações prazerosas e úteis descrita pelo autor parece existir. Não é possível encontrar nos textos da *Ética a Nicômaco* nenhuma objeção a essa parte da tese de Cooper. Porém Cooper se engana ao derivar desta constatação de impossibilidade que essas relações com vistas ao útil e ao agradável se enquadram no conceito de *philia*, já que, mesmo que cumpram o requisito da *eunóia*, falham no cumprimento do sexto requisito. Em uma análise cuidadosa, nota-se que o bem-querer contido nas relações fundadas no útil e no prazeroso é dirigido ao homem mesmo que bem-querer, pois bem-querer o amigo para que este possa continuar proporcionando algum prazer ou benefício é, em última instância, bem-querer a si mesmo. Em suma, as relações que têm em vista o útil ou o prazeroso

⁵⁰ Ao explicar o descumprimento do sexto requisito, Aristóteles, faz seus clássicos apelos a experiência e diz que a amizade útil é mais própria dos velhos e a prazerosa é mais comumente encontrada entre os jovens.

⁵¹ Cooper tem como base para sua tese algumas passagens da *“Retórica”* que possibilitam sua leitura. Stern-Gillet em livro *“Aristotle’s Philosophy of Friendship”* também utiliza passagens da *“Retórica”* de Aristóteles para poder afirmar que nas relações úteis e prazerosas a *eunóia* está presente. Porém a autora não deriva tão claramente dessa constatação, como faz Cooper, que essas relações sejam formas de amizade no sentido absoluto do termo.

⁵² COOPER, John M., *“Aristotle on Friendship”*, páginas 309-315.

falham em atingir o grau de *eunóia* exigido para que possam ser tidas como amizades⁵³, afinal essa *eunóia* não é pelo bem do próprio amigo, mas por algum benefício ou prazer. Deste modo, pode-se concluir que as relações úteis e prazerosas não representam formas de amizade verdadeiras, mas sim uma forma de relacionamento humano,

Agora, resta-nos conferir se a amizade baseada no bem cumpre os requisitos apresentados; e se existe mais alguma exigência para sua existência. Após a apresentação da amizade fundada no bem, será possível compreender por que Aristóteles coloca as relações úteis e prazerosas como formas de amizade.

1.2.2 A amizade com vistas ao bem

Antes de analisar se a amizade com vistas ao bem atende a todos os pré-requisitos apresentados anteriormente, deve-se ter em mente que essa forma de amizade contém uma exigência muito clara e diversa daquelas das outras duas relações (prazerosa e útil). Essa nova exigência está contida na própria relação boa, afinal a amizade que tem como seu fundamento o bem é já uma relação entre homens bons, ou seja, entre homens que necessariamente dominam as atividades moralmente boas. É importante compreender essa exigência, pois as relações prazerosas e úteis não exigem um homem de caráter específico; mas somente exigem um interesse comum entre dois homens quaisquer. Devido ao fato de que a amizade fundamentada no bem só é possível entre dois homens bons, Aristóteles, normalmente, na *Ética a Nicômaco*, se refere a essa relação através do termo amizade perfeita (*teléia*)⁵⁴. Entretanto não é possível colocar a exigência contida na amizade com vistas ao bem como um dos pré-requisitos estabelecidos anteriormente, pois somente versa sobre uma especificidade da relação boa. As relações úteis e prazerosas também apresentam exigências específicas, que, no

⁵³ Pakaluk em seu artigo “*Friendship*” formula uma crítica semelhante a do presente trabalho. O autor, também, aceita a exigência de Cooper que concede as relações úteis e prazerosas alguma *eunóia*, mas o autor também acredita que a *eunóia* presente em tais relações não é suficiente para que as mesmas possam ser tidas como amizades.

⁵⁴ A tradução de *teléia* por “perfeita” é uma das opções mais comumente aceitas, há outra opção traduz *teléia* por “completa”. Escolhemos utilizar o termo “perfeita”, pois acreditamos que o termo abarca melhor o valor de tal amizade no sistema ético de Aristóteles, ao mesmo tempo em que consegue cumprir todos os pré-requisitos.

entanto, não possuem a mesma relevância da exigência da amizade perfeita. Tendo esclarecido tal exigência, partamos à análise dos pré-requisitos.

A amizade que tem em seu fundamento o bem, como as relações prazerosas e úteis, cumpre o primeiro requisito, já que o bem é também um dos objetos do amor. O segundo requisito também é cumprido por essa amizade, os homens bons engajados na relação têm *eunóia* um pelo outro e dessa afirmação nenhum problema parece ser gerado. O requisito da reciprocidade, o terceiro, é cumprido enquanto a *eunóia* é mútua; e se não existisse, também a amizade não existiria, portanto o quarto requisito, o do animismo, também é cumprido, afinal a reciprocidade só é possível entre dois seres que possuem alma. Finalmente, para garantir a existência da amizade, o quinto requisito, que versa sobre o conhecimento dos sentimentos de um para o outro, também é cumprido. Até aqui, assim como nas relações úteis e prazerosas, a amizade com vistas ao bem não entra em conflito com nenhum dos pré-requisitos. Mas é no sexto requisito que se encontra a diferença entre a amizade fundada no bem e as relações úteis e prazerosas, pois a amizade com vistas ao bem consegue cumprir o sexto requisito, enquanto as outras duas relações não conseguem. Porém, segue-se uma pergunta: como a amizade com vistas ao bem cumpre o sexto pré-requisito?

Ora, como foi apresentado na sessão anterior, as relações úteis e prazerosas falham em se adequar ao sexto requisito, pois desejam o bem a e bem-querem o amigo somente enquanto este consiga prover benefício ou prazer, com o que o bem-querer, em última instância, é dirigido a si mesmo. Entretanto, na amizade com vistas ao bem, a falha não acontece, isso porque essa amizade não é acidental. Um homem que se relaciona com outro com base no bem se interessa não por algo que está fora desse outro, mas por uma característica inerente ao amigo, pois o bem faz parte do caráter do homem moralmente bom; é uma disposição de caráter “relativamente” fixa (*héxis*). Devido a isso, diversas vezes Aristóteles e muitos comentadores se referem à relação fundada no bem como a amizade do caráter.

Então tanto a *eunóia* como o bem desejado ao amigo são desinteressados e não beneficiam o homem com nada específico. Exatamente por isso as amizades com vistas ao bem são mais difíceis de dissolver-se⁵⁵, pois os homens envolvidos

⁵⁵ Nussbaum em seu livro “*A fragilidade da bondade*” lembra-nos que há em toda a filosofia moral grega um problema referente à contingência da ação humana, essa está, sempre, sujeita a *tyche* (fortuna) e devido a isso a bondade, por mais duradoura que seja, pode, através de infortúnios, ter

nessa relação continuarão amigos enquanto permanecerem bons; e a bondade é algo estável⁵⁶. Em suma, a motivação do bem-querer, na amizade perfeita, é o bem do próprio amigo e não algo de que o homem possa usufruir posteriormente, com o que a amizade com vistas ao bem cumpre o sexto requisito. A amizade perfeita pode assim ser chamada verdadeiramente de amizade, diferentemente das relações que são fundadas no prazer e na utilidade⁵⁷. Porém, uma amizade só pode existir, em vez de acabar facilmente, se cumprir dois requisitos que Aristóteles somente apresenta quando fala da amizade perfeita. A primeira exigência aparece quando Aristóteles afirma que:

“(...) amizades desta espécie [amizades perfeitas] pressupõem tempo e intimidade; como diz o provérbio, não podemos conhecer as pessoas enquanto elas não tiverem ‘consumido juntas o sal proverbial’⁵⁸.”

Nesta passagem, Aristóteles coloca um sétimo requisito à existência da amizade, a saber, o requisito da convivência: duas pessoas só podem ser tidas como amigas se convivem uma com a outra, pois a distância pode acabar com qualquer amizade, uma vez que a amizade não é somente uma disposição, mas também uma atividade. Devido ao sétimo requisito, se não há convivência, não há atividade; e por consequência a amizade também não existe⁵⁹. O sentimento ou mesmo a disposição para a amizade pode resistir à distância, mas a amizade mesma não, pois, nas palavras de Aristóteles, “um desejo de amizade pode manifestar-se instantaneamente, mas a amizade não o pode”⁶⁰. Com essa afirmação fica claro que para que a amizade possa surgir e permanecer, os homens envolvidos na relação devem conviver um com o outro, assim conservando a ação conjunta. Além do mais, Aristóteles, em *EN VIII 1157b-1158a*, afirma que nas relações com

seu fim. Essa é a tese principal do livro de Nussbaum, inclusive inspirando o título do mesmo, afinal devido aos infortúnios presentes no contingente da ação humana a bondade, por mais duradoura que possa parecer tem inerente a si uma fragilidade.

⁵⁶ *EN*, VIII 1156b 7-10.

⁵⁷ Segundo Konstan em seu livro “*A amizade no mundo clássico*”, o que garante a preponderância da amizade perfeita em relação às outras formas (útil e prazerosa) é que Aristóteles só usa o termo *philos*, termo esse que mais propriamente designa a amizade, quando fala da amizade perfeita. Páginas 97-99.

⁵⁸ *EN*, VIII 1156b 25-28.

⁵⁹ *EN*, VIII 1157b 1-11.

⁶⁰ *EN*, VIII 1156b 32-33.

vistas ao útil, por exemplo, a convivência não é necessariamente cumprida, pois o interesse reside no benefício e não na pessoa com a qual o beneficiado se relaciona. Acompanhando o raciocínio de Annas⁶¹ é possível dizer que a exigência da convivência é um dos pontos altos da teoria acerca da *philia* de Aristóteles, afinal, com essa exigência a *eunóia* - tida como base da existência da *philia* até então - deixa definitivamente de ser a exigência central para o surgimento da amizade. Mais a frente Aristóteles postula o oitavo e último pré-requisito da amizade:

“(...) quando a amizade é por prazer ou por interesse [útil], mesmo duas pessoas más podem ser amigas, ou então uma pessoa boa e outra má, ou uma pessoa que não é nem boa nem má pode ser amiga de outra de qualquer espécie; mas pelo que são em si mesmas é óbvio que somente pessoas boas podem ser amigas.”⁶².

A exigência feita por Aristóteles aqui talvez não pareça tão clara à primeira vista, mas em outros momentos de seu texto essa exigência ficará cada vez mais clara, porém é na presente passagem que o estagirita apresenta pela primeira vez o oitavo e último requisito da amizade, a saber, a igualdade. Deve-se notar que a formulação desse requisito é feita, inicialmente, de forma negativa. Ao negar a necessidade da igualdade nas relações úteis e prazerosas, Aristóteles é levado a inferir, ao fim da passagem, que somente pessoas boas podem ser amigas no sentido estrito do termo. A amizade perfeita só pode ocorrer entre duas pessoas igualmente boas, jamais entre uma pessoa boa e uma má. Qualquer relação que envolva desigualdade relativa ao bem é colocada na categoria das relações úteis e prazerosas. Desta forma o oitavo pré-requisito é o mais específico de todos, feito à medida da amizade perfeita. Ainda uma ressalva deve ser feita: Aristóteles não está, aqui, afirmando que o homem bom deixa de se engajar em relações úteis ou prazerosas quando necessário. Em suma, o que se deve entender da presente passagem é que somente a amizade perfeita pressupõe a igualdade e todos os outros sete pré-requisitos.

⁶¹ ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on friendship and altruism*”, páginas 532-539.

⁶² EN, VIII 1157a 15-25.

À primeira vista observar-se que Aristóteles restringe fortemente o conceito de *philia*, deixando espaço para uma única relação que possa ser chamada verdadeiramente de amizade. Como Aristóteles afirma ao longo de toda a *Ética a Nicômaco*, que são poucos os homens bons, pode-se concluir que, da mesma forma, a amizade perfeita, também, seria uma relação rara de se encontrar⁶³, uma vez que essa é formada por homens bons. Com o que a observação feita acima estaria correta, para o assombro de muitos comentadores, dentre os quais Cooper. Esse em seu supracitado artigo quer salvar as relações úteis e prazerosas, pois não acredita que fosse a intenção de Aristóteles suprimir tão incisivamente o conceito de *philia*⁶⁴. Mesmo assim, não é possível, como foi visto na sessão anterior, encontrar na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles passagens que sustentem toda a tese de Cooper. Na verdade, o que é possível encontrar na já citada “Ética” é o achatamento do conceito de *philia*, mediante a exigência de uma série de pré-requisitos para o surgimento da mesma. Portanto, somente uma das relações analisadas (a amizade com vistas ao bem) pode cumprir todas as exigências e assim ser designada como a amizade perfeita (*teléia*).

Por fim, se somente a amizade perfeita cumpre todos os pré-requisitos exigidos por Aristóteles, uma pergunta ainda resiste: por que ao longo de todo o seu texto o estagirita se refere às relações úteis e prazerosas como amizades (*philia*)? A resposta a essa pergunta começa a se desenhar no capítulo cinco do Livro VIII, mas é propriamente abordada no capítulo seguinte, quando Aristóteles nos apresenta a relação de semelhança (*homoitéta*).

1.2.3 A relação de semelhança

Na *Ética a Eudemo* de Aristóteles, em 1236 a 7-33, ao explicar por que as relações úteis e prazerosas são chamadas de amizade, Aristóteles introduz a relação de sentido focal (*pros hen*)⁶⁵. Nesta obra, que, crê-se, anterior à *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece a relação de sentido focal para explicar de que

⁶³ “É natural que estas amizades sejam raras, pois os homens deste tipo são raros.” *EN*, VIII 1156b 24-30.

⁶⁴ COOPER, John M. “*Aristotle on Friendship*”, página 302-307.

⁶⁵ Aqui acompanho a tradução feita por G. E. L. Owen em seu clássico artigo “*Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*”, nesse artigo, Owen traduz a relação *pros hen* como “*focal meaning*”. No português encontramos também a noção de “unidade focal” para designar a relação *pros hen*, porém no presente trabalho preferimos acompanhar a tradução feita por Owen. Página 169.

maneira as relações úteis e prazerosas podem ser chamadas de amizade. A noção de sentido focal estabelece que uma palavra como “amizade” tem várias definições, que respondem a seus diferentes sentidos. Um desses sentidos é tido como primário, pois sua definição está contida como componente em todas as outras definições⁶⁶. Portanto há um sentido focal que está presente em todos os outros sentidos da mesma palavra. Para relacionar os tipos de amizade na *Ética a Eudemo*, Aristóteles, tem em mãos um refinado artifício lógico, fenômeno esse que na *Ética a Nicômaco* é relativamente simplificado. No fim do capítulo seis do livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma:

“Em virtude da semelhança [*homoiotéta*] e da dessemelhança [*anomoiotéta*] que têm com a amizade propriamente dita [amizade com vistas ao bem] que estas [relações úteis e prazerosas] parecem e não parecem amizades. É por sua semelhança em relação à amizade fundada na virtude que elas parecem amizades [*aretén phaínontai philíai*]”⁶⁷.

Essa afirmação de Aristóteles demonstra que as relações com vistas ao prazer e à utilidade podem ser tidas como amizade desde que se assemelhem à amizade fundada no bem. Aqui, Aristóteles estabelece uma amizade primária (a amizade com vistas ao bem), a única que pode ser tida como amizade no sentido verdadeiro, enquanto as outras duas relações (útil e prazerosa), também consideradas amizades, o são por semelhança a essa amizade primária. Não se deve confundir, ainda, a relação por semelhança com a relação de sentido focal, pois na afirmação de Aristóteles citada acima o estagirita não fala em nenhum momento de sentido, mas, sim, de semelhança, com o que se conclui que o autor

⁶⁶ A relação *pros hen* é muitas vezes utilizada por Aristóteles em suas análises sobre o “ser”, o “um”, o “bem” e etc. Entretanto, deve-se lembrar como bem nos alerta Owen, que Aristóteles quando usa de tal relação na “*Ética a Eudemo*” (1236a 22-29) adverte-nos de supor que se o sentido da palavra é primário, logo ele é universal. Advertência essa que será posta de lado na *Metafísica*. OWEN, G. E. L. “*Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*”, páginas 169-170. Porém, é de nosso conhecimento que a relação descrita por Aristóteles na “*Ética Eudêmia*” (*pros hen*) acarreta diversos problemas e devido a isso a explicamos somente a título de introdução, pois não constitui o objetivo de nosso trabalho, apenas a utilizamos para demonstrar o contraste na maneira pela qual Aristóteles encadeia as relações prazerosas e úteis à amizade perfeita. Para uma leitura mais acurada da relação *pros hen* na “*Ética Eudêmia*” de Aristóteles, ver: ASPASIUS “*On Aristotle Nicomachean Ethics 8*”; ZINGANO, Marco “*Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles*”; LEFEBVRE, René “*Referência e semelhança: As amizades de Aristóteles*”; BERTI, Enrico “*A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles*”.

⁶⁷ EN, VIII 1158b 4-7.

está falando da semelhança relativa a características e não a definições. Tal distinção ficará ainda mais clara ao analisarmos a sequência da argumentação.

Prossegue Aristóteles:

“(com efeito, uma delas pressupõe prazer e a outra utilidade, e estas duas coisas também convêm à amizade fundada na virtude); mas é porque a amizade conforme a virtude está fora de alcance da calúnia e é duradoura, enquanto estas [relações úteis e prazerosas] mudam rapidamente e diferirem em muitos outros aspectos da primeira, que elas não parecem amizades”⁶⁸.

Nesta afirmação nota-se que a relação entre as formas de amizade não se constrói, como se constituía na *Ética a Eudemo*, de uma relação essencialmente lógica. As relações úteis e prazerosas se assemelham à amizade perfeita, já que a amizade perfeita também é prazerosa e útil. Ao mesmo tempo, essas relações (úteis e prazerosas) se diferenciam da perfeita por serem menos duradouras e estarem sujeitas a calúnias. As relações úteis e prazerosas contêm características inerentes à amizade perfeita, essas podem também ser chamadas de amizades ainda que não cumpram todos os pré-requisitos; e que, portanto, não sejam amizades no sentido absoluto do termo⁶⁹.

Após essa apresentação, pode-se concluir que há apenas uma forma de amizade no sentido absoluto do termo, a qual só é possível entre homens bons; e que existem ainda duas outras formas de amizade, que só o são pois se assemelham à amizade perfeita. Por fim, Aristóteles estende o termo *philia* para diversas relações, o que se verá de modo sintético na sessão seguinte.

1.3 *Philia*: a extensão do conceito

⁶⁸ EN, VIII 1158b 7-10.

⁶⁹ Segundo Pakaluk em seu artigo “*Friendship*”, Aristóteles, ao estabelecer três tipos de amizade, consegue responder uma pergunta herdada de Platão, a saber, se a amizade aceita graus. Aristóteles responde essa pergunta ao momento que coloca a amizade perfeita como a amizade primária e as outras como derivadas da primeira. Ainda é possível notar ao ler a passagem 1157b 36 – 1158b 10 da *Ética a Nicômaco* que a amizade prazerosa estaria em um grau superior à amizade fundada na utilidade.

Como bem observa Stern-Gillet, nos dias de hoje compreende-se o conceito de amizade pautada na noção apresentada por Goethe de “afinidades eletivas”. O sujeito moderno entende as relações amistosas como escolhas subjetivas e únicas de cada sujeito, porém a noção grega do termo se espalha por muitas outras relações. O caso de Aristóteles não é diferente, uma vez que na *Ética a Nicômaco*, o autor tenta explicar diversas relações humanas ligando-as ao conceito de *philia*.

Essas diversas relações serão apresentadas, apenas a título de introdução, para demonstrar a extensão e a importância que o conceito de *philia* possui no âmbito da ação humana.

Como foi exposto no início deste capítulo, Aristóteles considera o homem um animal social, devido ao que o homem busca naturalmente viver com o outro. As relações formadas devido a essa necessidade natural são enquadradas por Aristóteles no conceito de *philia*. Se acompanharmos as descrições do estagirita da formação da *pólis* em *Política*, I 1252a – 1253a veremos que toda a comunidade humana tem como base primária a família, com o que em *Ética a Nicômaco* VIII 1160b–1161a Aristóteles discute a amizade existente dentro da organização familiar, descrevendo e discutindo a relação entre: pai e mãe, filhos e pais, irmãos e irmãos e etc. Aristóteles não se detém na discussão das relações familiares. Na *Ética a Nicômaco* o autor descreve, também, as relações amistosas de acordo com as três formas de governo (monarquia, aristocracia e timocracia) e seus respectivos desvios (tirania, oligarquia e democracia)⁷⁰. Portanto, o artigo de Friedo Ricken se mostra uma ótima leitura, ao colocar ao lado do conceito de comunidade o conceito de *philia*⁷¹. Uma relação amistosa inusitada para nós modernos é, ainda, a relação de negócios na *pólis*. O conceito de *philia* de Aristóteles, em síntese, abarca praticamente todas as relações existentes na comunidade humana.

Não é a intenção de Aristóteles afirmar que essas relações constituam formas novas de amizade. Essas relações amistosas se enquadram necessariamente em alguma das três formas de amizade (amizade com vistas ao bem, ao útil e ao agradável). A única relação que poderia não se enquadrar em nenhuma delas é a de

⁷⁰ EN, VIII 1160b – 1161 a.

⁷¹ RICKEN, Friedo “Amizade e felicidade na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles”.

“camaradagem”, estabelecida entre concidadãos, chamada por muitos comentadores de “amizade política”⁷².

A partir disso, é possível observar que a teoria aristotélica da *philia* não tem como intenção somente abordar a amizade entre duas pessoas, mas, sim, dar conta da maioria, senão, de todas as relações amistosas encontradas na comunidade humana. Porém, o que não fica claro durante toda a discussão de Aristóteles é se a *philia* seria uma virtude (*areté*), uma paixão (*pathos*) uma ação (*práxis*), disposição de caráter (*héxis*) ou outro dos conceitos estabelecidos pelo estagirita ao longo da *Ética a Nicômaco*. Essa falta de clareza torna-se um problema de difícil resolução, uma vez que se encontra durante toda a leitura da supracitada obra de Aristóteles diversas afirmações que apresentam argumentos para diversas das opções citadas acima. Deve-se, agora, passar a análise e a tentativa de resolução para esse problema.

1.4 *Philia*: uma síntese da ética

Apesar de não ser muito bem determinado por Aristóteles, pode-se dizer, antes de mais nada, que a *philia* é uma *héxis* (disposição de caráter). De acordo com o que foi visto acima, Aristóteles distingue muito bem os conceitos de *philia*, *philésis* e *eunóia*, transformando os dois últimos em requisitos para a *philia* e não a própria *philia*. Tanto *eunóia*, como *philésis* representam paixões, no sentido de sentimento ou mesmo emoção. Da simples *eunóia* não é possível nascer a amizade, mas sim apenas ações benevolentes de um para com o outro. A amizade, como foi visto acima, pressupõem escolha, ação e outros requisitos, dentre eles o da reciprocidade. O requisito da reciprocidade demonstra que para o surgimento da amizade há, em certo sentido, a necessidade da paixão, pois a *eunóia* deve existir, deve ser recíproca e conhecida pelas duas partes envolvidas. Porém, deve-se lembrar que durante a discussão acerca da amizade perfeita Aristóteles introduz

⁷² A discussão acerca da amizade política possui uma bibliografia muito vasta e encontra diversas dificuldades ao analisar tal amizade, devido a sua amplitude e por não constituir o objetivo deste trabalho deixaremos tal discussão de lado, porém aos que se interessarem, ver: RICKEN, Friedo “O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles” possui dois belos artigos que discutem a amizade política; SCHOLLMEIER, Paul “Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship” os dois últimos capítulos são dedicados a discussão da amizade política e da sua relação com a justiça; PRICE, A. W. “Love and Friendship in Plato and Aristotle” o último capítulo do livro se dedica a uma descrição muito acurada do termo “amizade política”, assim como bons paralelos com a teoria platônica da amizade.

mais dois requisitos, dentre eles, o da convivência. O requisito da convivência apresenta primeiramente a noção de ação partilhada, ação essa com vistas a algum bem, uma vez que a amizade no sentido absoluto do termo é aquela que tem o bem como fundamento. O outro requisito apresentado durante a discussão da amizade perfeito é o da igualdade, esse requisito estabelece que a amizade perfeita, só pode existir entre dois homens moralmente bons. O homem moralmente bom é aquele que possui uma disposição de caráter (*héxis*) bem educada. Ao analisar conjuntamente esses dois requisitos, pode-se ver que a amizade é sim uma *héxis*, porém talvez não possamos dizer que todas as formas de amizade sejam de fato uma disposição de caráter. Entretanto é possível afirmar, de acordo com a argumentação pretendida, que a amizade perfeita é sim uma disposição de caráter, uma vez que envolve escolha, ação, paixão e a alma moralmente boa.

De acordo com a argumentação feita acima, a *philia* é também paixão (*pathos*), pois a própria palavra “*philia*” é um substantivo da palavra “*phileín*” que significa “amar”, a palavra *phileín* abarca todos os sentidos do “amar”, inclusive o “*éros*” o amor entre os amantes, assim, não deixando de fora o amor amigável.

Porém, isso não é suficiente para colocar completamente a amizade na categoria de paixão, no entanto somando-se a origem da palavra *philia*, encontra-se em *EN* II 1105b, durante a discussão acerca das coisas que se geram na alma⁷³, a amizade dentre as paixões. Enrico Berti em seu artigo “*As emoções da amizade e a filosofia*”⁷⁴ coloca mais um argumento em defesa da amizade como paixão ao dizer que é somente no Livro II da *Retórica*, dedicado ao estudo das paixões, que Aristóteles discute o conceito de *philia*. Entretanto, deve se observar que o estagirita inclui a *philésis*, elemento dos *pathe* como um dos requisitos para amizade, assim como a *eunóia* que também pode ser colocada como um elemento dos *pathe*. Portanto, pode-se afirmar que há na *philia* alguma forma de *pathos* (*eunóia* e *philésis*), porém a amizade não parece poder ser entendida, ela mesma, como um *pathos*.

A palavra grega *areté* traduzida durante essa empresa por “virtude” contém um sentido muito mais amplo do que a representada pela palavra portuguesa “virtude”. Essa tradução é a mais comumente aceita remontando as primeiras

⁷³ Aristóteles afirma que existem coisas (*tá*) que não são inerentes a alma, mas sim se geram na mesma essas coisas podem ser de três tipos, a saber, as potências (*dinámeis*), as disposições (*héxis*) e as paixões (*pathos*).

⁷⁴ BERTI, Enrico “*As emoções da amizade e a filosofia*”. Páginas 170-171.

traduções latinas que traduziam *areté* por “virtu”. Todavia, diversas traduções da *Ética a Nicômaco*, dentre elas a de Mario da Gama Kury e a de David Ross traduzem a palavra *areté* por “excelência”. A tradução de *areté* por excelência comporta outro sentido da palavra e especificamente uma das acepções que o próprio Aristóteles, em alguns momentos, dá a palavra. Muitas vezes durante o texto aristotélico da *Ética a Nicômaco* a palavra *areté* pode ser entendida no sentido de realização perfeita do ato. Como observa Enrico Berti, a realização perfeita de um ato, depende de uma disposição da alma e uma disposição perfeita da alma é, assim, uma virtude. Portanto, a *philia* é antes de tudo uma virtude, mas também é ação, disposição de caráter e paixão, isso porque a *philia* tem em seus requisitos uma cobrança específica para cada um desses elementos. Entretanto, uma observação é necessária, a saber, das três formas de amizade apresentadas (útil, agradável e perfeita), apenas uma pode ser entendida como virtude e essa é a amizade perfeita⁷⁵. Somente a amizade perfeita é a que contém a ação, a disposição e a paixão envolvidas em sua realização, enquanto a amizade útil e a agradável pode se realizar apenas com a paixão.

Todavia, entender a amizade como virtude a partir do texto de Aristóteles da *Ética a Nicômaco* se mostra um trabalho árduo, pois o texto leva o leitor a argumentações formuladas de maneira negativa. Por exemplo, uma vez que a amizade é uma virtude, passa-se a pergunte de se ela é uma virtude ética ou uma virtude *dianoética*. Responder a essa pergunta não se mostra um trabalho fácil, mas se torna possível a partir de um argumento formulado negativamente. Em *EN VIII 1158a 10-17*, Aristóteles afirma que a amizade perfeita é um excesso e que devido a isso os homens não conseguem manter muitas amizades ao mesmo tempo. Através dessa passagem do texto aristotélico, pode-se afirmar que a amizade perfeita não é uma virtude ética, uma vez que ela mesma é um excesso, com o que resta constatar que a amizade perfeita é uma amizade *dianoética*. Entender mais acerca da amizade perfeita como virtude renderia diversos estudos e dedicação o que não cabe a presente empresa, basta, aqui, que o leitor tenha em mente que a amizade perfeita consiste em uma virtude.

Espera-se que durante todo o capítulo, tenha sido possível notar que há apenas uma forma de amizade “verdadeira” e esta é amizade entre dois homens

⁷⁵ Entender a amizade perfeita como virtude pode ser confirmada a partir da passagem de *EN, VIII 1157b 6-14*.

bons e que essa representa uma virtude. Analisar-se-á, no próximo capítulo, os conceitos de felicidade e autossuficiência para, no terceiro capítulo, nos dedicarmos, como apresentado na Introdução, à relação entre o conceito de *philia* e os de felicidade e autossuficiência.

Capítulo 2 - Contingência, felicidade e *autarkéia*: uma leitura de *ENI 1094a 1 – 1097b 22*.

Este capítulo será dedicado à apresentação do conceito de autossuficiência (*autarkéia*)⁷⁶, conceito que se apresenta como uma das características primárias da felicidade (*eudaimonía*) na presente obra de Aristóteles – a análise do conceito de *autarkéia* visa possibilitar um maior entendimento do problema. Aqui, o objetivo ainda se encontra na formulação mais refinada da aparente contradição entre *philia* (apresentada no capítulo anterior) e *autarkéia*. Para que esse conceito seja mais bem esclarecido será feita uma apresentação por meio de análise minuciosa do percurso utilizado por Aristóteles: esse percurso terá início na primeira linha da *Ética a Nicômaco* (1094a 1) e será finalizado após a definição do conceito de *autarkéia* (1097b 22).

A passagem à qual cabe a análise neste momento corresponde aos capítulos de um a sete do Livro I da *Ética a Nicômaco*, de acordo com a tradicional divisão da supracitada obra de Aristóteles - embora, atualmente, os comentadores, como é o caso de Wolf e Hughes, parecem não discordar que tal divisão dos capítulos, assim como dos livros da *Ética a Nicômaco*, tenha sido estabelecida não pelo autor, mas por algum editor do passado. Esta afirmação torna-se mais clara ao se observar que os capítulos e os livros não se atêm à passagem de temas, podendo em um mesmo capítulo haver passagens de um tema para outro, como também a divisão de uma mesma discussão em mais de um capítulo. Sendo assim, é prática comum dos leitores da *Ética a Nicômaco* estabelecerem novas divisões para o texto e, em nosso caso, não será diferente. A passagem que atende ao nosso objetivo (1094a 1 – 1098 b 9)⁷⁷ pode ser dividida em três grandes blocos, a saber: (I) o Prólogo (1094a 1 – 1095 a 13), (II) a apresentação das *endoxas* (1095a 14 – 1097a 14) e (III) *autarkéia*: propriedade primária da felicidade (1097a 15 – 1097b 22). Na divisão clássica da obra, esses blocos corresponderiam a: (I) capítulos de um a três, (II) capítulos de

⁷⁶ Gauthier tanto em sua tradução da *Ética a Nicômaco* como em seu livro a “*La morale d’Aristote*” traduz o termo *autarkéia* por *indépendance*. A opção por essa tradução vem vinculada a uma necessidade de clarificação de uma tese. Gauthier quer com essa tradução do termo deixar claro que a felicidade é algo uno, independente dos outros bens. A tese defendida por Gauthier é claramente uma tese dominante. Para melhor compreensão dessa questão, ver as notas 101 e 105 do presente trabalho.

⁷⁷ Doravante referida como: passagem A.

quatro a seis e (III) parte do capítulo sete. Assim posto, iniciaremos a análise da passagem A, passando por cada um dos blocos, a começar com o Prólogo.

2.1 O Prólogo (ENI 1094a 1 – 1095 a 13)

A passagem 1094a 1 – 1095 a 13 pode ser entendida como um prólogo à obra, pois não se aprofunda em nenhuma das discussões levantadas, porém é possível encontrar nesse Prólogo as elucidações necessárias para o entendimento do restante da obra. Essas elucidações resumem-se a quatro pontos introduzidos de maneira sequencial e, no caso de dois desses pontos, simultânea. Inicialmente, Aristóteles apresenta o tema da obra, a saber, o bem, porém se trata de uma primeira formulação, pois o mesmo ainda será abordado mais algumas vezes durante a passagem A, passando do bem (*agathon*) para o bem mais final, o bem e o melhor (*tagathòn kaí tò àrìston*), chegando finalmente à felicidade (*eudaimonia*). A segunda elucidação, não diretamente declarada por Aristóteles, mas comumente aceita pelos estudiosos, é a abordagem *teleológica* do tema, o que de mais final existir será o melhor⁷⁸. A elaboração de uma abordagem *teleológica* é desenvolvida por Aristóteles ao mesmo tempo em que o refinamento do tema está em andamento.

Assim, a formulação mais refinada do tema somente será possível através de uma abordagem *teleológica* do conceito de bem, o que ficará mais claro ao longo do desenvolvimento da presente pesquisa. Na sequência, em sua terceira elucidação, o autor aponta que essa pesquisa se encontra sobre a égide da política, pois a mesma gira em torno da ação humana. Finalmente, no quarto capítulo do Livro I, a quarta elucidação é destacada e o método a ser usado para o desenvolvimento da pesquisa sobre o bem deve se adequar ao objeto de sua análise. Após a apresentação desses quatro pontos é marcado o fim do Prólogo. Para o entendimento do conceito de *autarkéia* a análise de cada uma dessas elucidações mostra-se necessária, já que as mesmas auxiliarão no desenvolvimento do tema, até que esse seja finalmente apresentado como a felicidade, da qual a *autarkéia* é característica primária.

⁷⁸ Philipp Brüllmann em seu livro “A teoria do bem na *Ética a Nicômaco de Aristóteles*” observa muito acertadamente que as noções de *àrìston* e *beltío* (melhor/melhores) são de fundamental importância para entender o desenvolvimento do Livro I da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. O uso desses dois termos aponta para uma teoria do bem fundamentada na noção de “comparação”. Páginas 32-41.

2.1.1 Por uma *teleologia* do bem

Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco* com uma passagem considerada clássica de sua obra:

“Toda arte [*techné*] e toda procura [*méthodos*], como toda ação [*práxis*] e deliberação [*proaíresis*] parecem⁷⁹ lançar-se [*éphiesthai*] sobre⁸⁰ algum bem [*ágathou*]⁸¹; por isso foi dito belamente que o bem é aquilo ao que todas as coisas lançam-se.”⁸²

Nessa passagem é possível notar duas intenções do estagirita: (I) a definição do bem como tema e (II) o tema do bem como uma crítica a Eudoxo. O autor apresenta o bem como tema através da constatação de que todas as atividades mencionadas parecem (*dokei*) buscar algum bem e por isso o bem seria o que todas as coisas buscam: o bem, qualquer que seja ele, é colocado até aqui como objetivo das ações, das artes e etc., o que nos leva à segunda intenção do autor presente na passagem, Eudoxo acreditava que todos os seres racionais e irracionais buscavam antes de tudo o prazer⁸³. Assim, ao abordar nas primeiras linhas de sua obra o bem ao invés do prazer, Aristóteles demarca uma pesquisa diversa de Eudoxo, focada na figura do bem como objetivo da aspiração humana e não na do prazer. - na verdade, diversas vezes ao longo da obra, Aristóteles subordina o prazer ao bem.

⁷⁹ Segundo Wolff é errado traduzir a palavra *dokei* por “parece”, pois na passagem analisada a palavra *dokei* está expressando que existe uma opinião geral, o que representa um importante indício da veracidade de um enunciado nos trabalhos de Aristóteles. Isso se confirma na frase seguinte, quando o autor reafirma e retoma o enunciado anterior ao dizer que tal afirmação foi belamente (*kalós*) dita. Por isso, Wolff opta por transferir a palavra *dokei* para o início da frase e traduzi-la por “admite-se”. Ver: WOLF, Ursula, “*A Ética a Nicômaco de Aristóteles*”, página 22.

⁸⁰ As traduções da palavra *éphiesthai* mais comumente aceitas nessa passagem, entendem e traduzem o termo por “tender”, “mirar”, “visar” e etc. Porém, uma precaução deve ser tomada, a saber, a palavra *éphiesthai* é construída a partir de duas outras palavras: *epi* (sobre) e *hêmi* (lançar). Portanto, ao entender *éphiesthai* por “lançar-se sobre” encontramos uma afirmação mais poderosa do que quando o termo é traduzido, por exemplo, por “visar” (Gama Kury).

⁸¹ Uma observação acerca da tradução é necessária, pois se deve notar que a palavra *ágathon* se encontra no genitivo (*ágathou*) significando que tanto a ação, a deliberação, a arte e a procura não somente lançam-se, como também partem do bem. O que deixa a abordagem *teleológica* evidente já nas primeiras linhas da obra. Entretanto, não nos cabe, neste momento, discutir a *teleologia* presente nessa passagem - a devida atenção a esse tema será dada na seção seguinte.

⁸² *EN*, I 1094a 1-3.

⁸³ Apenas em *EN*, X 1172b 9-15 Aristóteles apresenta a teoria de Eudoxo, mas, como bem observa Fermani em sua tradução da obra, as primeiras linhas da ética já se dedicam à crítica da teoria de Eudoxo. Ver: nota 2 da tradução de Arianna Fermani.

Ainda é possível notar que essa passagem representa uma observação geral, pois Aristóteles não está preocupado, pelo menos por enquanto, com questões específicas da ética de seu tempo como, por exemplo, a justiça, a coragem e etc. Na verdade, a pergunta que o autor se faz nessa passagem é de uma simplicidade surpreendente, a saber, “por que fazemos qualquer coisa?”⁸⁴. A resposta a essa pergunta é: tudo que fazemos busca em algum grau alcançar um bem e é a partir de uma observação de alto grau de generalidade que o autor começa a sua discussão. A generalidade da pergunta e da resposta claramente demonstra que a passagem constitui um prefácio à obra. Contudo, mesmo a passagem supracitada exercendo a função de um prefácio, não seria correto concluir que o grau de generalidade da afirmação representa a simplicidade da mesma. Em verdade, nas primeiras linhas da *Ética a Nicômaco* encontra-se a solução, ou pelo menos, a tentativa de resolução de um problema autoimposto por Aristóteles.

Brüllmann, em seu livro⁸⁵ dedicado ao tema, diversas vezes adverte o estudioso a não buscar uma teoria de “pano de fundo” para o entendimento do Livro I da *Ética a Nicômaco*, pois tentativas como essa acabam por acarretar mais problemas do que resoluções para a interpretação de *EN I*, como é caso da discussão acerca da felicidade como inclusiva ou dominante. A advertência de Brüllmann não está de toda errada, mas também não representa a única abordagem possível. A busca por uma “teoria de pano de fundo” de fato acarreta diversos problemas, mas não deveria ser um impedimento para a compreensão do campo problemático com o qual Aristóteles está lidando. Para uma melhor análise de *EN I*, consideramos que uma pergunta deve ser feita, a saber, “o que leva Aristóteles a afirmar que o bem é aquilo a que todas as coisas lançam-se sobre?” - a resposta a esta pergunta não se encontra explicitada na obra do estagirita. Portanto, se não há uma teoria de “pano de fundo”, ao menos há uma pergunta de “pano de fundo” para a compreensão de *EN I*. E mais relevante ainda é o fato de que a resposta a essa pergunta define o campo da pesquisa ética e, por conseguinte, percorrerá toda a *Ética a Nicômaco*.

Com a afirmação que o bem é aquilo ao que tudo se lança sobre, Aristóteles quer marcar um ponto fixo e de saída para toda a discussão de sua obra, porque entende o campo no qual as ações humanas se encontram como o campo da

⁸⁴ HUGHES, Gerard J. *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*, páginas 12-15.

⁸⁵ BRÜLLMANN, Philipp, *A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*.

contingência. Assim se pode afirmar que a resposta à pergunta colocada acima seria: Aristóteles coloca o bem como objetivo de toda a atividade humana, pois a atividade humana repousa no domínio da contingência.

Pierre Aubenque⁸⁶ dedicou um capítulo ao tema da contingência em seu livro “*A prudência em Aristóteles*”: Aubenque destaca diversas vezes durante sua discussão que a contingência não deve ser esquecida durante a análise das obras éticas de Aristóteles, porque a contingência representa um campo deveras problemático, pois não é possível encontrar fixidez. Ao contrário, por exemplo, das regras do movimento na física, uma ação justa não se dará sempre da mesma maneira, já que as condições para a realização de uma ação que se declare justa podem ser as mais variadas possíveis. Nussbaum⁸⁷, na esteira de Aubenque, também vê na contingência o problema da ética aristotélica, mas a autora vai além, pois acredita que a contingência representa um problema não só para o pensamento ético de Aristóteles, como também um problema para toda a filosofia grega. Em seu livro “*A fragilidade da bondade*”, Nussbaum tem como tese primária que, devido às diversas condições contingentes às quais a ação humana está sujeita, mesmo a bondade – que representaria uma espécie de fixidez da ação humana – pode ter seu fim devido a acontecimentos que residem fora do agente aceito como possuidor da bondade. Assim, através de análise das tragédias gregas, a autora reaviva o conceito de *tyche* (sorte/fortuna) na filosofia grega. Portanto, ainda segundo Nussbaum, a ação humana, por repousar no campo da contingência, ainda dependeria da boa sorte⁸⁸. É possível encontrar mais um argumento que reforça o papel da contingência em *EN I*: no capítulo sete do Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles identifica o bem humano com a felicidade (*eudaimonia*). A palavra *eudaimonia* era um termo popular e não um termo técnico da filosofia e significava ser abençoado por um deus ou um “espírito”⁸⁹. Portanto, o uso do termo *eudaimonia*

⁸⁶ AUBENQUE, Pierre, *A prudência em Aristóteles*, segunda parte, capítulo 2, 1. A contingência.

⁸⁷ NUSSBAUM, Martha, “*A fragilidade da bondade*”. Encontra-se no primeiro capítulo da obra a explicitação da tese de Nussbaum, porém recomendamos a leitura de toda a obra para os que se interessarem por um maior entendimento do problema da contingência na filosofia grega. Para os interessados apenas no conceito de contingência na obra de Aristóteles, a terceira parte do livro de Nussbaum é dedicada somente à análise da visão aristotélica do conceito (páginas 205-308).

⁸⁹ PAKALUK, Michael, “Aristotle’s Nicomachean Ehtics”, página 47.

reforça o papel da fortuna (*tyche*) na filosofia de Aristóteles, deixando mais claro ainda o campo extremamente problemático da contingência⁹⁰.

Portanto, ao afirmar que o bem é aquilo ao que tudo se lança sobre, Aristóteles está estabelecendo uma fixidez no campo contingente da ação humana. E assim, a generalidade da afirmação não representa somente o tom prefacial da passagem, mas também a necessidade de uma fixidez no campo da contingência, sendo que a generalidade da passagem é uma tentativa de abarcar o máximo de variáveis possíveis da contingência. Desta forma, a ética da virtude de Aristóteles é, em última instância, uma ética da situação, o que se confirma pela constante atenção⁹¹ dada pelo estagirita às situações que proporcionam a ocasião para o homem agir virtuosamente⁹².

Por consequência, ao contrário do que quer Brüllmann, uma primeira linha oculta deve ser adicionada à *Ética a Nicômaco*, e essa linha consiste na pergunta: como é possível encontrar alguma espécie de fixidez no campo da contingência? Defrontando-nos nas linhas subsequentes com a resposta de Aristóteles, a saber, é possível alcançar alguma espécie de ponto de partida na contingência estabelecendo um objetivo inegável a toda a ação humana, o bem. Contudo, a figura do bem, apresentada nessas linhas, exerce duas funções: (i) uma formulação ainda que modesta do tema da obra e (ii) um ponto de partida para a pesquisa que se desenvolve nos limites da contingência.

Ursula Wolf⁹³, através de uma comparação entre as três éticas de Aristóteles, acredita que a *Ética a Nicômaco*, ao contrário da *Magna Moralia*⁹⁴ e da *Ética a Eudemo*⁹⁵, não apresenta o tema de sua discussão nas primeiras linhas da pesquisa. Em verdade, a autora afirma que no início da supracitada obra o estagirita divaga longamente e apenas oferece alguns enunciados sobre o agir e seus fins até

⁹⁰ Deborah Achtenberg, em seu livro *"Cognition of Value in Aristotle's Ethics"*, coleta em seu primeiro capítulo diversos comentários (dentre eles Nussbaum, McDowell, Sherman e etc.) que avaliam a inteligência ou cognição prática, não como uma adequação a regras universais, mas como uma percepção de particulares. Esses comentários sustentam, em última instância, que toda a teoria ética de Aristóteles é uma resposta ao problema da contingência.

⁹¹ Uma leitura atenta aos Livros II e III da *EN* deixa clara a atenção dada por Aristóteles a situações contingenciais da ação humana. Por exemplo: *EN* II 1104b 26.

⁹² AUBENQUE, Pierre, *A prudência em Aristóteles*, segunda parte, capítulo 2, 1. A contingência, páginas 108-109.

⁹³ WOLF, Ursula, *"A Ética a Nicômaco de Aristóteles"*, páginas 20-21.

⁹⁴ *MM*, 1181a 24 já introduz o tema do caráter em suas primeiras linhas podendo dar início à sua discussão.

⁹⁵ *EE*, I 1214a, após uma rápida citação do oráculo de Delfos, introduz o tema da felicidade.

finalmente apresentar o tema da felicidade. À primeira vista a afirmação de Wolf parece correta, afinal os enunciados presentes no início do texto de Aristóteles têm, em certo sentido, um aspecto simplista. Entretanto, Wolf não parece ter claro o tom introdutório das primeiras linhas da *Ética a Nicômaco*, assim como parece não vislumbrar a resposta, ainda que inicial, ao problema da contingência. Tanto Wolf, quanto Pakaluk⁹⁶ e muitos outros comentadores, não se enganam ao assumir que é apenas no sétimo capítulo do Livro I da *Ética a Nicômaco* que o tema da obra é apresentado ao leitor. Não se pretende discordar dessa interpretação, apenas é necessário salientar que o tema da obra já se desenvolve na primeira linha, porém ainda de forma rudimentar – esta afirmação ficará ainda mais clara no decorrer de nossa argumentação.

Após a supracitada afirmação acerca do bem, Aristóteles deixa de lado o desenvolvimento desse conceito até o fim do capítulo um – o autor passa a abordar os fins (*telón*) e a palavra *àgathon* (bem) não aparece novamente no primeiro capítulo. No restante do capítulo, Aristóteles preocupa-se em introduzir a abordagem *teleológica*. O desenvolvimento de uma teoria *teleológica* começa por uma distinção: dentre os fins, é possível notar que uns são as próprias atividades (*enérgeiai*) e outros são obras (*érga*) distintas da própria atividade⁹⁷. Retomando *EN* I 1094a 1-2⁹⁸ é possível notar que a distinção já se preparava, afinal é sabido que a palavra *techné* representa uma prática produtora, enquanto a palavra *práxis* não carrega consigo tal determinação⁹⁹. Assim, quando o fim for além (*pará autás*) da própria atividade, a obra será mais bem nascida (*beltío péphyke*) do que a atividade¹⁰⁰. Com essas duas afirmações de Aristóteles é possível vislumbrar a construção de uma *teleologia*. O autor coloca fins de acordo com atividades, porém diversos são os fins e, por isso se deve designar um mecanismo de escolha entre os fins. O mecanismo é explicitado na segunda afirmação, ou seja, quando certa atividade produz uma obra, essa deve ter preponderância sobre a ação que lhe deu origem, por representar algo mais final do que a atividade que a produziu. Desta maneira, ao se tentar julgar qual é o melhor entre dois ou mais fins sempre se deve escolher o que

⁹⁶ PAKALUK, Michael, "Aristotle's Nicomachean Ethics", página 47.

⁹⁷ *EN*, I 1094a 3-5.

⁹⁸ "Toda arte [*techné*] e toda procura [*methodos*], como toda ação [*práxis*] e deliberação [*proairesis*] parecem lançar-se [*éphiesthai*] sobre algum bem [*ágathou*]."

⁹⁹ WOLF, Ursula, "A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles", páginas 22-23.

¹⁰⁰ *EN*, I 1094a 5-6.

seja o mais final dentre eles, independentemente de serem atividades ou obras. Essa é a espinha dorsal da *teleologia*, mas não toda ela, pois Aristóteles tem um plano maior: em verdade, ele busca o encadeamento da multiplicidade de fins e executará a tarefa a partir da hierarquização dos mesmos.

Ora, se são muitos os conhecimentos, as artes e as atividades, muitos também serão os fins¹⁰¹ e como, dentre essa multiplicidade de fins, pode-se encontrar alguma ordem? Quando diversas artes (*techné*) estão sujeitas a uma mesma *dýnamis* (potência/faculdade) o fim das principais será preferível ao das subordinadas¹⁰². Pensemos na arte da estratégia: o fim desta arte é a vitória e, para que o fim possa ser alcançado, diversas outras artes serão necessárias como a construção automobilística, armamentista e etc. Na arte de fabricação de tanques, o fim seria o próprio tanque, mas esse serve como matéria para a arte da estratégia. Assim, o fim da estratégia (a vitória) será preferível ao da arte da fabricação de tanques. O que é possível notar com este exemplo é que Aristóteles opera um encadeamento entre os fins, tornando-os dependentes uns dos outros, mas tendo como melhor (*beltío/aristón*) o fim que se encontra no alto da pirâmide. A intenção de Aristóteles com a hierarquização de fins é colocar alguma unidade na multiplicidade de fins e isso se confirma pelo uso do termo *mían tiná dýnamis* (alguma uma potência ou alguma potência única). É dentre a multiplicidade de artes, conhecimentos, atividades e, por consequência, fins que estejam sujeitos a alguma potência única, que se torna possível o ordenamento da cadeia aparentemente infinita de fins. Ao se comparar os fins, aquele que não se apresenta como matéria para outra atividade, arte ou conhecimento, será o melhor dentre eles.

Neste ponto uma advertência deve ser feita: há uma tendência muito grande entre os leitores da *Ética a Nicômaco* em ver no primeiro capítulo uma identificação entre bens e fins, como é o caso de Brüllmann. Porém, é necessário algum cuidado ao ler o capítulo desta maneira, pois afinal, como foi colocado anteriormente, o estagirita passa de uma afirmação pautada no termo *àgathon* para na sequência apresentar o conceito de *télos* (fim). Apesar da identificação entre bens e fins parecer óbvia a partir do desenvolvimento do primeiro capítulo, ela não é, de fato, efetivada pelo autor. Em verdade, Aristóteles procederá com a identificação entre bens e fins somente no capítulo seguinte, onde declarará explicitamente a relação

¹⁰¹ EN, I 1094a 6-8.

¹⁰² EN, I 1094a 9-14.

entre eles. Se o foco durante a leitura do capítulo um estiver na apresentação de um tema (o bem) e de uma abordagem (teleológica), ao invés de entender a transição de *àgathon* para *télos* como uma identificação entre os dois termos, é possível eximir Aristóteles da acusação de um relativismo dos bens¹⁰³. Feita esta observação, continuemos com a análise da argumentação de Aristóteles. A leitura do segundo capítulo da *Ética a Nicômaco* possibilita que se veja a identificação entre bens e fins, assim estabelecendo a abordagem *teleológica* do conceito de bem. Aristóteles procede da seguinte maneira:

“Se existe, pois, algum fim de nossos atos [*praktón*] que desejamos [*boulómetha*] por ele mesmo e todos os demais por ele, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (pois assim se procederia até o infinito [*apeíron*], de maneira que nosso desejo seria vazio e vão), é evidente que esse fim será o bem e o melhor [*tagathón kai to áriston*].”¹⁰⁴

A análise dessa passagem deve seguir de duas orientações, a saber, (A) o tema recebe uma segunda formulação e (B) a formulação ocorre a partir de uma visão *teleológica* do conceito de bem. Mesmo com o encadeamento dos fins efetuado por Aristóteles no fim primeiro capítulo, um problema permanece em aberto: a ordenação dos fins a partir da noção de que o melhor será aquele que represente algo mais final leva à hierarquização dos fins, mas essa hierarquização pode ser infinita, tendo sempre um fim preferível a outro e, para sanar esse problema, o autor aproxima o desejo humano aos fins. Isso porque, se os fins se

¹⁰³ Isto não significa que a acusação do relativismo não seja válida, apenas foi ressaltado que no primeiro capítulo tal acusação pode não ter fundamento, se a leitura do mesmo acompanhar o aparente tom prefacial e a necessidade do estabelecimento de um ponto de partida no campo contingente da ética. Esse relativismo estaria baseado na ideia de que não haveria um critério comum com o qual fosse possível identificar todos os bens, já que esses representariam uma multiplicidade infinita de fins. Ainda na sequência da argumentação passagens tanto a favor como contra um relativismo dos bens são possíveis de serem encontradas. O caso mais latente para a defesa de um relativismo dos bens efetuado por Aristóteles encontra-se em *EN* I 1094a 18-22, quando o autor aproxima o desejo humano aos bens. Para uma melhor apuração do problema do relativismo dos bens. Ver: BRÜLLMANN, Philipp, “A teoria do bem na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles”.

¹⁰⁴ *EN*, I 1094a 18-22. A expressão *tagathón kai to áriston* é normalmente traduzida por “o melhor dos bens”, “sumo bem” e etc. Essas formas de tradução se baseiam no uso do superlativo *áriston*, e, embora não expressem exatamente o que foi escrito pelo autor, captam sua intenção. Sendo assim, optamos por traduzir *tagathón kai to áriston* literalmente para conservar as palavras de Aristóteles, porém doravante nos referiremos a essa expressão através da expressão popularmente aceita: “o melhor dos bens”.

sobrepusessem uns aos outros infinitamente, o desejo humano seria algo vazio que nunca encontraria de fato um objetivo e, em consequência, a ação não existiria - ou se existisse não teria sentido¹⁰⁵. A aproximação entre os fins e o desejo humano leva a um deslocamento do tema, pois para dar sentido ao desejo humano Aristóteles é levado a buscar um fim último, que seja desejado por si e nunca por outro. O tema recebe uma nova formulação (sua terceira) quando o estagirita afirma que esse fim que é desejado por si será o melhor dos bens. Neste ponto a identificação entre bens e fins é declarada, o que leva a uma nova definição do tema da obra: Aristóteles não pergunta mais pelo bem, mas sim pelo melhor dos bens. Na sequência de seu texto, o autor coloca uma pergunta que serve como transição para a próxima elucidação necessária para o desenvolvimento da pesquisa. Ainda que não definido completamente o tema (o melhor dos bens) e a abordagem (*teleológica*), Aristóteles passa à pergunta: em que campo científico (*epistème*) a pesquisa acerca do melhor dos bens deve ser efetuada?

2.1.2 A ciência diretiva: *politiké*

Com o intuito de definir a que campo científico pertence a pesquisa do melhor dos bens, Aristóteles afirma que a ciência responsável pela averiguação do melhor dos bens deve ser aquela que se mostre como a mais principal e diretiva (*architektonikés*). Nota-se que a abordagem *teleológica* continua vigente, em certo sentido, nesta afirmação, pois o autor procede em relação às ciências com o mesmo ordenamento antes aplicado aos fins - o que se nota é uma hierarquização também das ciências, operada a partir da análise dos fins pretendidos por cada uma delas. Assim, a ciência responsável pelo estudo do melhor dos bens, fim último do desejar humano, será aquela acima de todas as outras ciências, aquela que não servirá de matéria para as outras, mas aquela a que todas as outras se subordinem. O melhor dos bens será o fim dessa ciência, mas que ciência é essa? Aristóteles a identificará como a política (*politiké*).

Em se tratando de uma obra ética e de um autor grego, não é difícil imaginar que o estagirita identificasse a ciência política como a responsável pelo estudo do melhor dos bens. Essa identificação já se desenhava nas primeiras linhas da *Ética a*

¹⁰⁵ WOLF, Ursula, “A *Ética a Nicômaco de Aristóteles*”, página 21.

Nicômaco, pois nelas são apresentadas algumas formas do agir humano (*techné*, *méthodos*, *práxis* e *proáíresis*). Em seguida o autor aproxima o desejo humano dos fins, de maneira que, sendo a política a ciência do agir humano, o reconhecimento da política como ciência do melhor dos bens não causa estranheza. Entretanto, Aristóteles parece sentir a necessidade de justificar sua escolha.

A política, segundo Aristóteles, é a ciência responsável por determinar quais ciências devem ser estudadas na cidade, quem deve estudá-las e até que ponto elas devem ser estudadas. Assim, a política encontra-se no alto da pirâmide das ciências, porém um cuidado deve ser tomado: Aristóteles não está construindo sua tábua das ciências ou saberes humanos, mas apenas mostrando que dentro da cidade, local próprio do agir humano, a política encontra-se no mais alto grau de importância devido à sua forma diretiva. Para confirmar a preponderância da política, o autor afirma que mesmo as faculdades (*dynámeon*) tidas em alta estima, como é o caso da estratégia, da economia e da retórica, estão subordinadas à mesma¹⁰⁶. Desta maneira, os fins de todas as faculdades ou ciências práticas servirão como matéria à política e o fim dessa compreenderá os fins de todas as demais.

Após argumentar a favor da política como ciência diretiva, Aristóteles começa a desenvolver a terceira formulação do tema da obra ao afirmar que o fim da ciência política constituirá o bem do homem, o que leva à conclusão de que o melhor dos bens é o bem propriamente humano. Na sequência do texto, o estagirita opera uma mudança de foco, passando do caráter constitutivo do desejo individual (particular) para o da cidade (universal), quando o autor afirma que o bem do indivíduo e o bem da cidade são exatamente os mesmos. Todavia, alcançar o bem da cidade seria mais belo (*kállion*) e mais divino (*theióteron*): o bem da cidade teria preponderância sobre o bem do indivíduo, pois este último é parte constitutiva do primeiro - o bem da cidade seria algo de mais final e, portanto, melhor. A intenção da mudança de foco (do particular para o universal) tem como objetivo ressaltar a importância da pesquisa acerca do bem humano, o melhor dos bens. À primeira vista, aos olhos de um leitor moderno, a intenção pode não parecer clara. Entretanto, para um homem do tempo de Aristóteles, o apontamento relativo à cidade serve de confirmação da importância do bem humano: um grego do século IV a.C. entendia o homem como agente ativo da *pólis* (cidade), onde ele encontra seu lugar próprio e sua máxima

¹⁰⁶ EN, I 1094b 2-4

expressão¹⁰⁷ e é no lugar próprio do homem, a *pólis*, que é possível alcançar o bem mais propriamente humano e esse bem será o melhor dos bens.

Ao fim do segundo capítulo da *Ética a Nicômaco* pode-se destacar dois passos: (I) definindo o melhor dos bens como o bem mais propriamente humano (o mesmo da cidade), Aristóteles produz, senão uma nova formulação do tema, ao menos um refinamento do mesmo e (II) a investigação acerca do bem humano é uma investigação que recai na égide da política. Na linha do desenvolvimento prefacial o autor parte, na sequência de seu texto, para o terceiro capítulo totalmente dedicado ao método a ser seguido na pesquisa acerca do melhor dos bens.

2.1.3 O método: rigorosidade adequada

Optou-se por uma leitura rente ao texto aristotélico em toda a seção dedicada ao prólogo por se acreditar que é de suma importância a compreensão do desdobramento da argumentação do estagirita. A argumentação permite clarear a característica prefacial dos três primeiros capítulos da *Ética a Nicômaco*, começando por uma primeira formulação do tema, ao lado da abordagem pretendida. Tendo sido efetuada uma definição satisfatória do tema, ainda que inicial, passa-se à definição do campo científico e à apresentação do método a ser utilizado na pesquisa.

É evidente a preocupação de Aristóteles relativa ao método, preocupação essa conhecida e presente em todas as suas obras. Entretanto, o método não é único, pois para o autor não é possível um método de pesquisa que abarque todos os campos científicos. Conseqüentemente, em uma pesquisa ética ou política não será diferente, sendo necessário um método específico para uma pesquisa. O caso da ética é especial, afinal a matéria de qualquer pesquisa ética é a ação humana e, diferentemente da maioria dos outros objetos científicos, é a mais variável possível.

Novamente se coloca o problema da contingência, a saber, como a ação humana encontra-se no campo da contingência, a possibilidade de uma ciência exata torna-se um desafio quase impossível. Aristóteles tem consciência desta impossibilidade e não busca na ética uma pesquisa com o grau de exatidão que, por exemplo, a matemática possa proporcionar. Em verdade, o autor busca um grau de

¹⁰⁷ LEOPOLDO E SILVA, F., "*Felicidade; dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*", página 32.

adequação entre o método e a matéria da pesquisa - o desenvolvimento desse método ocorre durante o terceiro capítulo da *Ética a Nicômaco* e recebe um pequeno complemento durante o capítulo quatro, quando o estagirita começa a identificar o melhor dos bens com a felicidade¹⁰⁸. Esse complemento encontra-se fora do prólogo, mas se mostra uma explicação importante do método ético, sem ao mesmo tempo deixar o tom prefacial contido na argumentação anterior.

Aristóteles inicia o desenvolvimento de sua metodologia ética afirmando que a discussão a ser feita na pesquisa será satisfatória se tiver um grau de clareza compatível com a matéria de que trata (a ação humana), isso porque não se deve buscar o mesmo rigor (*akribés*) em todos os raciocínios (*lógois*). É interessante notar que no início do desenvolvimento de sua metodologia o autor faz uma afirmação acerca do método em geral. Ao se engajar em uma pesquisa o homem deve sempre buscar uma adequação entre a matéria a ser pesquisada e o grau de rigor da discussão. Desta maneira, é possível notar que o ponto de partida de toda discussão é uma compreensão do nível de exatidão que a matéria permite à pesquisa. Assim, se observa que a pesquisa como um todo é determinada pela matéria da mesma, o que leva Aristóteles a seu próximo passo, quando mostrará rapidamente a multiplicidade variável presente na matéria da pesquisa ética:

“a nobreza [*kalá*] e a justiça que a política investiga [*skopeíta*] apresentam tantas diferenças e desvios, que parecem ser somente por convenção e não por natureza [*phýsei*]. Os bens parecem igualmente vagos, pois para muitas pessoas eles podem ser até prejudiciais; pois alguns hão perecido por causa de sua riqueza e outros por sua coragem.”¹⁰⁹

Nessa passagem o autor apresenta ao leitor a maleabilidade da matéria da pesquisa ética e, ao dividir a passagem em duas partes, a variedade do objeto ético fica ainda mais óbvia. Primeiramente, o autor coloca dois conceitos largamente

¹⁰⁸ Existem diversas passagens referentes ao método em toda a *Ética a Nicômaco*, mas muitas delas escapam do intuito prefacial das primeiras linhas da obra. Por isso, elas serão deixadas de lado ao longo desta apresentação acerca do método. Aqui, o que nos interessa é entender todo o prólogo como uma preparação necessária até que se apresente a felicidade como tema principal da obra. Boas leituras acerca do método aristotélico empregado na ética são encontradas no livro de Enrico Berti “*As razões de Aristóteles*” e no artigo de Arianna Fermani “*Aristóteles e a felicidade. Flexibilidade metodológica e versatilidade existencial*”.

¹⁰⁹ EN, I 1094b 14-19.

conhecidos da política de sua época, a justiça e a nobreza e afirma que mesmo esses conceitos tão conhecidos apresentam diversas diferenças. Tomemos a tragédia *Antígona*, de Sófocles, em que é possível observar dois personagens e duas leis em confronto: Polinice (Argos) e Etéocles (Tebas), irmãos de Antígona, morrem ao disputar o trono tebano; Creonte, tio dos combatentes, que assumiria o trono, enterra Etéocles com todas as honras e deixa Polinice exatamente onde morreu, sem direito a nenhum ritual fúnebre, condenando à morte qualquer um que lhe tentasse prover um enterro digno; Antígona, em um ato de desespero, rouba o corpo de Polinice e tenta enterrá-lo, sendo encontrada pelos guardas de Creonte e condenada. Ao tentar analisar a obra de Sófocles, a partir dos conceitos de nobreza e justiça, encontramos uma série de problemas e possibilidades de julgamentos dos observadores: tanto é possível afirmar que Creonte foi injusto, pois não permitiu que sua sobrinha enterrasse um familiar, como também que ele foi justo, uma vez que Polinice atacou a cidade. O mesmo acontece com Antígona, pois foi nobre da parte da personagem querer enterrar seu irmão, porém, ao mesmo tempo, suas ações são contrárias a uma lei estabelecida em sua cidade. Com este exemplo, nota-se que a afirmação de Aristóteles tem procedência, pois afinal a avaliação de um ato justo ou nobre não se dará sempre da mesma forma - novamente vemos o papel fundamental da contingência na pesquisa ética, responsável pela extrema maleabilidade do objeto ético.

A segunda parte da passagem opera como uma constatação extremada da variabilidade da matéria ética, pois o autor coloca o bem, que antes definiu como finalidade de toda a ação humana, como algo sujeito à variabilidade, podendo representar infortúnio para alguns. Após a apresentação do objeto da pesquisa ética, Aristóteles conclui que, devido ao ponto de partida proporcionado por esses objetos, deve-se contentar em mostrar a verdade de forma rudimentar e sumária. Partindo de tais dados somente será possível falar do que ocorre em geral, adequando a conclusão à premissa¹¹⁰. Em suma, o método ético até aqui apresentado consiste em uma análise dos objetos e respostas adequadas ao grau de exatidão permitido por esses objetos. A exatidão permitida à ética será composta apenas de verdades e conclusões gerais, o que justificaria as primeiras linhas da

¹¹⁰ *EN*, I 1094b 19-23.

Ética a Nicômaco quando o bem é apresentado como objetivo de todo o agir humano.

A apresentação das *endoxas* (opiniões vigentes, populares) compreende um método presente em praticamente todas as obras de Aristóteles, porém na ética esse método tem uma relevância ainda maior. Na *Metafísica*, por exemplo, ao apresentar as opiniões dos filósofos precedentes, o autor tem em vista um ponto de partida para a sua discussão, porém sua pesquisa envolverá muitas outras coisas, como observação, demonstração e etc. Entretanto, no caso da ética, a função das *endoxas* é mais do que um simples ponto de partida, pois se baseia nelas e delas tira suas conclusões (como no exemplo da tragédia de Sófocles apresentada anteriormente) e é a análise das opiniões que permite chegar a uma verdade esquemática e rudimentar¹¹¹. Como bem apontou Berti, deve-se sempre lembrar que diferentemente da física e da metafísica, a verdade encontrada na ética serve apenas como meio e jamais como finalidade. A finalidade da ética é a própria ação, uma vez que ela se encontra no tempo presente, buscando o porquê das coisas apenas para poder transformá-las¹¹². Durante a apresentação das primeiras *endoxas*, Aristóteles é levado a afirmar que a ética, ao contrário da metafísica, não parte dos primeiros princípios, mas sim se dirige a eles. Em suma, a ética busca primeiramente o “que” do agir humano (ação, *endoxas* e etc.) e não o “porquê” do agir humano.

Com o fim da apresentação acerca do método, marca-se o encerramento do Prólogo, o que se confirma a partir de dois pontos: (I) ao fim do terceiro capítulo (1095a 13, fim do Prólogo) Aristóteles afirma que o que foi dito nos primeiros capítulos basta como introdução - o que fica ainda mais óbvio com o início do capítulo seguinte, no qual o autor começa com a expressão “Retomando nossa investigação” (*légomen dé analabóntes*)¹¹³ e segue com uma retomada das primeiras linhas da *Ética a Nicômaco*. O outro ponto (II) que explicita o tom prefacial dos três primeiros capítulos é o fato de que Aristóteles, após sua apresentação sobre o método, passa a aplicá-lo, analisando uma série de *endoxas* a fim de colocar a felicidade como o melhor dos bens.

¹¹¹ NUSSBAUM, Martha, “*A fragilidade da bondade*”, capítulo 8.

¹¹² BERTI, Enrico, “*As razões de Aristóteles*”, página 116.

¹¹³ *EN*, I 1095a 14.

A seguir passa-se a um rápido percurso de apresentação das *endoxas* analisadas por Aristóteles, com o intuito de compreender como o autor chega à identificação da *eudaímonia* com o melhor dos bens.

2.2 A apresentação das *endoxas*

Ao tratar das *endoxas* vê-se o início da pesquisa de Aristóteles, pois após as elucidações passa à análise do que já foi dito sobre o tema. O tema é o melhor dos bens, porém se deve lembrar que até o presente momento do texto aristotélico não houve nenhuma menção do que seria esse bem, apenas foram apresentadas ao leitor algumas características do mesmo, como o fato de ser o mais final, o melhor dentre os bens e etc. Finalmente, Aristóteles identifica o melhor dos bens como sendo a felicidade e essa identificação é feita a partir de uma menção às *endoxas*.

Entretanto, as *endoxas* usadas pelo estagirita para aproximar o melhor dos bens à felicidade são de extrema generalidade: o autor afirma que tanto os homens escolados como a multidão (*hói pollói*) estão de acordo em nomear a felicidade como o melhor dos bens e, ao definir no que consiste a *eudaimonía*, há uma variedade de *endoxas*, tornando-a assim de difícil definição. As *endoxas* acerca do conteúdo da felicidade são tão variáveis que um mesmo homem pode dar definições diferentes dependendo de seu estado¹¹⁴ - por exemplo, se o homem encontra-se em uma má situação financeira, ele identifica a felicidade como a riqueza; se doente, com a saúde e assim por diante. A variedade das opiniões obriga Aristóteles a resumi-las, a criar o que se pode chamar de “incógnitas” e a partir delas buscar a definição da felicidade.

As incógnitas dentro da multiplicidade de *endoxas* relativas à felicidade são apresentadas no quinto capítulo do primeiro livro, no qual Aristóteles enumera três formas diferentes do viver (*bíos*) - neste ponto Aristóteles parece querer demonstrar que nas três formas de vida observa-se um ordenamento de todas as *endoxas* acerca da felicidade. Entender as formas de vida apresentadas daquela maneira se confirma conforme o autor as introduz - a multidão considera a vida baseada no prazer a verdadeira felicidade, enquanto os homens refinados e atuantes (*karíentes*

¹¹⁴ EN, I 1095a 20-30. Esta passagem da *Ética a Nicômaco* é normalmente usada como base para os que acusam Aristóteles de um relativismo acerca dos bens. Ver: BRÜLLMANN, Philipp, “A teoria do bem na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles”.

kaí praktikói) identificam a felicidade com a vida política. A terceira vida seria a dedicada à teoria (*theoretikós bíos*), porém o autor a anuncia e avisa que tratará da mesma em outro momento¹¹⁵. Entretanto, não é difícil imaginar que é a figura do sábio que professa a excelência da vida da teoria, pois durante a introdução no texto das outras duas vidas, a imagem do sábio, extremamente popular na obra aristotélica, foi deixada de lado¹¹⁶. Durante o desenvolvimento da apresentação das três formas de vida, nota-se que Aristóteles aproximará a felicidade da vida política, já que essa é a que tem como horizonte a virtude. Essa pista é dada pelo autor logo que este deixa a discussão acerca da vida dedicada à teoria para outro momento e classifica a vida dedicada ao prazer como bestial. A análise feita pelo autor até este ponto segue seu método à risca, começando por uma coleta das *endoxas*, (após o recolhimento o estagirita se vê a frente de uma enorme multiplicidade) e pela criação das incógnitas, assim ordenando tal multiplicidade. Entretanto, a análise das *endoxas* continua, passando ao exame das formulações de maior qualidade acerca do tema, quando o foco se transfere para a possibilidade do bem universal como candidato à felicidade, o que levará Aristóteles à análise e crítica da teoria das formas de Platão.

Todo o capítulo seis do Livro I da *Ética a Nicômaco* é dedicado à crítica da teoria das formas de Platão, indo muito além do desenvolvimento necessário à sua argumentação e, por isso, diversos problemas são encontrados e geram muitas discussões entre os comentadores. Assim, nos dedicaremos a uma exposição rápida e sistemática da crítica a Platão, nos atendo aos pontos referentes ao desenvolvimento da argumentação aristotélica.

Ao recorrer ao “bem em si” nesse momento do texto, Aristóteles demonstra que segue uma linha de argumentação concreta. Uma vez que em *EN* I 4 coloca a felicidade como o melhor dos bens, mas sem identificar o que esta seria, a pesquisa passa a analisar uma opção muito bem formulada, o bem em si de Platão. Em sua interpretação da teoria das ideias, Aristóteles apresenta sete argumentos contra a noção de um bem em si: (I) o da sequência, (II) o das categorias, (III) o da ciência, (IV) o da *hipostasiação*, (V) o da eternidade, (VI) o fato de que a ideia de bem não pode ser objeto da ação e (VII) a constatação de que o conhecimento da ideia de

¹¹⁵ *EN*, X 1177a 12 – 1179a 32.

¹¹⁶ A figura do sábio aparece de maneira proeminente durante alguns capítulos do livro A da *Metafísica*, sendo o estudo da ciência primeira (primado teórico) responsabilidade e interesse do homem dito sábio.

bem não é útil para as ciências individuais. Desses argumentos derivam duas grandes críticas, a saber, (i) não há uma ideia do bem e (ii) se houvesse ela não poderia ser o fim da ação humana. Os cinco primeiros argumentos operam a favor da primeira crítica, enquanto os dois últimos oferecem munição para a segunda - como o primeiro grupo de argumentos compreende uma crítica relativamente fora do percurso de desenvolvimento da *Ética a Nicômaco* não receberá maiores atenções de nossa parte¹¹⁷. Ainda se nota, no caso desse primeiro grupo argumentativo, que Aristóteles afirma em um momento que se devem deixar os argumentos para outra discussão e em outro diz que as questões ali levantadas são mais próprias de outra disciplina filosófica¹¹⁸, o que demonstra o caráter digressivo desse primeiro grupo de argumentos. O segundo grupo argumentativo desenvolve-se diretamente na linguagem da ação, relacionando a noção de um bem em si ao fim de uma ação.

O argumento principal da segunda crítica de Aristóteles à teoria das ideias pauta-se na noção de que o bem em si não poderia servir como finalidade da ação humana. Para o autor, a pesquisa efetuada na *Ética a Nicômaco* versa sobre um bem (o melhor dos bens) que pode ser atingido pela ação humana e no momento que se concebe uma ideia de bem separada da matéria da realidade, como existente por si, ao mesmo tempo gera-se uma impossibilidade de atingir tal ideia através da ação. Em consequência, se esse bem em si não pode ser alcançado pela ação humana, ele não se mostrará como um candidato viável à felicidade. Para finalizar sua crítica, Aristóteles afirma através de exemplos práticos que o conhecimento de uma ideia de bem não é útil em absoluto para as ciências individuais (medicina, estratégia, carpintaria e etc.), uma vez que essas tratam dos particulares¹¹⁹.

Com o fim da crítica à formulação de um bem universal, Aristóteles acredita ter realizado a coleta e a análise das principais *endoxas*, com o que ele pode passar finalmente à sua definição do conceito de felicidade. Claramente, ao longo de sua análise das *endoxas*, o autor descartou duas possibilidades: a felicidade não pode

¹¹⁷ O argumento mais forte em favor da crítica à teoria da ideia como um todo se encontra no argumento das categorias: segundo Aristóteles, Platão negligencia a contingência sob a qual o conceito de bem se enquadra. Assim, como o ser, o bem se diz de vários modos e por isso não é possível uma unificação do conceito. Uma vez que o bem pode ser dito na categoria de substância (Deus), qualidade (virtudes), relação (útil) e etc. Para uma leitura cuidadosa do argumento das categorias: BRÜLLMANN, Philipp, "A teoria do bem na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles", páginas 93-99.

¹¹⁸ *EN*, I 1096b 7-8 e 1096b 29-31.

¹¹⁹ *EN*, I 1097a 4-13.

residir em uma vida dedicada ao prazer, tanto quanto não se encontra em um bem em si, já que este não pode ser atingido através da ação humana. Note-se que o autor não ofereceu argumentos a favor do descarte da vida dedicada ao prazer, porém, durante o desenvolvimento de sua definição da felicidade, a crítica a uma vida prazerosa será efetuada, de maneira que essa não poderá ser alçada ao status de uma vida feliz. Portanto, Aristóteles tem à frente, no sétimo capítulo do Livro I, duas possibilidades em aberto: a felicidade pode repousar em uma vida política ou em uma vida dedicada à teoria¹²⁰.

2.3 Autarkéia: propriedade primária da felicidade

No início do sétimo capítulo do Livro I, Aristóteles retoma todo o procedimento de hierarquização de fins para mostrar que a partir dessa relação o bem desejável pelo querer humano será aquele que representa algo mais final. A partir dessa retomada, o autor afirma que nem todos os fins/bens são perfeitos, mas aquele que for o melhor será sim perfeito (*áriston téleion ti phaínetai*). O que será buscado através da obra será um bem perfeito ou o mais perfeito dentre os bens¹²¹. A noção de perfeição apresentada aqui, não deve ser entendida como as apresentadas e definidas em outras obras aristotélicas (caso do movimento circular dos motores), pois, na verdade, o autor faz questão de definir a que se refere ao falar de perfeição.

A definição da noção de perfeito utilizada acontece através de uma comparação: perfeito é o bem/fim que é buscado por si mesmo e nunca com vistas a outro. Assim, nota-se que a noção de perfeito é utilizada e definida a partir da *teleologia* de Aristóteles. Após apresentar mais uma característica inerente ao bem buscado, o autor finalmente apresenta concretamente a felicidade como a noção capaz de preencher essa exigência de perfeição. O estagirita procede da seguinte maneira:

¹²⁰ Na realidade ao longo da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, chega a identificar a felicidade tanto com a vida política (Livro I), como, também, com a vida dedicada à teoria (livro II). A vida política seria aquela dedicada a ações virtuosas, tendo em vista, em última instância o bem comum da *polis*. A vida contemplativa seria aquela dedicada ao estudo das melhores coisas, superiores ao mundo contingente da ética, em suma, a vida dedicada à teoria, seria a vida dedicada ao estudo metafísico. O fato de Aristóteles identificar a felicidade tanto como vida contemplativa, como vida política gera até hoje diversas discussões entre os interpretes sendo a mais forte dentre elas a questão compreensivismo x dominância. Para uma rápida introdução sobre o problema ver a nota 105 do presente trabalho.

¹²¹ *EN*, I 197a 28-30.

“Tal [fim perfeito] parece ser eminentemente a felicidade, pois a escolhemos sempre por si mesma e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, o entendimento [*noun*] e todas as virtudes [*aretén*], embora as escolhamos por si mesmas (pois mesmo que nada resultasse dela, desejaríamos todas estas coisas), porém também as desejamos por causa da felicidade, pois acreditamos que seremos felizes por meio delas.”¹²²

Nesta passagem nota-se o cuidado de Aristóteles ao introduzir o tema, pois o autor coloca a felicidade apenas como candidata, porque a felicidade consegue atender à exigência da perfeição, uma vez que é escolhida por si mesma. O autor apresenta alguns outros possíveis candidatos, como o prazer, as virtudes e etc., porém, por mais que eles possam ser escolhidos por si mesmos, contemplando o requisito da perfeição, não o são em maior grau, pois o homem que busca a virtude ou o prazer, em última instância, almeja uma vida feliz - esses outros candidatos acabam servindo como meio para que o homem possa alcançar a felicidade. A *eudaimonía* encontra-se no grau mais absoluto de perfeição, devido ao fato de ser sempre escolhida por si mesma e nunca com vistas a algo mais.

Em seguida, Aristóteles afirma que a felicidade parece ser também algo autossuficiente. O autor entende a *autarkéia* como “aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma.”¹²³. A autossuficiência é então definida com referência à vida do homem e colocada ao lado da perfeição como característica primária da felicidade. O fato de o autor definir a autossuficiência a partir da vida humana significa que o homem, uma vez tendo se tornado feliz, não carece de mais nada que seja externo a ele mesmo. A autossuficiência opera aqui não só como propriedade primária da felicidade, como também sustentáculo da propriedade da perfeição - se a felicidade não tivesse consigo a propriedade de ser autossuficiente, a cada adição de algum bem a vida se tornaria mais feliz, com o que a felicidade aceitaria uma gradação, assim não sendo um fim último. Entretanto, com a introdução da *autarkéia* como propriedade primária da vida feliz, Aristóteles

¹²² EN, I 1097a 34 – 1097b 5.

¹²³ EN, I 1097b 15-16.

consegue sustentar a felicidade como o fim perfeito. Nota-se, então, que uma vez que a vida do homem atinja o status de uma vida feliz, ela para de carecer de algo externo a ela mesma, assim de fato tornando a felicidade o fim último da ação humana e, por consequência, o melhor dos bens.

É através da introdução da autossuficiência que a *eudaimonía* ganha status de ordenadora dos outros bens particulares. Isso acontece pelo fato da felicidade ser o maior dos bens e por isso não representar um bem dentre outros, mas sim o melhor bem, sendo que ela não pode ser enumerada em um conjunto de outros bens. O que se deve esclarecer a partir deste ponto é que a introdução do conceito de *autarkéia* não representa necessariamente, como querem os inclusivistas (Ackrill e Keyte), uma inclusão de todos os bens imagináveis, mas sim aquilo que completa a aspiração humana. A *autarkéia* é o que dá à felicidade seu formato mais final, exatamente por não precisar de nada mais fora de si mesma. O que também não significa que aqui estamos dando munição aos defensores da tese dominante: na realidade, defendemos, assim como Wolf¹²⁴, que é possível ler as passagens acerca da autossuficiência apenas como o fim necessário para a identificação da felicidade como o melhor dos bens, já que é o conceito de *autarkéia* aquele que dá à *eudaimonía* sua forma final, sendo assim o fim último do desejo humano.

As discussões acerca da felicidade e da autossuficiência presente na mesma vêm sendo desenvolvidas no decorrer de muitos anos focadas principalmente nas diferentes formulações do conceito de felicidade feitas por Aristóteles. A passagem acerca da *autarkéia* é muitas vezes usada em favor da discussão acerca da felicidade. Muitos comentadores, dentre eles Hardie e Kenny, engajam-se há anos em discussões do conceito de felicidade apresentado na *Ética a Nicômaco*, buscando saber se a *eudaimonía* representa um conceito compreensivista (Livro I) ou dominante (Livro X). A título de introdução podemos dizer que a tese compreensivista (dois de seus principais defensores são Ackrill e Keyte) entende a felicidade como o acúmulo de todos os bens; dentro dessa tese existe uma versão mais moderada, chamada de *inclusivista* que afirma que a *eudaimonía* não representa a posse de todos os bens, mas sim de algumas classes de bens. A outra linha interpretativa do conceito de felicidade vê na *eudaimonía* um conceito dominante que tem seu desenvolvimento iniciado no Livro I e encontra sua

¹²⁴ WOLF, Ursula, “A *Ética a Nicômaco de Aristóteles*”, páginas 32-34.

formulação mais concreta no Livro X, durante os capítulos 6-7, quando o estagirita fala da vida dedicada à teoria. Esse conceito dominante não nasceria da posse de todos ou mesmo de algumas classes de bens, mas sim residiria na função (*ergon*) própria do homem - a função do homem é definida em *EN* I 1097b 23 – 1098a 18, quando o autor a identifica como uma atividade do elemento racional da alma.

Assim, os defensores da tese dominante veem a vida dedicada à teoria, apresentada no décimo livro da obra, como a atividade mais elevada da parte racional do homem - desta maneira, a vida dedicada à teoria não pressuporia nenhum bem ou classe de bens além da própria atividade racional. Os principais defensores da tese dominante são Hardie, Cooper e Kenny: Hardie foi o responsável pela introdução da nomenclatura geralmente usada em tal discussão e seu artigo “*The Final Good in Aristotle’s Ethics*”, que se mostra uma leitura indispensável àqueles que querem se dedicar ao estudo desse debate¹²⁵.

A autossuficiência existente em uma vida dedicada à teoria encontra-se na atividade contínua e absoluta do elemento racional da alma, atividade essa que não necessitaria de nada externo a ela, uma vez que o homem dedicado a uma vida contemplativa encontraria sua felicidade no estudo contínuo das melhores coisas. Em suma, o homem que chegasse à felicidade contida na vida dedicada à teoria seria autossuficiente por não precisar de nada mais do que a própria filosofia.

Portanto, na formulação do conceito de felicidade e suas características, presente no Livro I e também na formulação feita no Livro X, a felicidade tem como característica primária a autossuficiência e a perfeição ou completude. Portanto, uma vez que a felicidade seja alcançada tudo o que se encontra fora do caráter do homem feliz é excluído e deixado à margem do mesmo.

Após a análise de toda a passagem A podemos dizer que o conceito de *autarkéia* é o que possibilita a felicidade como tema da *Ética a Nicômaco*. Ao se constatar que a pesquisa ética acontece em um âmbito dominado pelo acaso (contingência), Aristóteles estabelece, a partir de uma noção geral, que o desejo humano busca sempre algum bem e esse bem é identificado com a noção de finalidade. Porém, ao constatar a existência de muitas finalidades, o estagirita vai buscar um ordenamento entre os fins, uma vez que é possível notar que os bens/fins

¹²⁵ O livro de João Hobuss “*Eudaimonia e Autossuficiência em Aristóteles*” apresenta uma leitura de toda a discussão efetuada acerca do tema da felicidade, além é claro da apresentação cuidadosa de cada uma das teses envolvidas no debate.

se subordinam uns aos outros, com o que esse movimento de ordenação se torna possível. Não obstante, esse ordenamento pode levar a uma cadeia infinita, já que todo o fim poderia servir como matéria para outra atividade e desta maneira o desejo humano seria vão, passando de uma finalidade a outra sem nunca encontrar descanso. Frente a esse problema, Aristóteles necessita estabelecer um fim ao qual todos os outros se subordinem e esse fim é identificado como a felicidade, pois essa parece ser buscada sempre por si mesma e nunca com vistas a outra coisa (exigência da perfeição). Mesmo assim, o homem que alcançasse a felicidade passaria a buscar a realização de outras ações, pois a aspiração humana não haveria de se interromper - a aspiração humana somente passaria a perseguir bens de menor grau do que a felicidade, deixando a *eudaimonía* entregue à contingência, sendo apenas mais um dentre os bens apesar de mais desejável. Com a introdução da exigência da autossuficiência o autor coloca um fim à aspiração humana, salvando-a de uma carência de significação, uma vez que a felicidade tornaria a vida desejável por si mesma, sem a necessidade de nada externo a ela mesma. A partir disso, é possível notar que o problema entre *philia* e *autarkéia* emerge.

2.4 O problema e suas possíveis objeções

No primeiro capítulo da presente empreitada o objetivo era apresentar o que Aristóteles entendia pela amizade, enquanto o segundo capítulo foi dedicado a uma das características primárias da felicidade, a autossuficiência. O homem feliz torna-se um homem autossuficiente, encerra-se em si mesmo e não tem necessidade de algo externo a ele. Entretanto, o homem, por ser um animal social, sente a necessidade de amigos, que são algo externo a ele. Isso gera um problema, pois *autarkéia* e *philia* criam uma inconsistência: pelo fato da *autarkéia* ser uma propriedade primária da *eudaimonía*, o conceito de *philia* passa também a se contradizer com o conceito de felicidade. A inconsistência entre esses dois conceitos recebe um peso ainda maior já que é estranho que o conceito de *philia*, que ocupa boa parte da *Ética a Nicômaco* (Livros VIII e IV), entre em choque com o tema da mesma (a felicidade).

Antes de dar prosseguimento à resolução dessa inconsistência, devemos ter certeza que aqui não trabalhamos com um falso problema: poderia se objetar que o

agir, dentro da *polis*, é sempre agir com o outro e por isso o problema já estaria contornado simplesmente por se tratar de uma pesquisa acerca da ação. Essa objeção pode ser feita a partir da seguinte afirmação de Aristóteles:

“Mas por autossuficiente não entendemos o fato de um indivíduo viver uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral para seus amigos [*philóis*] e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social [*politikón ho ánthropos*].”¹²⁶

De fato, podemos observar que Aristóteles, após caracterizar a felicidade como algo autossuficiente, toma cuidado para que não se conclua que o homem feliz não precise de absolutamente mais nada externo a ele. O que Aristóteles quer afirmar com a introdução do conceito de *autarkéia* é que o homem feliz não deseja mais nada além da felicidade, pois essa tornou sua vida desejável por si mesma. O que fica claro é que a autossuficiência apresentada pelo estagirita relaciona a felicidade ao desejar humano. Ainda, se levarmos em conta o fato de o homem ser um animal social, é óbvio que não é possível excluir da vida de um homem feliz a necessidade do outro, uma vez que a ação sempre acontece em relação ao outro.

Aristóteles define três tipos de amizade: a prazerosa, a útil e a do caráter e, além do mais, identifica uma relação de companheirismo dentro da *polis* (representando certo grau de amizade), que chamou de amizade política. A amizade útil e a amizade política são aquelas necessárias ao agir humano dentro da comunidade política; é através dessas relações que o homem encontra seu terreno de ação, possibilitando-o a alcançar a felicidade - se pensarmos nessas amizades, de fato não há inconsistência entre a *philia* e os conceitos de *autarkéia* e *eudaimonía*. Não obstante, deve-se lembrar de que há somente uma forma verdadeira de amizade, aquela que acontece entre dois homens bons. Assim, a inconsistência entre *philia* e *autarkéia* permanece, pois afinal o homem bom é aquele que já alcançou a felicidade, portanto um homem autossuficiente – então, o que explicaria a necessidade da amizade com outro homem bom? Portanto, é necessária uma reformulação da inconsistência entre *philia* e *autarkéia*, pois o conceito de autossuficiência não se contradiz com todas as formas de amizade, mas

¹²⁶ EN, I 1097b 8-11.

sim apenas com a única que pode receber o status de amizade verdadeira. Em suma, buscamos resolver a inconsistência entre a *autarkéia*, presente na felicidade, e a amizade do caráter, aquela que somente é possível entre dois homens bons.

Outras objeções ainda poderiam ser feitas, como, por exemplo, se a amizade representa uma virtude, logo ela estaria inclusa na felicidade. Como foi argumentado na última seção do primeiro capítulo, a *philia* representa sim uma virtude, virtude essa que não se encontra entre dois extremos e por isso a *philia* não pode ser entendida como uma virtude ética, mas sim uma virtude *dianoética*. Todavia, essa objeção está pautada em uma discussão que está longe de representar um ponto pacífico nas interpretações acerca da ética aristotélica: essa objeção depende de uma interpretação inclusivista da felicidade, além, é claro, da discussão que busca entender se a *philia* é ou não uma virtude. A resolução que buscamos na aparente contradição entre amizade e autossuficiência deixa de lado essa objeção exatamente por não haver uma conclusão mesmo que primária dessas discussões.

Se a felicidade for entendida como dominante, a resolução da inconsistência fará seu papel, se como inclusiva (tomando a amizade como uma virtude) nossa análise poderá ser entendida enquanto uma demonstração de coerência entre os dois conceitos supracitados. Com isso em mente, passemos, agora, à resolução da aparente contradição entre *autarkéia* e a amizade perfeita (*teléia philia*).

Capítulo 3 - Outro eu: uma leitura inclusiva entre *philia* e *autarkéia*.

Nos dois primeiros capítulos foi possível notar uma clara inconsistência entre os conceitos de *philia*, *autarkéia* e *eudaimonia*, inconsistência essa aparentemente absurda, uma vez que se encontra presente na relação entre o tema da obra (*eudaimonia*), sua característica primária (*autarkéia*) e um dos conceitos que ocupa boa parte da obra (*philia*), preenchendo dois dos dez livros que compõem a *Ética a Nicômaco*. Essa instabilidade entre esses conceitos é muitas vezes utilizada como argumento a favor da tese de que os livros dedicados à amizade teriam sido incluídos no corpo do texto da *Ética a Nicômaco*, não fazendo parte, portanto, do escopo original da obra.

Como foi visto no capítulo anterior, o conceito de *autarkéia* não entra em conflito com a amizade como um todo, mas somente com a amizade perfeita, pois para se tornar bom, o homem precisa agir e toda ação é sempre uma relação com o outro. A ação garante a consistência entre a amizade e a autossuficiência, porém não completamente, pois, afinal, a amizade perfeita é a amizade entre dois homens bons, que por terem alcançado a bondade são autossuficientes e, portanto, não têm necessidade de nada exterior a eles mesmos. Sendo assim, a inconsistência não se encontra entre a *philia* e a *autarkéia*, mas sim entre a autossuficiência e a amizade perfeita.

A amizade perfeita, por representar a única forma de amizade verdadeira, transforma a inconsistência com o conceito de *autarkéia* abismal e parece assim confirmar o problema editorial descrito acima. Porém, ao analisar a *Ética a Eudemo*, nota-se que há um Livro inteiro dedicado ao conceito de *philia* em uma obra cujo tema é também a *eudaimonia*. Então, se em uma obra anterior, Aristóteles coloca os dois conceitos em conversação, a possibilidade de uma leitura inclusiva entre eles também pode se verificar na *Ética a Nicômaco*. Em *EE VII 1245a–1245b*, Aristóteles introduz a noção de *allos autos* - a tradução literal deste termo “outro mesmo” não representa corretamente a intenção de Aristóteles e por isso é comumente traduzida por “outro eu”.

Em *EN IX 1066a 27-32* o estagirita também apresenta a noção de *allos autos*, e, tendo isso em mente, acreditamos que é a noção de outro eu que pode operar uma leitura inclusiva entre o conceito de *autarkéia* e a amizade perfeita. Não é nossa

intenção afirmar ou concluir que a noção de outro eu decida o problema editorial, pois mesmo que seja possível uma leitura inclusiva entre autossuficiência e amizade perfeita, muitos outros problemas relativos à forma da escrita e à autorreferência, encontrados nos Livros VIII e IX dedicados a amizade na *Ética a Nicômaco*, ainda permanecem. O que se quer com a análise da noção de *allos autos* é resolver a inconsistência entre *philia* e *autarkéia*, o que não garantirá uma coerência editorial da obra, mas mostrará a consistência do projeto ético de Aristóteles, em sua filosofia das coisas humanas.

3.1 A relação do homem consigo mesmo: uma leitura preliminar

Para entender corretamente a dimensão da noção de outro eu, deve-se ter claro que para Aristóteles a noção do amigo como outro eu (*allos autos*) deriva da relação que o homem bom tem consigo mesmo - a noção de *allos autos* foi introduzida por Aristóteles em suas duas éticas (*Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*) e também foi usada na *Magna Moralia*, de autenticidade duvidosa. Compreender a noção de *allos autos* é um trabalho exaustivo, afinal, o próprio termo parece, a princípio, de difícil compreensão e aceitação. Assim, é preciso começar a pesquisa acerca da noção de *allos autos* através da *Ética a Eudemo*, obra que primeiramente apresentou o termo¹²⁷.

Na *Ética a Eudemo* de Aristóteles, a discussão acerca da amizade ocupa todo o Livro VII, demonstrando novamente a importância que o estagirita dava ao conceito de *philia*, uma vez que essa discussão ocupa boa parte da obra, preenchendo um dos oito livros que a compõem. É em meio aos argumentos acerca

¹²⁷ Não é intenção do presente trabalho discutir qual das duas éticas aristotélicas teria sido redigida primeiro, discussão essa que há tempos vem ocorrendo nos círculos aristotélicos. Apesar de cientes do problema, não o trataremos, apenas compartilhamos a posição mais comumente aceita de que a *Ética a Nicômaco* representa o trabalho mais maduro de Aristóteles em sua pesquisa ética e, portanto, seu trabalho mais refinado. Quanto à *Magna Moralia*, ainda não aceita por todos como uma obra original de Aristóteles, é deixada de lado nesta discussão. Entretanto, a controversa obra parece ser de fato de uma datação posterior à *Ética a Nicômaco* e, por conseguinte, poderia representar o trabalho mais maduro de Aristóteles. Porém, tal obra apresenta uma convergência entre as duas éticas anteriores, sem a introdução de novos argumentos ou mesmo de conceitos relevantes - isto não significa que a *Magna Moralia* deva ser abandonada por aqueles dedicados ao estudo da ética aristotélica, pois a obra apresenta um texto muitas vezes mais sistemático do que as outras. Mesmo que a *Magna Moralia* não seja da autoria de Aristóteles, ou que ainda persistam dúvidas acerca de sua originalidade, deve-se reconhecer que, se a obra não foi escrita por Aristóteles, seu autor foi alguém que tinha pleno domínio e conhecimento do trabalho ético do estagirita.

da percepção humana que Aristóteles introduz pela primeira vez a noção de *allos autos* ao dizer:

“O amigo quer ser, como diz o provérbio “outro Herácles”, outro eu [*allos autos*]. Mas está separado e é difícil chegar a ser um. O amigo é por natureza o mais parecido com o amigo, um é semelhante [ao amigo] no corpo, outro na alma, um em uma parte destas [corpo e alma] e outro em outra. Mas, no entanto, o amigo é um ser separado [*diairétos*].”¹²⁸

A passagem claramente intrincada do texto de Aristóteles possibilita duas observações preliminares, a saber, (I) o estagirita tem em mãos um provérbio, com o que se conclui que a noção não se mostra estranha para um ateniense de sua época, e, (II) Aristóteles parece ter consciência da estranheza da noção de outro eu. Obviamente, as duas observações entram em contradição, o que conduz à pergunta: o que Aristóteles tinha em mente ao redigir a presente passagem? A resposta necessita de uma minuciosa análise dessa passagem¹²⁹, que deve se iniciar pelo provérbio selecionado pelo autor.

É sabido que Aristóteles utiliza ditados e poetas do passado, como Hesíodo e Homero, para ilustrar o senso comum ou mesmo a tradição à qual se vinculam seus argumentos. Entretanto, o provérbio escolhido pelo estagirita nessa passagem não se encontra em sua formulação original, tendo sido modificado pelo autor para atender às necessidades de sua argumentação. Stern-Gillet, ao se debruçar sobre a presente passagem, constatou, acompanhando Rackham, que o provérbio original não se empregava a discussões acerca da amizade: a formulação original representava algo como “forte como Herácles”¹³⁰. A alteração feita por Aristóteles segue o mesmo processo, a saber: se alguém pode ser forte como Herácles, da mesma maneira o amigo pode ser tão eu mesmo quanto eu. Assim, a primeira observação não mais contradiz a segunda, uma vez que o provérbio, da forma como é apresentado por Aristóteles, não faz parte do senso comum ou da tradição grega

¹²⁸ *EE*, VII 1245a 29-34.

¹²⁹ Deve-se notar que a presente passagem é de difícil tradução, devido aos múltiplos sentidos presentes na mesma. Exatamente por isso, optou-se por uma tradução que reforce o máximo possível dos sentidos presentes na passagem.

¹³⁰ Para maior compreensão da discussão acerca do provérbio utilizado por Aristóteles a tradução de Rackham da *Ética a Eudemo* e o livro de Stern-Gillet, “*Aristotle’s Philosophy of Friendship*” (páginas 11-13) são de grande utilidade.

de sua época – em verdade a presente passagem do texto aristotélico incitava estranheza no leitor de sua época. Tendo esclarecido o provérbio, fica evidente que o autor tinha consciência da possibilidade de estranheza que sua afirmação poderia causar, o que leva também a entender o seu uso. Aristóteles pretende, ao utilizar a reformulação de um provérbio popular, amenizar a estranheza de sua afirmação. Ademais, o estagirita parece ter plena consciência do paradoxo de sua afirmação, uma vez que, por um lado, as palavras *éteros* e *allos* são utilizadas e, por outro, também a palavra *diaíretos* (separado), ou seja, se o amigo é outro eu, ele também é separado do meu próprio eu.

Quando introduz a noção de outro eu na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não parece notar o paradoxo antes tão evidente na *Ética a Eudemo*. Uma prova disso é o fato de o estagirita não se servir de nenhum provérbio, ou seja, não sentir a necessidade de explicitar a proximidade de suas afirmações com a tradição. Então, qual seria a razão dessa mudança de uma obra a outra? Uma resposta a essa pergunta pode residir no terreno no qual Aristóteles apoia sua afirmação, ou melhor, na análise do fundamento da noção do amigo como outro eu - o que fundamenta a noção de *allos autos* é a amizade do homem consigo mesmo. Em suma, o que parece sustentar o conceito de amizade, assim como fundamentar a noção de outro eu, é a relação que o homem mantém consigo mesmo. A discussão acerca da relação do homem consigo mesmo se mostra problemática por diversas razões; porém, antes de buscar resoluções para os problemas acarretados por essa discussão, há que se ater ao esclarecimento de Aristóteles sobre o assunto, para depois se dedicar ao que ainda se mostre problemático.

De volta à *Ética a Nicômaco*, Aristóteles irá abordar a relação do homem consigo mesmo no quarto capítulo do Livro IX da tradicional divisão da obra, após a discussão acerca de alguns problemas de cunho prático referentes à amizade. A introdução das questões acerca da relação do homem consigo mesmo é feita de forma abrupta, sem relação direta com os problemas práticos aos quais o autor se dedicou nos primeiros capítulos do Livro IX. Aristóteles transita diretamente de problemas práticos para uma discussão teórica refinada, ao afirmar no início do quarto capítulo:

“As relações amistosas [*philiká*] em relação ao próximo, e as características pelas quais se definem as diferentes espécies de amizade, parecem derivadas de nossos sentimentos em relação a nós mesmos [*ekeínou heneka*].”¹³¹

Essa afirmação de Aristóteles não é de difícil interpretação, pois a passagem evidencia a intenção do estagirita de derivar todo o conceito de *philia* da relação que o homem mantém consigo mesmo. Afinal, segundo Aristóteles, o amigo é comumente definido como aquele que faz bem e deseja bem ao amigo - o que representa o sexto pré-requisito apresentado no primeiro capítulo - ou deseja que seu amigo viva por sua causa¹³², ou ainda, que o amigo é aquele que convive, que tem os mesmos gostos, que se alegra e se entristece com o amigo. Todas essas definições dadas ao amigo se encontram na relação do homem consigo mesmo: o homem deseja o bem a si mesmo, vive por causa de si mesmo e se alegra e entristece consigo mesmo.

Desta maneira, pode-se constatar que Aristóteles está colocando a amizade para com o outro como, se não uma cópia, ao menos uma derivação direta da relação que o homem tem consigo mesmo. Entretanto, as afirmações do estagirita não podem ser expandidas a todo e qualquer homem, uma vez que existe apenas uma forma verdadeira de amizade, que comporta todo o sentido do conceito e essa é aquela encontrada entre dois homens bons e chamada de amizade perfeita - da mesma maneira, somente o homem bom pode ter uma boa relação consigo mesmo, ou seja, somente o homem bom tem sentimentos amistosos para consigo mesmo.

Deve-se notar que em nenhum momento da discussão acerca da relação do homem consigo mesmo Aristóteles usa a palavra *philói*, palavra que significa “amigo”. Quando o estagirita fala da relação do homem consigo mesmo emprega palavras como *philiká*, *philón* e *philó* e o emprego dessas palavras não significa para o autor que um homem seja amigo de si mesmo, mas sim que um homem tenha sentimentos amigáveis para consigo mesmo - o apoio a esta constatação está no fato de o próprio Aristóteles afirmar textualmente que a discussão sobre se um homem pode ser amigo de si mesmo deve ficar para outro momento¹³³.

¹³¹ EN, IX 1166a 1-4.

¹³² Aristóteles afirma diversas vezes que esse é o sentimento propriamente materno que é tido pelo autor como o “paradigma” da amizade. EN, IX 1166a 5 -10.

¹³³ EN, IX 1166a 34-35.

Resta agora entender por que é privilégio do homem bom ter sentimentos amistosos para consigo mesmo e a resposta a este questionamento leva a pesquisa a voltar sua atenção novamente ao primeiro livro da *Ética a Nicômaco*. No sétimo capítulo do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, através do argumento da função própria do homem (*ergon*), Aristóteles afirma que a felicidade consiste em uma atividade da alma de acordo com a virtude¹³⁴. Deve-se agora entender como isso leva Aristóteles a afirmar que somente o homem bom pode ter sentimentos amistosos para consigo mesmo e, para isso, é necessário entender que a parte própria do homem, que é diferente de todos os demais seres vivos, a que é propriamente humana, é a parte racional da alma e, por ser uma criatura ativa, o lugar próprio do homem, sua função, é uma atividade da parte racional da alma. O fato de a parte racional da alma ser a característica própria do homem é reafirmado por Aristóteles durante a discussão da relação do homem consigo mesmo, pois é baseado nessa constatação que o autor constrói os argumentos acerca da relação do homem consigo mesmo¹³⁵.

Ao constatar que a parte racional da alma é mais distintivamente humana e por isso nela reside a função própria do homem, o homem que já atingiu a bondade vê na atividade da parte racional da alma algo que deve ser preservado e desejado por si. O viver do homem bom é a atividade da parte racional de sua alma e a existência, o viver, é um bem para o homem bom e por ser um homem bom, deseja para si o que é bom. Aristóteles ainda afirma que o homem bom deseja estar sozinho consigo mesmo, uma vez que a lembrança do passado repleta de atividades virtuosas o alegra; desta maneira o homem bom não tem arrependimentos e alegra-se com sua própria existência¹³⁶. A relação do homem consigo mesmo até aqui descrita pode ser entendida, em termos modernos, como uma estima por si mesmo e não uma amizade consigo mesmo - como foi visto anteriormente, essa também não era a intenção de Aristóteles.

Essa relação que o homem mantém consigo mesmo fica ainda mais clara ao observar as afirmações do estagirita acerca da relação do homem mau consigo mesmo, pois através da negativa das afirmações desta última se pode formular melhor a primeira: a alma do homem mau está em discórdia consigo mesmo, pois

¹³⁴ *EN*, I 1098a – 1098b.

¹³⁵ *EN*, IX 1166a 10-15.

¹³⁶ *EN*, IX 1166a 17-28.

enquanto uma parte de sua alma se compraz com atos que geram prazer instantâneo, a parte racional ainda se encontra inativa ou em baixa atividade, o que leva o homem mau a não ser capaz de ficar sozinho consigo mesmo, uma vez que a lembrança de seu passado o entristece, pois sua parte racional se encontrava em baixo grau de atividade. O mesmo vale para a alma do homem bom, pois sua alma se encontra em harmonia, o que o leva a se alegrar com suas lembranças e permite que tenha sentimentos amigáveis para consigo mesmo.

O argumento de Aristóteles, que coloca a parte racional da alma como a função mais própria do homem somada à afirmação de que o homem que se atém a esta parte de sua alma tem sentimentos amigáveis para consigo mesmo, nos últimos anos levantou discussões nos círculos aristotélicos sobre a possibilidade de o autor estar com isso iniciando um conceito de individualidade. Esta discussão, já à primeira vista, parece estranha, uma vez que é largamente difundido na cultura e no conhecimento do mundo grego antigo que nesse período encontrava-se o mais alto grau de comunidade, desconhecendo o individualismo, próprio de um mundo pós-iluminista.

Suzanne Stern-Gillet, em seu livro *Aristotle's Philosophy of Friendship*, dedica-se a essa discussão em seu primeiro capítulo com a intenção de afirmar, com apoio no *De anima* de Aristóteles, que o estagirita construiu um conceito de individualidade, embora de maneira rudimentar. A autora não deseja afirmar que Aristóteles formula um conceito de individualidade no sentido inaugurado pela filosofia moderna, mas sim uma noção de individualidade que se encontra no meio do caminho entre a tradição grega e a filosofia moderna. Sua pesquisa tem como ponto de partida o quarto capítulo do Livro IX da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles afirma que é o elemento racional da alma que pode ser mais propriamente chamado de “nosso”¹³⁷.

Stern-Gillet usa como pano de fundo de sua tese a intrincada passagem de *De anima*, capítulo 2, Livro III¹³⁸, em que Aristóteles discute a percepção e a apreensão. Tal discussão nos afastaria muito de nosso objeto de pesquisa, sem ao mesmo tempo representar um problema para a continuação da mesma. Portanto, deixaremos de lado a discussão acerca do individualismo. Basta entender que a tese de Stern-Gillet tenta estabelecer a noção de uma unidade de consciência no

¹³⁷ *EN*, IX 1166a-1166b.

¹³⁸ *De anima*, III 425b 10-427a 15.

pensamento de Aristóteles, uma vez que o homem bom tem consigo a lembrança de seus atos passados e desses não se arrepende¹³⁹. Entretanto, tais afirmações de Aristóteles não parecem suficientes para derivar delas uma noção de unidade de consciência, se não idêntica, ao menos aproximada daquela inaugurada pela filosofia moderna. A relação do homem consigo mesmo descrita por Aristóteles parece apenas demonstrar a conformidade ou a harmonia na qual a alma do homem bom se encontra, porém isso ficará ainda mais claro ao se analisar a noção de outro eu para, então, entender como a relação do homem consigo mesmo serve de base para a afirmação de que o amigo é outro eu, porém outro eu que está separado do homem. E a partir desse ponto se poderá observar como a noção de *allos autos* opera para a resolução da inconsistência entre *philia* e *autarkéia*.

3.2 *Allos Autos*: o fundamento da amizade perfeita

No nono livro da *Ética a Nicômaco* Aristóteles introduz a noção de *allos autos*, é na discussão acerca da relação do homem bom consigo mesmo que o estagirita afirma que o amigo é outro eu. Tão somente por esse motivo já é possível notar a intenção de Aristóteles de derivar a amizade diretamente da relação que o homem mantém consigo mesmo. A passagem na qual a noção de *allos autos* é apresentada evidencia a intenção do autor:

“Portanto, já que cada uma destas características convém ao homem bom em relação a si mesmo, e seus sentimentos em relação aos amigos são idênticos aos que ele tem relação a si mesmo (pois que o amigo é outro eu) [*esti gar ho philoi allos autos*], também a amizade parece consistir em algo assim e são amigos aqueles em que se dão essas condições.”¹⁴⁰

É interessante notar que a passagem não explica e nem mesmo demonstra perplexidade por parte do autor em relação à sua afirmação, o que significa que a

¹³⁹ Para entender o andamento desta discussão o livro de Stern-Gillet, “*Aristotle’s Philosophy of Friendship*”, se mostra uma leitura interessante. No primeiro capítulo (páginas 11-35) a autora faz um histórico da leitura da noção de *allos autos* e apresenta sua tese situando-a na discussão como um todo, servindo, assim, como uma leitura introdutória àqueles que ainda não tiveram contato com a problemática do individualismo em Aristóteles.

¹⁴⁰ *EN*, IX 1066a 27-32.

estranheza, antes vista na *Ética a Eudemo* quando o estagirita introduz pela primeira vez a noção de *allos autos*, não está presente na *Ética a Nicômaco*. A principal diferença entre as passagens da *Ética a Eudemo* e da *Ética a Nicômaco* reside no fato de a passagem presente na última ética estar baseada completamente na discussão acerca da relação que o homem mantém consigo mesmo. Ainda, nota-se que nessa última passagem, ao contrário da primeira, Aristóteles não parece ter necessidade de um provérbio que venha a constatar a presença da tradição em sua afirmação. Em verdade, fica claro que o autor parece colocar a noção de outro eu como dada, uma vez que a frase que introduz a noção de *allos autos* na *Ética a Nicômaco* é *esti gar ho philoi allos autos*. O uso da conjunção “gar” (pois) deixa evidente durante a leitura da passagem que o estagirita tinha como óbvio, pelo menos para si, que o amigo representa outro eu e, por sua vez, se o amigo é outro eu, derivar a amizade da relação do homem consigo mesmo torna-se uma tarefa necessária.

Resta agora entender como a amizade é derivada da relação do homem consigo mesmo. Como foi dito anteriormente, o homem bom encontra as partes de sua alma harmonizadas entre si e por isso consegue ficar sozinho consigo mesmo, uma vez que a memória de suas ações passadas o alegra; afinal, suas ações passadas foram realizadas de acordo com a virtude e disso o homem bom não se arrepende, mas se alegra. Para entender a relação entre a amizade e os sentimentos amigáveis que o homem tem para consigo mesmo, deve-se antes lembrar de que o homem bom de Aristóteles é aquele que, através da educação de sua ação e a prática constante da virtude, desenvolve em sua alma uma *héxis* - uma disposição de caráter. A *héxis* do homem bom é uma segunda natureza, ou seja, é algo que tem consigo permanência, porém, por se tratar do campo das atividades humanas, mesmo essa *héxis* está sujeita a alguns infortúnios contingentes. Entretanto, após desenvolver a *héxis* em sua alma, o homem bom passa a ter a possibilidade de estabelecer alguma regularidade na contingência, uma vez que o mesmo consegue calcular com facilidade as variáveis possíveis das situações nas quais pretende agir. A *héxis* é idêntica entre os homens que dominaram a ação moralmente boa e, por sua vez, a alma destes estará harmonizada, já que suas ações foram virtuosas e nenhum arrependimento encontra-se presente.

Importante novamente ressaltar que apenas a amizade entre dois homens bons pode ser chamada de amizade no sentido verdadeiro do termo. Assim sendo, as premissas necessárias para entender o que leva Aristóteles a introduzir a noção de *allos autos* completam-se. Isso porque as almas dos homens que dominaram as ações moralmente boas são semelhantes e, se somente a amizade entre dois homens bons é aquela em sentido absoluto, ela também será a única que possibilitará a existência de outro eu. Uma vez que a alma do homem bom deseja e age visando àquilo que é melhor - o bem -, a alma de outro homem bom será semelhante à do primeiro, desejando e agindo também com vistas ao melhor dos bens. Desta maneira, o amigo (também um homem que dominou as ações moralmente boas) será outro eu (*allos autos*) do homem bom. Essa unidade entre os amigos moralmente bons fica ainda mais evidente ao ressaltar que o homem bom deseja o bem ao amigo da mesma maneira que deseja o bem a si mesmo - o bem do amigo representa para o homem bom um bem para si mesmo -, uma vez que o amigo não trará arrependimentos, levando o homem bom a se alegrar com o bem do amigo¹⁴¹.

Portanto, a realização de um bem representa uma ação virtuosa tanto para o homem bom como para seu amigo e ambos sentem prazer e alegram-se com as mesmas coisas – desta maneira deixando clara a unidade entre os amigos moralmente bons e o porquê de serem *allos autos* um para o outro. Ainda é necessário notar que o amigo como outro eu não é possível nas amizades úteis e prazerosas, pois nessas a alma dos envolvidos não é semelhante; o que os amigos que visam ao prazer têm em comum é o fato de ambos buscarem no outro o prazer. O prazer, como foi visto anteriormente, não é algo que se inscreve na alma do homem e, portanto, está sujeito aos infortúnios da contingência, o mesmo acontecendo com as amizades fundamentadas naquilo que é útil.

Cooper, em seu artigo *Aristotle on Friendship*, afirma que Aristóteles efetua um grande salto ao introduzir a noção de *allos autos*¹⁴². A afirmação de Cooper quer significar que a noção de *allos autos* é introduzida de forma abrupta e insuficientemente fundamentada. Entretanto, como foi exposto acima, Cooper parece se enganar, uma vez que a noção de outro eu é formatada com base em duas premissas, a saber, a *héxis* do homem bom e a relação que o homem mantém

¹⁴¹ EN, IX 1166a 1 – 1166b 2.

¹⁴² COOPER, John M., “*Aristotle on Friendship*”, página 319.

consigo mesmo. Essas duas premissas permitem a Aristóteles formular a noção de *allos autos* sem a estranheza presente na passagem acerca do outro eu na *Ética a Eudemo*. Os estudos acerca da *philia* em Aristóteles muitas vezes recaem em discussões problemáticas, isso parece acontecer devido ao fato de muitos comentadores destacarem o chamado *Logos peri philia* (Livros VIII e IX) do resto da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Quando o leitor analisa os livros acerca da *philia* destacados do restante da *Ética a Nicômaco*, de fato é possível notar diversos problemas em relação à argumentação de Aristóteles: nos livros acerca da amizade, muitas vezes, é possível encontrar uma argumentação pouco sistemática - um exemplo disso é a discussão acerca da relação que o homem mantém consigo mesmo: a discussão é iniciada no quarto capítulo do Livro IX e deixada de lado, voltando a ser discutida somente no oitavo capítulo. A autora Ursula Wolff destaca esse problema no início do capítulo acerca da amizade em Aristóteles presente em seu livro sobre a *Ética a Nicômaco*¹⁴³.

A presente investigação, como já foi dito, não pretende discutir o problema editorial da supracitada ética de Aristóteles, pois não afirma que o fato de entender por que o estagirita introduz a noção de *allos autos* baseado em duas premissas (a *héxis* e a relação do homem consigo mesmo) é suficiente para fundamentar qualquer argumento que esclareça a coesão editorial da *Ética a Nicômaco*. Em verdade, neste momento, defendemos uma coesão do sistema ético de Aristóteles, pois consideramos que, apesar da clara falta de coesão editorial, ao discutir o conceito de amizade o estagirita tinha em mente todo o seu sistema ético, fato que não deve ser ignorado nos estudos acerca do conceito de *philia* - ignorar essa possibilidade leva muitos comentadores a incorrer em dificuldade ou erros de interpretação.

Neste momento é possível notar que Aristóteles reduz toda a diversidade do fenômeno da amizade a uma única concepção, a saber, o amigo como outro eu, redução essa que não passou despercebida ao autor Michael Pakaluk¹⁴⁴. Isso não significa que todas as amizades descritas por Aristóteles se baseiam, em última instância, na noção *allos autos*, mas que a amizade em seu sentido absoluto (amizade perfeita) tem seu fundamento primário na noção de outro eu – esta colocação ficará ainda mais clara no decorrer do presente capítulo.

¹⁴³ WOLF, Ursula, “A *Ética a Nicômaco de Aristóteles*”, páginas 224-225.

¹⁴⁴ PAKALUK, Michael, “*Friendship*”, página 479.

A noção de outro eu é suficiente para resolver parte da inconsistência entre autossuficiência e *philia*, uma vez que entender o amigo como outro eu, mesmo que separado do homem, deixa de conflitar com o conceito de *autarkéia*. Como visto anteriormente, quando o homem bom deseja o bem ao amigo, em última instância ele deseja o bem a si mesmo, pois desejar e fazer o bem ao amigo é uma ação virtuosa. Nesse sentido, o homem bom se realiza duas vezes: quando deseja e faz o bem ao amigo e quando se alegra ao contemplar (lembrar) as ações passadas do amigo e seus bens. Desta maneira, o amigo faz parte do próprio homem bom, estando apenas separado em corpo, mas unido em alma. Deve-se lembrar de que na *Ética a Eudemo*¹⁴⁵ de Aristóteles esse argumento já estava presente, porém na primeira de suas éticas o autor ainda vê como necessária uma explicação dessa união entre os amigos que, no entanto, estão separados¹⁴⁶. Portanto, a verdadeira amizade deixa de conflitar com o conceito de autossuficiência, visto que o amigo não se encontra fora do homem bom, mas sim é outro eu do mesmo, é parte integrante das ações do homem.

Entretanto, até aqui não se pode afirmar que a inconsistência entre os conceitos de *philia* e *autarkéia* esteja completamente resolvida, porque esses argumentos não são suficientes para explicar por que o homem bom - uma vez que atinge a felicidade e, em consequência, torna-se autossuficiente - ainda assim, necessita de amigos.

Antes de darmos sequência à resolução da restante inconsistência entre *philia* e *autarkéia*, um problema parece ter surgido quando da introdução da noção de *allos autos* nas discussões acerca da amizade. Este problema nos coloca diante de outra possível inconsistência do sistema ético de Aristóteles. Porém este problema não se produz entre os livros acerca do conceito de *philia* e o restante da teoria ética de Aristóteles, mas dentro da própria teoria da amizade do autor: se a amizade verdadeira baseia-se, em última instância, na noção de outro eu e essa encontra seu fundamento na relação do homem consigo mesmo, a amizade perfeita passa a conflitar com um dos pré-requisitos antes estabelecidos.

¹⁴⁵ Price afirma em seu livro *“Love and Friendship in Plato and Aristotle”* que a principal diferença a abordagem do conceito de *philia* nas duas éticas de Aristóteles consiste no fato da *Ética a Eudêmo* ter uma abordagem em certo sentido metafísica do conceito de *philia*; enquanto a *Ética a Nicômaco* teria uma abordagem mais empírica e concreta; porém, o autor não deixa clara a razão de sua afirmação. Aos interessados nesta questão, ver as páginas 120 e 121 do livro de Price.

¹⁴⁶ *EE*, VII 1245a 29-34.

O sexto pré-requisito exposto no primeiro capítulo da presente investigação afirma que o homem deve desejar o bem do amigo pelo próprio amigo, o que conflita claramente com a noção de outro eu, sustentáculo da amizade perfeita - quando o homem bom deseja o bem do amigo, por este representar outro eu, o homem moralmente bom estaria desejando o bem a si mesmo. Esse problema vem sendo trabalhado ao longo dos anos entre os comentadores da obra de Aristóteles e representa um dos impasses mais polêmicos presentes na ética aristotélica. Portanto, antes de darmos sequência à resolução da inconsistência entre os conceitos de *philia* e *autarkéia* devemos nos debruçar sobre a polêmica do altruísmo na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

3.3 Altruísmo ou egoísmo na *philia* de Aristóteles?

A polêmica aqui apresentada pode ser resumida da seguinte maneira: a amizade teria uma motivação altruísta ou egoísta. Muitos artigos já foram apresentados acerca dessa polêmica, uns em defesa do altruísmo (Cooper é um exemplo) e outros em defesa do egoísmo, como Julia Annas. Entretanto, Price acredita que uma leitura atenta da *Ética a Nicômaco* pode dissolver a dicotomia entre altruísmo e egoísmo. Tentaremos aqui analisar cada uma das teses, mesmo que de maneira introdutória, buscando nos posicionar dentro dessa discussão.

Segundo Julia Annas¹⁴⁷, buscar uma motivação altruísta para a amizade já se colocava como um problema para Platão: em seu diálogo *Lisis*, ao tentar definir a amizade, Platão se defronta com esse problema, uma vez que algumas de suas definições acabam por implicar uma motivação egoísta para a amizade. Platão desenvolve, no *Lisis*, duas concepções de *philia* e essas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo: a primeira diz que a amizade se desenvolve quando o agente deseja possuir algo que lhe falta, o que significa que desejar e sentir afeição pelo amigo são, em última instância, tentativas de preencher o que falta ao agente e, por isso, a motivação torna-se egoísta. Tendo isso em mente a personagem Sócrates abandona essa concepção ao longo do diálogo. A segunda concepção diz que deve haver algo que é desejado por si mesmo e esse é o bem, então a *eunóia* dirigida ao amigo seria, de novo, dirigida ao próprio agente, uma vez que esse agente apenas

¹⁴⁷ ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*”, páginas 535 – 538.

deseja por si mesmo o bem – aqui novamente Platão se vê diante de uma motivação egoísta do conceito de *philia*¹⁴⁸. Annas acredita que a discussão acerca da relação do homem consigo mesmo, presente no quarto capítulo do Livro IX da *Ética a Nicômaco*, que fundamenta a noção de *allos autos* e leva o estagirita ao problema do altruísmo, deve ser analisada considerando que o *Lisis* de Platão corresponde a uma problemática preliminar a esta discussão¹⁴⁹.

As teses que defendem o egoísmo como motivação da amizade se baseiam muitas vezes nas passagens presentes no início do capítulo 8 do Livro IX da *Ética a Nicômaco*¹⁵⁰. Nessas passagens Aristóteles claramente chama o homem bom de “ególatra”; porém, deve-se reparar que o estagirita afirma que o homem bom é um ególatra irrepreensível. Segundo Annas, Aristóteles introduz a noção de *allos autos* para conseguir resolver o problema do altruísmo presente no *Lisis* de Platão. Quando se entende o amigo como outro eu, o desejar o bem do amigo por ele mesmo passa a preencher, também, o que falta ao agente, porém, Annas acredita que isso não é suficiente para demonstrar uma motivação de fato altruísta para a *philia* aristotélica. Em verdade, a autora acredita que devido a fatores editoriais que demonstram clara inconsistência entre o conceito de *philia* e o resto do sistema ético de Aristóteles, não é possível salvar o estagirita das acusações do egoísmo presente em seu conceito de *philia*¹⁵¹. Annas não afirma veementemente que não há nenhuma forma de expressão altruística na amizade, porém, deixa claro que o conceito de *philia* descrito por Aristóteles é essencialmente egoísta.

Entretanto, ao se analisar as últimas páginas do artigo de Annas¹⁵², é interessante notar o que parece ser a intenção da autora e seu possível erro: ao final do texto há uma clara aproximação entre o *Lisis* de Platão e os livros acerca da amizade na *Ética a Nicômaco*. Porém, entender os livros da amizade como uma simples resposta ao *Lisis* pode ser problemático, uma vez que para isso a autora destaca o problema editorial em relação aos livros da amizade e o restante da *Ética a Nicômaco*. A autora tenta estabelecer que os livros acerca da amizade teriam sido redigidos antes da supracitada ética de Aristóteles, sendo somente uma tentativa de resolver os problemas deixados em aberto pelo *Lisis* e, por isso, ao analisar a *philia*

¹⁴⁸ PLATÃO, “*Lisis*”, 216d – 221d.

¹⁴⁹ ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*”, página 536.

¹⁵⁰ EN, IX 1168a 28 – 1169a 14.

¹⁵¹ ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*”, páginas 546 – 548.

¹⁵² ANNAS, Julia, “*Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*”, páginas 551 – 554.

ao lado do resto do sistema ético do estagirita não seria possível uma leitura altruística do conceito de amizade - visto que, por exemplo, os conceitos de autossuficiência e amizade conflitam, já que o homem bom, autossuficiente, não precisa de amigos e, portanto, sua motivação seria claramente egoísta. Entretanto, como colocado na seção anterior, deve-se ter em mente que os casos de inconsistência do sistema ético de Aristóteles devem ser analisados separadamente, pois nem sempre o problema editorial pode derivar em uma contradição insolúvel entre conceitos. Além do mais, ao mesmo tempo em que Annas leva em conta o conceito de *autarkéia* e felicidade, parece negligenciar partes importantes do sistema ético do estagirita. A tese da autora em que demonstra a motivação egoísta da *philia* aristotélica dissolve-se ou, ao menos, encontra dificuldades se colocada diante de duas premissas do sistema ético de Aristóteles, a saber, (I) o homem é um animal social e (II) o melhor dos bens é o bem comum. Ao entender que o cumprimento da natureza do homem se encontra na sociabilidade e que a realização do homem converge para a realização da comunidade, a afirmação de que a amizade tem uma motivação essencialmente egoísta torna-se claramente problemática, podendo mostrar-se errônea. Contudo, antes de buscar um posicionamento em relação à problemática “altruísmo x egoísmo” deve-se analisar a outra possibilidade, aquela que dá à amizade uma motivação altruísta.

O artigo de Cooper¹⁵³ tenta defender uma motivação altruísta para a amizade aristotélica, porém a tese do autor parece pouco fundamentada no texto de Aristóteles e tem uma intenção clara: a tese prioritária de Cooper em seu artigo é demonstrar que as amizades prazerosas e úteis também são formas verdadeiras de *philia*. O autor tenta confirmar sua tese pela análise do sexto pré-requisito da amizade, aquele que diz que o amigo deve desejar o bem do amigo por ele mesmo. Cooper deseja demonstrar que as amizades úteis e prazerosas não descumprem esse requisito, pois o agente deseja o bem do amigo pelo próprio amigo, justamente para que o útil ou o agradável que este último provê ao agente não deixe de existir. Desta maneira, Aristóteles, ao falar do conceito de amizade, não estaria descrevendo um mundo egoísta, mas um mundo altruísta. Porém, como bem observa Pakaluk¹⁵⁴, a tese de Cooper não consegue ser completamente sustentada, visto que em última instância o interesse do agente ainda se encontra na utilidade e

¹⁵³ COOPER, John M., “*Aristotle on Friendship*”, páginas 309 – 313.

¹⁵⁴ PAKALUK, Michael, “*Friendship*”, páginas 476 – 477 e 479 – 480.

no prazer que o amigo possa proporcionar, com o que o bem-querer e o desejar bem dessas amizades não serão direcionados ao amigo, mas ao útil e o agradável. Pakaluk, por sua vez, não se posiciona coerentemente na polêmica altruísta. Na verdade o autor parece querer afirmar que altruísmo e egoísmo andam lado a lado na teoria aristotélica da amizade.

Price, em seu livro *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, propõe uma alternativa: o autor acredita que se o leitor entender que a teoria da amizade de Aristóteles se baseia em sua teoria da felicidade, a dicotomia entre altruísmo e egoísmo se dissolve. Price afirma que a amizade perfeita se fundamenta no fato de ser possível que um mesmo ato contribua para promover a felicidade de duas pessoas. Desta maneira, através de uma ação partilhada, quando o agente desejar o bem ao amigo em uma determinada ação que o próprio agente estará envolvido, não será possível determinar se o agente deseja o bem ao amigo de forma altruísta ou egoísta, sendo que a dicotomia entre altruísmo e egoísmo de fato se dissolverá¹⁵⁵. Entretanto, Price não apresenta mais argumentos, sendo o apresentado aparentemente insuficiente para fundamentar sua tese.

O que fica claro ao analisar as teses de Annas, Cooper, Pakaluk e Price é que a alternativa menos viável de interpretação do texto aristotélico é aquela que defende uma amizade puramente altruísta, afinal a noção *allos autos* - que, como vimos, é o sustentáculo da amizade perfeita - se fundamenta na relação do homem consigo mesmo. No entanto, assim como Cooper afirma, não parece ser a intenção de Aristóteles descrever um mundo egoísta através do conceito de amizade. Além do mais, ao se aceitar que a amizade aristotélica tem motivação exclusivamente egoísta, estaria ao mesmo tempo aceitando que o estagirita se contradiz com o sexto pré-requisito estabelecido anteriormente. Portanto, as teses aparentemente mais viáveis de se adotar são aquelas que defendem ou o fim da dicotomia “altruísmo x egoísmo” (Price) ou que altruísmo e egoísmo andam lado a lado na teoria aristotélica da amizade (Pakaluk). Não obstante, a tese de Price parece não apresentar argumentos suficientes e a de Pakaluk parece falhar em sua argumentação. Diante disso, o artigo de Kahn¹⁵⁶ acerca do altruísmo em Aristóteles se apresenta, senão como a leitura correta, ao menos a mais viável dentre elas.

¹⁵⁵ PRICE, A. W., “*Love and Friendship in Plato and Aristotle*”, páginas 117-118.

¹⁵⁶ KAHN, Charles, H. “*Aristotle and Altruism*”.

A tese de Kahn segue a linha da de Pakaluk: o autor quer demonstrar que altruísmo e egoísmo não se excluem mutuamente na teoria aristotélica da amizade. Analisar detalhadamente o artigo de Kahn seria um trabalho demasiadamente longo, aliado ao fato de que a problemática “altruísmo x egoísmo” não constitui o objeto deste trabalho, mas uma dificuldade ao longo de nossa argumentação. Assim, apenas destacaremos os pontos mais importantes da tese de Kahn e tentaremos deixar claro por que escolhemos a tese do autor como nossa leitura do problema altruístico.

O ponto de partida da tese de Kahn é um esclarecimento importante, negligenciado por muitos comentadores que se debruçam sobre o problema do altruísmo, a saber, o que as palavras egoísmo e altruísmo representam para um autor do período de Aristóteles. Kahn tem essa preocupação, visto que muitos anacronismos são cometidos durante essa discussão - esses anacronismos acontecem, pois o leitor moderno é muito influenciado pelo texto bíblico e o altruísmo ali descrito. O que altruísmo significa para Aristóteles é uma preocupação pelo bem estar dos amigos, relações e associações pessoais por causa deles mesmos e não um bem-querer dirigido a todos indiscriminadamente. Egoísmo, por sua vez, significa qualquer preocupação que se relacione com o próprio sujeito.

Através dessas definições, egoísmo e altruísmo não se excluem e podem coexistir em uma mesma teoria¹⁵⁷: se altruísmo é bem-querer o amigo por ele mesmo, por definição a amizade perfeita é altruística; por isso, causa espanto quando Aristóteles afirma, no quarto capítulo do Livro IX, que todos os sentimentos e ações dirigidos do agente aos amigos derivam de sentimentos e ações dirigidos ao próprio agente que de alguma maneira podem ser transferidos para outros - é essa formulação, claramente problemática, que Kahn toma como ponto de partida para seu artigo. A resposta que Kahn dá a essa problemática apoia-se no sistema aristotélico como um todo, mas principalmente em seu desenvolvimento ético: se o lugar próprio do homem (*ergon*) é uma atividade racional da alma de acordo com a virtude e, por sua vez, o homem que tenha alcançado a felicidade é aquele que domina a atividade moralmente boa e, portanto, domina a atividade racional da alma, desejar o bem ao amigo torna-se desejar a este uma boa atividade da parte racional da alma de acordo com a virtude. Aliemos a esta afirmação o fato de que a

¹⁵⁷ KAHN, Charles, H. “*Aristotle and Altruism*”, páginas 20 - 21.

amizade perfeita é aquela que acontece entre dois homens bons, que dominaram a boa atividade racional da alma e que, portanto, criaram uma *héxis* (disposição da alma) idêntica, tornando possível ao amigo que se torne outro eu do agente. Deste modo, o argumento final de Kahn afirma que desejar o bem ao amigo é desejar o bem à parte da alma do amigo que pertence tanto a ele quanto ao próprio agente, transformando o desejar o bem do amigo por ele mesmo tanto em ato altruísta¹⁵⁸ quanto egoísta, o que, por sua vez, desfaz a dicotomia entre altruísmo e egoísmo.

É a alternativa de Kahn a que nos parece mais viável, pois se baseia na própria noção de *allos autos* para resolver a problemática “altruísmo x egoísmo”: a tese de Kahn demonstra a coerência do sistema ético de Aristóteles, uma vez que utiliza toda a construção do homem bom efetivada pelo estagirita em favor de sua tese. Assim, fica claro que a noção de *allos autos* não conflita com o sexto pré-requisito para a existência da amizade, pois, ao desejar o bem do amigo, o agente deseja o bem do amigo pelo próprio amigo, mesmo que o agente participe deste bem e se realize com o bem ao mesmo tempo em que seu amigo. Resolvido este percalço, podemos direcionar a atenção novamente ao objeto de nossa pesquisa e nos dedicarmos completamente ao restante da inconsistência entre os conceitos de *autarkéia* e *philia*.

3.4 Espelhamento: a necessidade que o homem bom tem de amigos

Ao longo de nossa argumentação foi possível notar que a noção de *allos autos* é responsável por suprimir a inconsistência entre *autarkéia* e *philia*, assim como é com atenção à noção de outro eu que a amizade perfeita não entra em conflito com o sexto pré-requisito exigido para a existência da amizade. Contudo, uma parte da inconsistência ainda permanece, uma vez que até então não foi possível explicar por que o homem bom necessita de amigos, visto que já tenha alcançado a felicidade e se tornado autossuficiente. Em outras palavras, resta esclarecer que impacto ou função a amizade pode ter na vida do homem bom. Caso contrário encontraremos na amizade um conceito vazio que tenta estabelecer somente algumas questões de cunho prático da época de Aristóteles. Essa última alternativa parece inviável, pois afinal seria surpreendente o estagirita dedicar dois

¹⁵⁸ KAHN, Charles, H. “*Aristotle and Altruism*”, páginas 37 - 40.

dos dez livros da *Ética a Nicômaco* a um conceito irrelevante para o seu sistema ético¹⁵⁹. Aristóteles parece ter em mente em seus livros acerca da amizade que ainda falta esclarecer a necessidade que o homem bom tem de amigos e, por isso, se encontra nos capítulos 8 e 9, do Livro IX da *Ética a Nicômaco*, a resposta a esse questionamento.

A resposta de Aristóteles que dará fim à inconsistência entre *autarkéia* e *philia*, colocando o conceito de amizade no devido lugar em seu sistema ético, encontra-se na análise da noção de *allos autos* a partir da ideia de “espelhamento”¹⁶⁰. A razão do homem é o próprio homem, uma vez que esta representa a parte dominante da alma e, portanto, o exercício da razão é a realização da natureza do homem. Os atos praticados conforme a razão podem ser chamados, mais propriamente e no sentido mais amplo, de atos humanos e voluntários¹⁶¹. Tendo isso em mente, Aristóteles utiliza um argumento que relaciona algumas de suas afirmações anteriores e inclui uma nova premissa à relação amistosa, que traz a noção de espelhamento à tona. Aristóteles afirma:

“Pois, dissemos de início que a felicidade é uma atividade [*eudaimonia energeia tis estin*], e a atividade, evidentemente, é algo que se produz, e não sendo uma coisa presente desde o início, como um objeto de nossa propriedade. Se a felicidade consiste em viver e em estar em atividade, e a atividade da pessoa boa é, por si mesma, boa e agradável (como dissemos no início), e se o fato de uma coisa ser nossa pertence ao agradável, e se podemos observar o próximo melhor que a nós mesmos e sua ações melhor que as nossas, e se as ações das pessoas boas que são suas amigas são agradáveis as pessoas boas (já que tem as condições do que é agradável por natureza), o homem feliz necessitará de amigos desta espécie, já que quer contemplar boas ações e que o pertençam, e as

¹⁵⁹ Mesmo que aceitemos que os Livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco* não façam parte da primeira redação da obra e tenham sido redigidos separadamente com uma obra única, seria estranha tamanha dedicação do estagirita ao tema da amizade se esse apenas representasse uma discussão presente em sua época sem nenhum atrelamento conceitual ao seu sistema ético.

¹⁶⁰ Espelhamento não é um termo usado por Aristóteles e talvez o mesmo nem o tivesse como ferramenta. Acompanhamos aqui a tese pouco desenvolvida de Pakaluk, que em seu artigo “*Friendship*” descreveu a noção de *allos autos* como uma forma de espelhamento.

¹⁶¹ EN, IX 1168b 34 – 1169a 2.

ações das pessoas boas e amigas têm ambas as qualidades.”¹⁶²

A presente passagem será mais facilmente interpretável se o leitor dividi-la em três partes, a saber, os argumentos anteriores, os novos argumentos e uma conclusão. Os argumentos anteriores são aqueles que foram apresentados por Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco*, quando este ainda estava preocupado em estabelecer e definir o tema da obra, a *eudaimonia*.

O grupo dos argumentos anteriores contém três considerações: (a) a felicidade é uma atividade, (b) a atividade é algo que se produz e (c) a atividade da pessoa boa é em si mesmo boa e agradável. Essas três considerações são colocadas pelo estagirita como base de sustentação para os novos argumentos, pois elas garantirão melhor compreensão desses, além de evitar possíveis objeções. Para que isso seja possível é a consideração (b) a mais importante das três, uma vez que (a) e (c), a esta altura do texto aristotélico, já deveriam representar ponto pacífico, visto que foram suficientemente esclarecidas nos primeiros livros da *Ética a Nicômaco*. A consideração (b) quer apenas deixar claro que a atividade moralmente boa humana é algo que não pertence ao homem diretamente, mas que pode ser produzida pelo homem mediante a constante prática e educação da ação, para finalmente se tornar algo pertencente ao homem bom. A intenção de Aristóteles com a consideração (b) consiste em evidenciar que a ação moralmente boa não é de fácil produção, uma vez que mesmo que o homem bom domine a ação moralmente boa ele não a possui desde o início de sua vida - este esclarecimento será de suma importância para sustentar os novos argumentos que se seguirão.

O conjunto dos novos argumentos é composto por duas considerações: (i) o que pertence ao homem é agradável e, (ii) o homem observa melhor o próximo e suas ações do que a si mesmo. A primeira das considerações somente ganha importância quando colocada ao lado da consideração (b), presente nos argumentos anteriores: o entendimento de que a ação moralmente boa é algo que se produz e não pertence ao homem simplesmente pelo fato dele existir, mas requer educação e prática constante de ações virtuosas para assim adquirir a boa ação; fundamenta o novo argumento. Pois, por consequência, o esforço empregado na aquisição da

¹⁶² EN, IX 1169b 28 – 1170a 4.

ação moralmente boa realiza o homem e, portanto, é agradável. Assim, a segunda consideração completa a primeira, pois o fato de a ação moralmente boa ser um processo árduo e demorado para que possa pertencer ao agente, em certo sentido explica a constatação de que o que pertence ao homem é agradável. A segunda consideração completa o ciclo da argumentação possibilitando a conclusão de Aristóteles: o fato de o agente conseguir observar o próximo e suas ações melhor do que a si mesmo faz com que o próprio agente, para poder contemplar o que há de melhor (a atividade da parte racional do homem) e assim poder ter acesso ao que é mais agradável no viver, tenha que observar o próximo, que terá maior clareza do que o próprio agente e, por conseguinte, a contemplação do próximo será mais agradável ao agente do que a contemplação de si mesmo. Ainda, entendendo o amigo como outro eu, a contemplação do amigo torna-se também contemplação de si mesmo, pois as ações dos amigos pertencem igualmente ao agente e, por conseguinte, são agradáveis. Essa argumentação permite a Aristóteles concluir que devido a esses fatores o homem bom, mesmo sendo autossuficiente, ainda necessita de amigos para que sua vida seja agradável no mais alto grau. Derivar sua conclusão desses argumentos procede de forma clara e acertada, e desta maneira resolve a inconsistência entre uma das propriedades primárias da *eudaimonia* (a *autarkéia*) e a *philia*, mais especificamente, a amizade perfeita. Contudo, a segunda consideração dos novos argumentos, a afirmação de que o agente observa o próximo melhor do que a si mesmo, não é suficientemente localizada no sistema ético aristotélico nesta passagem e, portanto, para garantir o fim da inconsistência, deve-se analisar separadamente essa consideração de Aristóteles.

A vida se situa entre as coisas que são agradáveis em si mesmas e, portanto, representa algo bom por natureza¹⁶³. A vida tendo sido considerada algo bom por natureza, faz com que o homem bom tenha um impulso para a mesma, uma vez que ele se alegra com aquilo que é bom. Entretanto, o que torna a vida um dos maiores bens não é o simples fato de existir, mesmo que isso represente algo bom, mas o que é mais próprio do viver. A vida humana tem como característica o sentir (*aisthesis*), mas como essa também é uma característica dos animais, o sentir não representa a característica mais própria do viver humano. Segundo Aristóteles é o pensamento (*noêma*) o atributo mais próprio do viver humano. Desse modo, o que

¹⁶³ EN, IX 1170a 15-20.

torna a vida do homem um dos maiores bens humanos é a realização e o exercício do pensamento, da parte racional da alma do homem, o que vem sendo desenvolvido pelo estagirita desde o sétimo capítulo do Livro I, da *Ética a Nicômaco*, quando esse define a felicidade como uma atividade da parte racional do homem de acordo com a virtude.

Neste ponto deve-se analisar o intrincado argumento de Aristóteles presente em *EN IX 1170a 25 – 1170b 19*: o estagirita afirma que o homem percebe que age da mesma forma que aquele que anda percebe que anda, e esse perceber é uma atividade, assim, o homem percebe que percebe. O pensamento também é uma atividade e o homem percebe que pensa, e, como foi visto anteriormente, o pensar é a característica mais própria do viver humano: logo, a percepção do pensar é percepção do viver e, por conseguinte, percepção da existência. O viver, tendo sido definido como agradável por natureza e um dos maiores bens, faz com que a percepção da existência e do viver realize o homem, pois ele constata que algo que é bom em si mesmo (o existir) está presente em sua alma.

Desta maneira, a segunda consideração dos novos argumentos somente pode ser entendida em sua completude se colocada ao lado da noção de espelhamento. Entender o amigo como outro eu, devido as suas *héxis* idênticas e, portanto, almas semelhantes, possibilita que o agente, ao perceber a boa atividade da alma do amigo e, por consequência, a existência do mesmo, possa também, ao mesmo tempo perceber sua própria existência. A noção de espelhamento proposta no título desta seção justifica-se com estas afirmações, pois é contemplando o amigo que o agente consegue contemplar a si mesmo - o amigo, por ter o caráter e alma senão idênticos ao menos muito semelhantes aos do agente, permite que este último veja a si mesmo no amigo, como o reflexo de um espelho.

É a noção de espelhamento que nos oferece a leitura mais completa da noção de *allos autos* e explica a necessidade que o homem bom tem de amigos, uma vez que o homem bom necessita do amigo para perceber sua própria existência, contemplar a si mesmo e ter acesso constante a atividades moralmente boas. Assim, a inconsistência entre *philia* e *autarkéia* se dissolve, pois o amigo é outro eu do agente e não algo externo ao mesmo; além do mais, o homem bom, mesmo já tendo alcançado a autossuficiência, necessita do amigo para que possa contemplar a si mesmo, tornando sua vida agradável em si mesma, pois percebe

sua existência. A percepção do viver e da existência é um dos maiores bens, sendo a vida, por natureza, agradabilíssima.

Após esse longo estudo, ainda é possível constatar que não somente o conceito de *philia* não contradiz o de *autarkéia*, mas, também, que a *philia* é vista por Aristóteles como algo necessário à felicidade do homem. Essa constatação pode ser sustentada com base na afirmação de Aristóteles que diz que:

“Pensa-se que o homem feliz deve ter uma vida agradável. Ora, a vida de um solitário é difícil, pois para uma pessoa só não é fácil estar continuamente em atividade, mas em companhia de outros e em relação a outros, isto se torna mais fácil. Com outras pessoas, então, sua atividade será mais contínua e será mais agradável em si, como deve ser para um homem feliz [*spoudaíōs*].”¹⁶⁴

Se o leitor tiver em mente que o problema da contingência, como exposto no segundo capítulo da presente investigação, é uma preocupação constante do sistema ético aristotélico, essa passagem retirada do texto do estagirita fica ainda mais clara e permite extrapolar: o homem feliz, mesmo tendo alcançado a felicidade, está sujeito a toda a multiplicidade da contingência e, por isso, torna-se uma tarefa difícil que este homem se mantenha em constante atividade. O homem feliz, sozinho, tem maior facilidade do que um homem comum diante da contingência, pois calcula bem a multiplicidade presente na mesma, porém, como foi visto, a contingência pode afetar negativamente o homem bom. Contudo, quando o homem bom tem a seu lado um amigo, também esse sendo um homem bom, ele consegue estabelecer maior constância em suas atividades virtuosas e, com isso, firmar maior fixidez em sua vida diante da contingência. Desta maneira, não só a *philia* deixa de conflitar com a vida feliz, tendo o homem bom necessidade de amigos para ter acesso a alguns dos maiores bens, mas, também, a *philia* aristotélica mostra-se como um agente estabilizador da felicidade humana diante da multiplicidade da contingência.

¹⁶⁴ EN, IX 1170a 4 – 11.

Conclusão

O objetivo de nosso trabalho, como exposto na introdução, estava em resolver a inconsistência entre os conceitos de *autarkéia* e *philia*, definidos e argumentados por Aristóteles nos Livros I (*autarkéia*), VIII e IX (*philia*). Ao longo de nossa análise, a formulação do problema foi sendo refinada de acordo com o andamento de nosso texto e do próprio texto aristotélico. No primeiro capítulo da presente investigação, foi possível notar que a única amizade, que cumpre todos os requisitos estabelecidos por Aristóteles, é a amizade perfeita (*teleia philia*) e, portanto, a única que pode ser amizade em seu sentido absoluto.

No segundo capítulo deste trabalho, analisamos a construção dos argumentos de Aristóteles no Livro I, que o levaram à formulação do conceito de *autarkéia*, cujo percurso nos fez notar a autossuficiência como umas das duas características primárias da felicidade. Ainda, no segundo capítulo, foi possível notar o papel que a contingência desempenha no sistema ético de Aristóteles. A partir das passagens analisadas no segundo capítulo desta investigação é possível afirmar que toda a ética de Aristóteles se coloca como resposta ao problema que a contingência representa.

A análise feita nos dois primeiros capítulos, tornou necessária a reformulação do problema, posto que a inconsistência não se encontrava mais entre os conceitos de *philia* e *autarkéia*, mas entre os de amizade perfeita e autossuficiência - dessa maneira também a amizade perfeita passava a conflitar com a própria felicidade, uma vez que a *autarkéia* é uma das características primárias da *eudaimonia*.

Em nosso terceiro capítulo, a fim de resolver a inconsistência entre a amizade perfeita e a autossuficiência, propusemos uma leitura da noção de *allos autos*. Como foi visto, é a noção de outro eu que resolve a supracitada inconsistência. Porém entender o amigo como outro eu resolve apenas parte da inconsistência, pois torna o amigo parte integrante do próprio agente, mesmo em separado. Contudo, entender desta maneira a noção de *allos* ainda deixa em aberto outra questão, pois não explica por que o homem bom precisa buscar amigos desse tipo (amizade perfeita), uma vez que já tenha se tornado autossuficiente.

A completa resolução da inconsistência entre amizade perfeita e *autarkéia* só se conclui quando entendemos a noção de *allos autos* a partir de seu sustentáculo,

ou seja, a relação do homem consigo mesmo. Entender a noção de outro eu a partir da relação do homem consigo mesmo permite uma leitura da noção de *allos autos* como espelhamento: o homem bom quer contemplar ações boas e meritórias, pois elas lhe são agradáveis. Porém sozinho, tanto sua atividade como sua contemplação de atividades boas não podem ser contínuas e a contemplação de si mesmo é mais difícil do que a contemplação do outro. Assim, o homem bom e autossuficiente necessita de uma amizade com outro homem bom, pois essa amizade possibilitará uma ação mais contínua e uma contemplação do outro que, por ser também um homem bom, levará o agente a contemplar ações boas e meritórias. Ainda é a amizade perfeita que leva o homem bom a ter acesso à percepção de que ele possui um dos maiores bens, o viver e existir: ao contemplar o amigo, o agente percebe que este existe e, por ter uma alma praticamente idêntica à do amigo, o agente também percebe que ele mesmo também existe e é sumamente agradável essa percepção.

É a partir da noção de espelhamento que finda a inconsistência entre amizade perfeita e *autarkéia*, preservando o sistema ético aristotélico de uma contradição que antes nos surpreendia, pois se tratava de uma inconsistência entre o tema da obra (a felicidade) e um dos conceitos que ocupa grande parte da obra (a amizade). Entender *allos autos* de Aristóteles segundo a noção de espelhamento também nos permitiu constatar que não somente tal leitura resolve a inconsistência, mas também torna a amizade perfeita parte integrante necessária da vida feliz por duas razões: (I) através da contemplação do amigo o agente tem acesso a um dos maiores bens, o viver e existir e (II) a amizade perfeita torna-se um agente regulador da felicidade frente à multiplicidade da contingência, pois possibilita uma atividade contínua e o acesso constante a atividades moralmente boas.

Deixamos em aberto a discussão da relação entre a amizade e a vida dedicada à teoria, tanto como sua autossuficiência, descrita no Livro X da *Ética a Nicômaco*, como a vida sumamente feliz. Esta decisão foi tomada tendo por base problemáticas acarretadas por tal discussão, tais como um texto bem mais extenso e uma quantidade elevada de horas de estudo que não mais seriam possíveis para esta investigação. Optamos por uma leitura parcial da obra de Aristóteles, deixando o Livro X da *Ética a Nicômaco* em aberto para uma análise futura. Além disso, outra razão nos embasou para tomar esta decisão: acreditamos que o artigo de Enrico

Berti “*As emoções da amizade e a filosofia*”, já tenha resolvido em parte a discussão acerca da vida dedicada à teoria (filosofia) e à amizade, mais especificamente a amizade perfeita. Enfim, consideramos que foi efetivada a resolução da inconsistência entre *philia* e *autarkéia*, a partir da possibilidade de leitura de *allos autos* com base na noção de espelhamento. Desta forma, Aristóteles permanece livre não somente das acusações dessa inconsistência em seu sistema, mas também esperamos ter esgotado os argumentos daqueles que utilizam a aparente contradição entre os livros dedicados à amizade e o resto da *Ética a Nicômaco* para ressaltar problemas editoriais acerca da mesma.

Bibliografia

ACHTENBERG, Deborah. *Cognition of Value in Aristotle's Ethics*: promises of enrichment, threat of destruction. New York: Suny, 2002.

ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
_____. "Aristotle on Action". In: Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 15-34.

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

ANNAS, Julia. *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*. *Mind, New Series*, Vol. 86, No. 344 (Oct., 1977), pp. 532-554. Oxford: Oxford University Press.

ARISTÓTELES. *Complete Works*. Vol. II. 6ª ed., New Jersey: Princeton University Press, 1995.

_____. *Le Tre Etiche*. Trad. de Arianna Fermani. Milão: Bompiani, 2008.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Gama Cury. 4ª ed., Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Ética a Nicómaco*. Trad. de María Araujo y Julián Marías. 8ª ed., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

_____. *L'éthique a Nicomaque*. Trad. de René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

_____. *Magna Moralia*. G. Cyrill Armstrong. Cambridge: Loeb Classical Library, 2006.

_____. *Política*. 3ª ed., Brasília: Universidade de Brasília. 1997.

_____. *Protréptico*. Trad. de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Abada, 2006.

_____. *Retórica*. Trad. de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

ASPASIUS, ANONYMOUS E EPHEBUS, Michael of. *On Aristotle's Nichomachean Ethics 8 and 9*. Trad. de David Konstan. New York: Cornell University Press, 2011.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
_____. *A prudência aristotélica diz respeito ao fim ou aos meios?* (A propósito de *Ética a Nicômaco VI, 10, 1142b 31-33*). *Ethica cadernos acadêmicos*. Rio de Janeiro: v. XII, n. 2, p. 121-131, 2006.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2002.
_____. *A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles*. *Analytica*. Rio de Janeiro: v. 6, n. 1, p. 23-44, 2001/2002.

BRÜLLMANN, Philipp. *A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2013.

CARVALHO, João B. e CASTRO, Susana de. *Educação, Ética e Tragédia: ensaios sobre a filosofia de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

COOPER, John M. "Aristotle on Friendship". In: Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 301-340.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GAUTHIER, René-Antoine. *La Morale d'Aristote*. 3ª ed., Vendôme: Presses Universitaires de France, 1973.
_____. *A prudência em Aristóteles de Pierre Aubenque*. *Ethica cadernos acadêmicos*. Rio de Janeiro: v. XII. n. 2. P. 135-140, 2006.

GIDDEN, David. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, by A. W. Price. Noûs: Vol. 27, No. 1 (Mar., 1993), pp. 109-110. Malden: Wiley-Blackwell.

GUTHRIE, William K. C. *Los filósofos griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HOBUSS, João. *Duas concepções sobre a felicidade na ética de Aristóteles*. *Hypnos: Aspéctos do lógos*. São Paulo: Ano XIII. n. 19, p.30-44, 2007.

_____. *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*. 2ª ed., Pelotas: UFPel, 2009.

HUGHES, Gerard J. *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*. London: Routledge Taylor & Francis, 2013.

HUTCHINSON, D.S. *Ethics*. The Cambridge Companion to Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 195-232.

KAHN, Charles H. *Aristotle and Altruism*. *Mind, New Series*, Vol. 90, No. 357 (Jan., 1981), pp. 20-40. Oxford: Oxford University Press.

KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.

KRAUT, Richard (ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's: Nicomachean Ethics*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

LEAR, Gabriel Richardson. *Happy Lives and The Highest Good: an essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Claridade, 2007.

LIMA, João Silva. *O problema da philia em Aristóteles: (um estudo dos livros VIII – IX da Ética a Nicômaco)*, 1997. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas, 1997.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. São Paulo: EDUSC, 2001.

MIGLIORI, Maurizio e FERMANI, Arianna. *Platão e Aristóteles: dialética e lógica*. São Paulo: Loyola, 2012.

MICKLE, Enrique M. *Alcances a La noción de amistad en Aristóteles*. *Hypnos*. São Paulo: N. 22. p. 61-72, 2009.

NATALI, Carlo. *A base metafísica da teoria aristotélica da ação*. *Analytica*. Rio de Janeiro: v. 1, n. 3, p. 101-125, 1996.

_____. *O Logos Peri philias. Notas sobre a natureza e os propósitos dos livros VIII-IX da Ética Nicomaquéia*. *Journal of Ancient Philosophy*, v.II, 2008, Issue 1.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

OWEN, G. E. L. "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle". In: I. Düring and G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960, p. 163-190.

PAKALUK, Michael (ed.). *Other Selves: Philosophers on Friendship*. Indianapolis: Hackett, 1991.

PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. "Friendship". In: Georgios Anagnostopoulos (ed.). *A Companion to Aristotle*. Malden: Blackwell Publishing, 2009, p.471-482.

_____. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, by A.W. Price. *Mind*, New Series, Vol. 99, No. 395 (Jul., 1990), pp. 487-489. Oxford: Oxford University Press.

PANGLE, Lorraine Smith. *Aristotle and The Philosophy of Friendship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

PEROLI, Enrico. *Le bien del'autre: Le Rôle de La philia dans l'éthique d'Aristote*. *Revue d'éthique et de théologie morale*. Paris: n. 242, 2006. Acessado em 12 de outubro de 2011: <http://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2006-4-page-9.htm>

PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. New York: Clarendon Press, 1989.

RICKEN, Friedo, *O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Trad. de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHOLLMEIER, Paul. *Otherselves: Aristotle on Personal and Political Friendship*. New York: Suny, 1994.

STERN-GILLET, Suzanne. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York: Suny, 1995.

UTZ, Konrad. *A benevolência na definição aristotélica da amizade*. *Hypnos. Da amizade*. São Paulo: n. 22. P. 35-60, 2009.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 2003.

WEIL, E. “L’anthropologie d’Aristote”, In ID, *Essais et conférences I*, Paris: Plon, 1970, 9-43.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. *Amizade em Aristóteles: unidade focal e semelhança*. *Analytica*. Rio de Janeiro: v. 6, n.1, p.19-22, 2001/2002.

_____(org.). *Sobre a Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

_____. *Estudos de ética antiga*. 2ª ed., São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2009.

|