

Hilda Maria Warken

**Significado Ético da Amizade
na “Ética a Nicômaco”**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientador: Prof. Dr. Selvino J. Assmann

FLORIANÓPOLIS
2005

[...] na companhia de amigos – “dois que andam juntos” – os homens são mais capazes tanto de agir como de pensar (EN VIII, 1, 1155 a 15-16).

RESUMO

Este trabalho procura demonstrar o significado da amizade na **Ética a Nicômaco** e sua relação com a ética e a política. Para isso investiga se a virtude da amizade possibilita entender melhor a relação entre a vida política e a vida contemplativa e analisa a experiência da amizade como realização da natureza humana e sua vinculação com a *eudaimonia*. Naturalmente a *polis* visava à auto-suficiência, possibilitando que cada cidadão, vivendo “em comum”, alcançasse a felicidade, que só era possível na *polis*. E somente na *polis*, entre cidadãos, poderia acontecer a verdadeira amizade, a amizade virtuosa. Ao apresentar os conceitos aristotélicos de virtude e justiça pretende-se mostrar como a virtude participa da idéia de felicidade e como, através do agir virtuoso, adquirido pelo aprendizado e pelo hábito, o homem se torna um bom homem e um bom cidadão. Apresenta-se os três tipos de amizade aristotélicos: útil, prazerosa e a baseada na virtude, sendo esta última a melhor e a mais perfeita amizade e que só é encontrada entre os bons e iguais na virtude. Também se procura apresentar a amizade aristotélica em sua dimensão ética, política e ontológica, mostrando a importância da amizade para o autoconhecimento humano.

Palavras-chave:

Aristóteles, amizade, ética, política, virtude, *eudaimonia*, justiça.

RÉSUMÉ

Cette étude essaie de déterminer la signification de l'amitié dans l'**Éthique à Nicomaque** et sa relation avec l'éthique et la politique. Pour se faire, l'étude enquête premièrement, si la vertu de l'amitié rend possible mieux comprendre la relation entre la vie pratique et la vie contemplative. Deuxièmement, analyse l'expérience de l'amitié comme réalisation de la nature humaine et son lien avec l'*eudaimonia*. Naturellement la *polis* visait l'autosuffisance, de manière à ce que chaque citoyen, vivant "en commun", atteigne le bonheur, qui n'était possible que dans la *polis*. C'est seulement dans la *polis*, parmi les citoyens, que la vraie amitié, l'amitié vertueuse, pourrait survenir. En présentant les concepts aristotéliens de la vertu et de la justice, ce travail prétend montrer comment la vertu participe à l'idée du bonheur, et comment à travers du mode d'agir vertueux, acquis par l'apprentissage et l'habitude, l'homme devient un homme bon et un bon citoyen. Cet ouvrage présente les trois types d'amitié: utile, celle du plaisir et celle basé sur la vertu. Cette dernière étant la meilleure et l'amitié la plus parfaite, et qui ne se rencontre que parmi les bons et les égaux dans la vertu. Cette étude présente aussi l'amitié aristotélienne dans sa dimension éthique, politique et ontologique, en décrivant l'importance de l'amitié pour auto-connaissance humaine.

Mots-clé: Aristote, amitié, éthique, politique, vertu, *eudaimonia*, justice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
I – A VIDA POLÍTICA E O BEM SUPREMO	11
I.1 – Caracterização geral da vida política	11
I.2 – O bem supremo na vida teórica e/ou na vida política	24
II – A VIRTUDE DA JUSTIÇA	41
II.1. – O conceito de virtude	41
II.2 – A justiça	53
III – A AMIZADE	62
III.1 – <i>Philia</i> e <i>eros</i> antes de Aristóteles	62
III.2 – A amizade e sua dimensão ética	67
III.2.1 – Os três tipos de amizade	71
III.2.2 – A amizade e a autofilia	83
III.2.3 – A amizade e a justiça	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Pretendemos, nesta dissertação, apresentar algumas reflexões sobre a amizade na obra de Aristóteles, sobretudo na **Ética a Nicômaco**.

Consideramos a amizade um tema importante nos dias de hoje, como o foi na Antigüidade, mas nossa pesquisa não se preocupa especificamente com o assunto na atualidade. Trata-se de verificar em que sentido a amizade serviu de elo para relacionar a ética com a política. Além disso, procuramos investigar se a virtude da amizade nos possibilitaria entender melhor a relação entre a vida política e a vida contemplativa. Preocupou-nos também analisar a experiência da amizade como realização da natureza humana e sua vinculação com a felicidade. Assim, é nossa intenção estudar a **Ética a Nicômaco** para tentar encontrar os fundamentos da amizade e sua relação com a justiça, seu significado ético e político.

A amizade é vista, em geral, como a relação mais estimável entre os homens, e talvez ninguém tenha dado tanta relevância filosófica a ela quanto Aristóteles. A noção de amizade – *philia* – era, antes de Aristóteles, vinculada à natureza – *physis* – e era relacionada com a tendência de as coisas semelhantes se vincularem entre si.

Sócrates e outros filósofos da época não deram tanta ênfase à *philia* em si, privilegiando o amor. Já Platão apresenta a amizade no Diálogo **Lísis**, e o amor (*eros*), no **Banquete** e **Fedro**, ressaltando as diferenças entre ambos. Nestes diálogos, *eros* denota um desejo sexual e *philia* denota carinho, afeto, que podem ser totalmente distintos das relações de caráter sexual. Há entre *eros* e *philia* uma diferença na intensidade dos afetos, sendo muito mais intenso no caso de *eros*. *Eros* apresenta-se numa relação desigual, assimétrica, não havendo necessidade de reciprocidade, ao contrário da *philia*, na qual há igualdade, reciprocidade e simetria. São conceitos similares, mas na amizade sobressai o elemento racional, e no amor sobressai a paixão.

Nos diálogos platônicos, a amizade não aparece definida, e o amor está sempre em primeiro plano.

Aristóteles, por sua vez, apresenta sistematicamente as características da amizade, suas condições de possibilidade e seus diferentes tipos, deixando o amor em segundo plano. Por outro lado, de forma geral, poder-se-ia afirmar que a autêntica amizade platônica entre os homens é aquela que se revela como meio para ascender ao Bem, enquanto, para a ética aristotélica, a amizade é relevante por ser fundamentalmente ligada à felicidade.

Sem esquecer que, na tradição cultural e filosófica ocidental, a amizade, depois de ficar na tradição cristã subsumida no amor, voltou a merecer atenção por parte de autores como Cícero, Montaigne e Nietzsche, para referir períodos históricos distantes entre si.

É recentemente que o tema da amizade voltou a ser estudado com maior insistência em alguns autores como Hannah Arendt, Michel Foucault, Jacques Derrida, que, segundo Francisco Ortega, questionam a imagem fraternal, familiar dominante na amizade, buscando com isso elementos para uma nova “política da amizade”. Estes autores contemporâneos procuram uma alternativa que possibilite a recuperação do espaço público como atividade de criação e experiência. A amizade representaria um “exercício do político”, uma alternativa ao individualismo, uma nova forma de subjetividade e sociabilidade. Outras formas como a cortesia, a solidariedade, a hospitalidade e o respeito, proporcionariam uma nova forma de relacionamento entre os indivíduos. Vemos assim que depois de a amizade ter sido vinculada à vida moral e à vida privada, há indícios de que se retoma a amizade vinculada à política. Este é o caso também de Carl Schmitt que caracteriza o político como relação de amizade e inimizade, embora não haja vinculação entre a amizade e a moralidade. Isto tudo é feito em meio a uma multiplicação de estudos sobre o conceito aristotélico de amizade. Este é um contexto teórico no qual se pode inserir este estudo sobre a amizade em Aristóteles.

No primeiro capítulo, procurando inscrever o tema na obra do Filósofo, apresentamos o bem supremo, a *eudaimonia*, a felicidade, como finalidade da atividade humana. Naturalmente a *polis* visava à auto-suficiência, possibilitando que cada cidadão, vivendo “em comum”, alcançasse a felicidade, que só era possível atingir na *polis*. E somente na *polis*, entre cidadãos, poderia acontecer a verdadeira amizade. Mostramos como o viver na *polis*, participar da *polis* é, para Aristóteles, a essência do agir humano, uma atividade mais nobre. Por ser assim, nesse contexto é importante discutir a vida contemplativa ou teórica, alcançada por poucos, e a vida política. Será possível compatibilizar estas duas formas de vida (prática e contemplativa) segundo Aristóteles? É somente o homem político, o homem ético, o cidadão quem tem acesso à felicidade, à *eudaimonia*? A *polis* é a comunidade da vida feliz? Seu fim é uma vida perfeita e autárquica, uma vida nobre feita de belas ações, não um simples viver junto, mas sim viver com amizade?

No segundo capítulo, discutindo os conceitos aristotélicos de virtude e justiça, pretendemos mostrar como a virtude participa da idéia de felicidade e como, através do agir virtuoso, adquirido pela aprendizagem e pelo hábito, o homem se torna um bom homem e um bom cidadão.

No terceiro capítulo chegamos ao tema central deste estudo sobre a amizade aristotélica que é vivenciada na *polis* em sua dimensão ética e política e também em sua dimensão ontológica, mostrando a importância da amizade para o autoconhecimento do ser humano. Para tornar-se um homem feliz, o cidadão necessita de vários bens, entre eles, a amizade. Nesse sentido, pretendemos mostrar que não parece possível compreender a amizade aristotélica sem compreender primeiramente o que é ser cidadão, ser virtuoso, sem compreender o que é o bem, a felicidade. Assim, interessa-nos compreender de que forma a amizade pode aperfeiçoar a vida política e a vida teórica.

Apresentamos também as três espécies da amizade aristotélica e suas relações recíprocas: a amizade baseada na utilidade, a baseada no prazer e a amizade virtuosa, esta, fundada na busca do “bem comum”, e a relação entre ética e política e se a amizade participa desta relação como virtude política.

De forma geral os três capítulos pretendem definir uma trajetória teórica para a compreensão do pensamento de Aristóteles que tem na *polis* o *locus* natural para o exercício da virtude em geral, e talvez tenha na amizade o lugar ideal para o alcance e experiência da *eudaimonia*.

O material utilizado na presente investigação é representado pela literatura sobre a amizade, principalmente as obras de Aristóteles. Embora o foco principal seja a **Ética a Nicômaco**,¹ utilizamos também a **Ética a Eudemo**; **Política**; **Magna Moralia**;² **Metafísica** e **Arte Retórica**.³ Além disso, recorreremos a alguns comentadores de Aristóteles, entre os quais Pierre Aubenque, Enrico Berti, Jean-Claude Fraise, Pierre Hadot, Giovanni Reale, David Ross, Solange Vergnières, Francis Wolff, Marco Zingano e outros.

¹ A principal edição utilizada foi a da Abril Cultural, de 1979, com tradução de Vallandro, E.; Bornheim, G.

² Esta obra tem sua autenticidade questionada. Pesquisas indicam que provavelmente são anotações feitas por discípulos de Aristóteles.

³ Utilizamos no trabalho as seguintes siglas para as obras aristotélicas: **Ética a Nicômaco** – EN; **Ética a Eudemo** – EE; **Política** – Pol; **Magna Moralia** – MM; **Metafísica** – Met; e **Retórica** – Ret.

I. A VIDA POLÍTICA E O BEM SUPREMO

I.1 Caracterização geral da vida política

A **Ética a Nicômaco** é uma investigação sobre o bem, sobre a felicidade. O bem supremo do homem e o fim último das atividades aí aparecem inseparáveis. Aristóteles faz da noção de felicidade (*eudaimonia*) o centro de sua ética.

Para o Estagirita, o bem do homem, a felicidade só pode ser realizada na *polis*. A felicidade é primordial e é encontrada quando o homem executa sua função específica, peculiar: a atividade racional.

Em geral interpreta-se Aristóteles como alguém que defende a primazia da vida teórica, da vida contemplativa sobre a vida prática. Ocorrem passagens, em seus escritos, em que a importância da vida contemplativa é essencial, mas também a filosofia aristotélica, principalmente a da **Ética a Nicômaco**, valoriza o bom cidadão, o homem que participa da vida pública, sempre agindo de maneira virtuosa e alcançando, com a prática das virtudes, a sua felicidade. Parece haver uma certa tensão entre estas duas possibilidades de vida.

Aristóteles foi o primeiro pensador a falar diretamente da autonomia da vida prática em relação à vida teórica, e a unir nesta vida prática a ética e a política.

O bem humano (*agathón anthroponón*) entra na vida política, coletiva, mas o bem para Aristóteles é o bem humano individual.

De forma geral parece para ele impossível separar a constituição da comunidade política da determinação de certos fins éticos de justiça, de felicidade, sempre considerados como bem ao qual todos aspiram.

Por outro lado, em Aristóteles as ciências se dividiam em três grandes grupos: o prático, o produtivo e o teórico: [...] *todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico* [...] (Met E, 1, 1025 b 25). As ciências teóricas, as mais importantes, são as que

buscam o saber por si mesmo. Elas não criam seus objetos, mas apenas os contemplam e são três: matemática, física e teologia ou filosofia primeira. O segundo grupo em importância é composto pelas ciências práticas, que buscam o saber como meio para chegar à perfeição moral através de ações que iniciam e terminam no próprio sujeito. O terceiro e último grupo é o das ciências produtivas, que buscam o saber para produzir determinadas coisas fora do sujeito, como as produzidas pelas artes.

A ética pertence ao grupo das ciências práticas e está subordinada à ciência política. Para Aristóteles, a “política” é a “arte mestra” (EN I, 1, 1094a 30), e sua função é proporcionar as condições para que os indivíduos de uma comunidade possam alcançar a felicidade.

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política (Pol. I, 1, 1252 a).

Isto reflete a importância da cidade-estado autônoma ou, como era chamada pelos gregos – *polis*. Os gregos da antiguidade conceberam a *polis* como uma comunidade, como uma organização de assuntos coletivos, único espaço no qual o homem conseguiria ser ele mesmo. A *polis* é primordialmente o local do encontro interpessoal, do diálogo e das celebrações, e não o lugar do trabalho e da produção. De forma geral, o âmbito doméstico (*oikos*) é pré-político e, por isso, o âmbito das desigualdades naturais. Isso justifica o comentário de Arendt sobre a vida política grega:

A rigor, a polis não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. ‘Onde quer que vás, serás uma polis’: estas famosas palavras não só vieram a ser a senha da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar (Arendt, 1995, p.211).

Para o Estagirita a *polis* é o ápice do desenvolvimento da natureza humana. É a comunidade perfeita, a única que basta a si mesma e que poderia propiciar ao homem⁴ seu desenvolvimento perfeito. Fora da *polis* o homem não corresponde às suas características naturais e, por isso, em última instância, é impossível ser feliz fora da *polis*:

É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação ao seu todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus (Pol. I, 1, 1253 a).

Quando o homem não pertence a uma comunidade, ele não se socializa, não pratica a vida política, a ação virtuosa, a amizade. E é a política que orienta a ética porque o homem só é verdadeiramente autônomo na *polis*. Em suma, só na *polis* é possível fazer o bem e ser feliz.

Retornando à questão da divisão das ciências, para Aristóteles as ciências teóricas possuem, como ciência, valor maior que as ciências práticas, e como a “política” pertence ao grupo das ciências práticas, uma vida somente política, vivida na *polis*, é desejável para a felicidade. É nesta perspectiva que Aristóteles escreve:

Se [...] a felicidade consiste em viver e em ser ativo, e a atividade do homem bom é virtuosa e aprazível em si mesma [...] o homem sumamente feliz necessitará de amigos dessa espécie, já que o seu propósito é contemplar ações dignas e ações que sejam suas, e as ações de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas essas qualidades (EN IX, 9, 1169 b 30-31, 1170 a 2-3).

Ou seja, solitariamente é no mínimo mais difícil “estar em atividade” e, portanto, contemplar e ser feliz, [...] *mas com outros e visando aos outros, isso é mais fácil* (EN IX, 9, 1170 a 6). Estas passagens apresentam dificuldades teóricas para compreendermos como

⁴ Preferimos manter o substantivo genérico “homem” em vez de usar “ser humano” considerando que na Grécia Clássica entendia-se que o homem era naturalmente superior à mulher.

alcançar a felicidade completa. Em que sentido se dá a primazia da vida teórica? Pode e deve esta acontecer fora da vida prática política? Será a vida teórica uma vida solitária que ocorre fora da vida da *polis*? Como ser feliz na vida política? Ou se trata de felicidades diferentes que Aristóteles nos mostra?

Apresentaremos no desenvolvimento deste capítulo as duas concepções de *eudaimonia* que estão contidas na **Ética a Nicômaco**. Há uma concepção de que a *eudaimonia* é constituída de vários bens, tese inclusivista (livros I a IX) segundo a qual entre estes bens estaria a honra da vida política e a amizade, e a outra tese é a dominante (livro X), de acordo com a qual a *eudaimonia* é encontrada somente na vida teórica, na vida contemplativa.

Ao lado das ciências teóricas existem as ciências práticas. Sobre elas, David Ross escreve:

A ciência prática suprema – em relação à qual todas as outras estão subordinadas e são auxiliares – é a política, ou como nós, com a nossa plena consciência de que o homem é membro de comunidades outras que o estado, estaremos mais inclinados a chamar, a ciência social. Desta ciência, a ética apenas representa uma sua parte e, por isso, Aristóteles nunca fala da “ética” como uma ciência independente, mas refere-se apenas ao “estudo do carácter” ou “das nossas discussões acerca do carácter” (ROSS, 1987, p. 193).

À “política” cabe a função “arquitetônica”, a função de comandar. É ela que determina leis, regras, valores e as ciências que devem ser estudadas e tidas em conta pelos cidadãos. Na “ética” leva-se em conta que cada indivíduo faz parte de uma comunidade, e na “política” considera-se sempre que a *polis* objetiva o melhor para cada cidadão. O estudo do comportamento ético individual e o estudo da vida em comum para Aristóteles são o objeto da ciência política. E estes dois campos compõem a unidade da *polis* e a unidade entre ética e

política. Poderíamos inferir desde logo que a amizade, que também proporciona prazer, é uma prova de que ética e política devem andar juntas e a vida contemplativa fora da *polis* é inviável.⁵

A ciência da política não tem a exatidão teórica das ciências exatas, sendo bem diferente da matemática com a sua precisão nos cálculos (EN I, 3, 1094 b 27). Ela trabalha com o contingente, com o não necessário, com o que pode ser de uma maneira ou de outra. A variabilidade das coisas belas, justas e boas torna impossível atingir princípios necessários e universais. Os casos particulares devem ser decididos fazendo-se uma avaliação das circunstâncias, do momento. Assim um bom político precisa ter mais experiência do que estudar os conhecimentos dedutivos. Nesse contexto é mais importante fazer do que saber, ter conhecimento. O fato de não apresentar exatidão faz da política um assunto que se conhece cada vez mais e melhor com a experiência e com a vida. Na verdade, a política como saber é um processo, portanto tem que ser construído por aqueles que a praticam e enquanto a praticam. A respeito desta vivência, escreve Aristóteles:

Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões, além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação (EN I, 3, 1095 a 2-6).

Como o jovem não tem experiência e a política é o resultado de uma experiência, havendo necessidade de se atuar nela, de praticá-la, o jovem, para Aristóteles, não é quem melhor pode exercer a política e nem conhecê-la, ao contrário dos sofistas, para os quais o melhor político é aquele que aprendeu a técnica da retórica. Ao mesmo tempo, Aristóteles

⁵ Em breve entrevista (www.culturanuova.net/filosofia/test/aristotele2_emsf.html) Pierre Aubenque mostra cautela para “traduzir” o pensamento aristotélico. O bem que a *polis* almeja é o bem humano. Este bem, em geral, é encontrado na vida política, na vida coletiva, mas para Aristóteles ele é encontrado em primeiro lugar na vida individual. Esta afirmação do bem individual, Pierre Aubenque não a faz categoricamente, mas sim como um talvez, como se não tivesse certeza absoluta da primazia da vida individual. Ele afirma que foi o estagirita o primeiro a unir ética e política como filosofia prática autônoma, diferentemente de Platão que vê a prática como uma consequência, um corolário da teoria. O estudioso francês apresenta a amizade aristotélica como o fundamento da vida política.

contesta Platão, para o qual bastava conhecer o projeto político ideal para poder ser bom político. Para Platão bastava saber o que fazer, enquanto para Aristóteles era decisivo saber o como fazer. O Estagirita insistia na experiência política como lugar da educação política. Podemos dizer que assim ocorre também com a amizade, que analisaremos neste trabalho. É necessário vivê-la, praticá-la no sentido aristotélico da ação, para conhecê-la como amizade perfeita.

A felicidade é algo individual e a ética tem como objetivo conduzir o homem à felicidade individual. Contudo, há uma unidade entre bem coletivo e bem individual: a política, neste caso, seria a condição indispensável para que a *eudaimonia*, como bem humano individual, seja alcançável. O bem só seria alcançado na *polis*, no coletivo, no público. A efetividade da ética ocorre no público porque é a política que torna possível a vida ética.

Para entender a relação entre ética e política é preciso compreender a noção de ação – *práxis* – pois ela acontece em público, na *agorá*, no discurso público. A política é o espaço público das ações humanas. A ética é habituar-se, é bom hábito e isto só é aprendido pela prática. Para Aristóteles as virtudes se dão em público e não há oposição entre vida pública e vida privada. Esta separação é produto da vida moderna. A virtude é a educação do desejo e é o desejo que leva à ação pela felicidade e o homem tende à felicidade. A virtude, que apresentaremos com mais detalhes no próximo capítulo, é habituar-se a agir de uma determinada forma e a vida política serve para facilitar a educação do desejo. A prudência é a grande virtude da vida prática. O prudente é quem pode reconhecer, perceber o que é o bem e o mal. Não é virtuoso o que simplesmente cumpre uma norma, mas sim o que sabe o que é agir bem ou mal.

Para Aristóteles muitas pessoas na vida política não alcançam a sabedoria prática. Elas cumprem as leis para não serem castigadas e não pelo conhecimento, pela sabedoria: [...] *o homem comum [...] não se abstém de praticar más ações porque elas são vis, mas pelo temor ao castigo* (EN X, 9, 1179 b 12-13). Para ele são poucos os homens virtuosos pois a grande maioria obedece ao medo e não à virtude. A *polis* é condição necessária para os seres humanos se

educarem para a virtude e assim se tornarem virtuosos. Mas nem todos, mesmo numa boa *polis*, conseguem ser virtuosos. Eles conseguem apenas ser cumpridores das leis, mas não bons homens, bons cidadãos.

Na **Política** Aristóteles apresenta o homem como animal político. É a *polis* que torna alguém indivíduo e é assim que, naturalmente, a *polis* tem precedência sobre a família e sobre cada um individualmente (Pol. I, 1 1253 a).

Em última instância, não haveria, pois, possibilidade do homem só, ser livre, ser moral, ser cidadão, ser feliz. Somente na *polis* isto é possível. Uma vida à parte do mundo comum será a privação de algo, não será uma vida completa. O homem que não participa da vida pública, como o escravo, por exemplo, não será considerado completo como homem. Conseqüentemente, é só na presença dos seus pares que o cidadão poderá exercer a virtude – a *areté*.

Por ser naturalmente político, o homem só se realiza como tal vivendo na *polis*; e vivendo na *polis*, o homem tende ao seu próprio bem, que é também a sua felicidade. Ele é naturalmente incompleto e isto o faz ter sempre necessidade de outro ser semelhante, também incompleto e imperfeito como ele. O homem vive na *polis* para completar-se e tornar-se auto-suficiente, junto com os outros. É por este motivo que a *polis* tem precedência sobre todas as outras comunidades, [...] pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes [...] (Pol. I, 2, 1255 b).

Para o Estagirita, só é possível ser auto-suficiente, o que é algo “melhor”, vivendo na *polis*, que é o “estágio final” dos propósitos da natureza, que faz o homem ser “político” e “ter o dom da fala” (Pol. I, 1, 1253 a).

Esta auto-suficiência só é possível para os cidadãos. E ser cidadão, em Atenas, é “privilégio” de poucos. Somente o ser humano do sexo masculino, adulto, livre e nascido na *polis* é considerado cidadão. Estavam em geral excluídos: mulheres, crianças, idosos, estrangeiros e escravos. *Um cidadão integral pode ser definido por nada mais nada menos que*

pelo direito de administrar justiça e exercer funções públicas (Pol. III, I, 1257 b). Somente os cidadãos poderiam ser juízes ou membros das assembleias populares. Outras funções eram exercidas com tempo limitado, havendo sempre alternância nos cargos.

Neste contexto, para Aristóteles, seres melhores que o homem (deuses) ou piores (animais) não são seres políticos, não fazem política. Pelo fato de o homem ser um ser intermediário, ele pode, na vida contemplativa “participar” da felicidade dos deuses ou pode escolher o outro extremo, vivendo como um animal (WOLFF, 1999, p. 84-86). Mas também pode, sem qualidades morais, ser *o mais impiedoso e selvagem dos animais e quando perfeito, é o melhor dos animais* (Pol, I, 1, 1253 a).

A *polis* é, portanto, o *locus* para o homem, como animal político,⁶ que por natureza procura a vida em comum,⁷ que é a *polis*. Na origem da *polis* encontra-se a família, que tem por finalidade a procriação dos filhos e sua educação. As famílias organizadas formam as aldeias e a reunião de várias aldeias forma a *polis*. *A primeira comunidade de várias famílias para satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constituem um povoado* (Pol, I, I, 1252 b). Estas organizações diferenciam-se pela quantidade de seus membros e também pela qualidade de sua função e finalidade. O que a família deve realizar, a cidade não o pode, e vice-versa. A família transmite a vida, e a cidade propicia o “bem viver”, objetivando a felicidade do homem. Para o Estagirita, a família é o fundamento da *polis*. A *polis* é a fonte de todos os direitos e obrigações, e sua autoridade abrange a todos. E é na família que encontramos as primeiras amizades. São as amizades que ocorrem entre pais e filhos, marido e mulher, que Aristóteles chama de amizade entre desiguais porque refletem a relação entre desiguais (EN

⁶ Arendt chama a atenção para a antiga tradução do “animal político” de Aristóteles como “animal social”, que encontramos em Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) sendo aceita como tradução consagrada até Tomás de Aquino (1225 – 1274). Tal erro foi corrigido a partir dessa época (ARENDR, 1995, p.32).

⁷ Vergnières nos lembra que o homem não é a única espécie sociável para Aristóteles. Ele apresenta dois tipos de espécies: gregária e solitária, sendo que o homem faz parte das duas espécies. Estas duas espécies também são divididas nos que têm vida sociável e nos que vivem de maneira esparsa. As abelhas, formigas e os homens pertencem à espécie suscetível de vida sociável. A distinção entre sociabilidade e um simples gregarismo é a participação numa obra comum e somente a espécie humana está capacitada para a vida política (VERGNIÈRES, 1998, p. 149-150).

VIII, 7, 1158 b 15) e também a amizade entre irmãos, considerada como amizade entre iguais (EN VIII, 10, 1161 a 5).

A família constitui uma comunidade elementar e imperfeita. Elementar porque várias famílias reunidas formam uma aldeia e várias aldeias formam a *polis*, como dito acima. Família e aldeia são elementos de primeiro e segundo graus que formam a *polis*. Imperfeita porque somente é perfeita a comunidade que é autárquica ou auto-suficiente, e a única que o é, é a *polis*. A *polis* é o todo. E somente como parte da *polis* cada indivíduo pode ser de fato auto-suficiente. A finalidade da *polis* é uma “vida perfeita e independente” (Pol, III, 5, 1281 a).

A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo em que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família (Pol. I, 1, 1253 a).

A finalidade da família, sua natureza, sua estrutura e sua função estão subordinadas à finalidade, à natureza, à estrutura e à função da *polis*. Na Grécia antiga, família é a “casa” – *oikos*, Uma unidade econômica, social e produtiva. *A comunidade formada naturalmente para as necessidades diárias é a casa [...] (Pol. I, 1, 1252 b)*. A casa grega, *oikos*, é o conjunto de pessoas, escravos, animais, terras, propriedades imóveis e móveis, como também empresas agrícolas. A economia – *oikonomia* – é uma atividade familiar e refere-se à administração da casa, e não da *polis*. *Para Aristóteles, oikos e polis são contrapostos, e economia e política são distintas assim como a casa é distinta da cidade, ou seja, algo essencial, e não meramente quantitativo (AGAMBEN, 2005, p. 5)*.

É bom lembrar, a respeito da economia e com o propósito de marcar a distinção entre público e privado, que Aristóteles na **Política** chama a atenção para uma dualidade na “arte de enriquecer”:

[...] esta arte se desdobra em duas, e um de seus ramos é de natureza comercial, enquanto o outro pertence à economia doméstica; este último ramo é necessário e louvável, enquanto o ramo ligado à permuta é justamente censurado (ele não é conforme à natureza, e nele alguns homens ganham à custa de outros). Sendo assim, a usura é detestada com muita razão, pois seu ganho vem do próprio dinheiro, e não daquilo que levou à sua invenção (Pol. I, 3, 1258 b).

A crematística é a [...] ciência [...] que se distingue da *oikonomia* regida pelo valor de uso na medida em que a circulação passa a ser fonte de uma riqueza monetária ilimitada [...] (ALLIEZ, 1991, p. 41). Seria uma subversão da *oikonomia*, uma subordinação teleológica do valor de uso ao valor de troca. Valor de uso é o uso de um bem considerado pelo que é, e valor de troca é o uso accidental. A moeda é desvinculada da sua condição política de mediar as necessidades e os juros representam a essência do lucro, desviando a moeda de sua origem “econômica” natural. Os juros são dinheiro nascido de dinheiro, o que para os gregos era uma forma de ganhar dinheiro contrária à natureza.⁸

Sobre as relações da vida privada, a *oikonomia*, Aristóteles diz que três são as relações que constituíam a estrutura da família, do *oikos* daquela época: relação senhor/escravo; relação marido/mulher; e relação pai/filho.

Na relação senhor/escravo, há uma relação natural entre o que é capaz e deve mandar e o que é apto para executar e obedecer o que é mandado. Para Aristóteles, é do interesse de ambos esta relação. É necessário para o que manda ser obedecido, como para o que obedece ser mandado. O senhor não poderia ser senhor sem o escravo, e o escravo não poderia ser escravo sem o senhor. Há naturalmente homens aptos para “pensar” e mandar, e homens aptos para

⁸ A vinculação e distinção entre economia e política em Aristóteles contribuem para entendermos melhor a vinculação entre ética e política, ao contrário do que acontece na modernidade, em que, ao mesmo tempo, ética e política são separadas, e a economia aparece para além de qualquer consideração ética.

obedecer. O escravo, como tal, não é somente escravo; é propriedade do senhor, um instrumento eficiente, jamais um sujeito moral. O escravo é um homem que é objeto de propriedade de outro homem (Pol. I, 2, 1254 a).

O escravo é executante na ordem da ação: não produz alguma coisa, prolonga o corpo de seu senhor, utilizando, no seu lugar, instrumentos que servem para viver e gozar a vida. É porque sua tarefa não é nenhuma ação (só o senhor age), nem uma produção, mas um serviço, que o escravo deve ser vinculado à pessoa do senhor como objeto de propriedade (VERGNIÈRES, 1998, p. 163).

O escravo não é fim para si nem para outro e por isto ele não possui a faculdade de deliberar, decidir, prever e escolher. Aqui se tem uma relação despótica, na qual senhor e escravo aparecem como seres incompletos e indispensáveis um ao outro. Um não pode ser sem o outro. O senhor por natureza era quem comandava aquele que naturalmente era para ser comandado. Mesmo assim, o Estagirita aponta a possibilidade de haver amizade entre senhor e escravo na medida em que o escravo é um homem (EN VIII, 11, 1161 b 5-10), argumentando que [...] *há uma certa comunidade de interesses e amizade entre o escravo e o senhor quando eles são qualificados pela natureza para as respectivas posições [...]* (Pol. I, 2, 1255 b). Esta amizade abstrai o caráter instrumental do escravo pois leva em conta somente a sua condição humana. Não ocorre, neste tipo de amizade, um reconhecimento mútuo de dois homens iguais mas sim de pertencimento à mesma espécie. É a forma mais fraca de amizade possível entre dois homens.

Na relação marido/mulher é o homem quem domina legitimamente a mulher. Assim como acontece entre os animais. *Entre os sexos também, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior; aquele domina e esta é dominada; o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo gênero humano* (Pol. I, 2, 1254 b). São seres livres e iguais, contudo o homem é apto para guiar a mulher, e esta é governada como os cidadãos devem ser governados, mas sem haver alternância de poder. A amizade existente entre o casal é predominantemente baseada no prazer e

na utilidade, podendo ser baseada também na virtude quando o casal é virtuoso (EN VIII, 12, 1162 a 23-25).

Na relação entre pai e filho, as duas partes são de seres livres, mas não iguais, porque o filho ainda não desenvolveu plenamente suas potencialidades. O pai tem poder absoluto sobre o filho. A amizade que os une é diferente: os pais amam os seus filhos como a si mesmos, pois os geraram; e os filhos amam os pais por terem nascido deles (EN VIII, 12, 1161 b 29-30). Mas esses tipos de amizade que acontecem no *oikos*, são insuficientes para o alcance da *eudaimonia*.

Depois de já anteciparmos aspectos mais específicos sobre a amizade, e voltando ao que nos interessa ressaltar neste momento, convém insistir que para os gregos da época de Aristóteles, sendo a política ciência prática e não teórica, e tendo como objeto a ação humana, era considerada atividade nobre. [...] *o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações* (EN I, 9, 1099 b 30-32). A função da vida política é fazer com que os homens sejam capazes de ações nobres e boas. É a política que torna possível a ética e a felicidade. Ela é meio, é condição para isso. A condição da efetividade da ética é a política. Como os homens podem exercer plenamente uma vida guiada pela razão? Só na *polis* que isso é possível. Somente na *polis* que se pode perceber qual é a melhor maneira de viver.

Ressaltamos novamente que, dentro das atividades práticas, a política é considerada a mais nobre, mas as atividades teóricas possuem maior valor e dentre estas a vida intelectual é considerada superior.

Ter vida política é participar da vida comum, da vida da *polis*. Os homens vivem na *polis*, formam uma comunidade política não apenas para “viver em comum”, mas para “viver bem”. E o que é viver bem? No entendimento de Aristóteles, para que se consiga “viver bem”, ter uma “boa vida”, é necessário que cada um aja no interesse do bem comum, em conjunto com os outros e também que os governantes objetivem o “bem”, a “felicidade” de todos. Os

governantes aliam a virtude do cidadão e a virtude do indivíduo. Por sua experiência de vida pública, eles conseguem conciliar ética e prudência. Os mais jovens podem possuir apenas a virtude do caráter. Assim, Aristóteles distingue o homem bom do bom cidadão, sem que esta distinção signifique a separação entre homem bom e bom cidadão. O fato de ser um bom cidadão necessariamente não torna o homem bom. O que o torna bom são suas virtudes. E é a *polis* que torna possível a virtude. Neste sentido entende-se a função do legislador como educador. Deve haver uma *polis* com bons homens, bons legisladores, que nos coagem pelas leis para nos educar pelo bom hábito, já que não nascemos virtuosos. Só na *polis* é possível conhecer a natureza humana.

Os governantes deveriam agir visando ao bem comum mas se não procuram estes objetivos e governam no seu interesse e/ou de poucos, ocorre uma deformação. O que importa para Aristóteles é o interesse comum. A melhor forma de governar a *polis* é ir ao encontro do interesse comum, e a pior é ir ao encontro do interesse próprio. Como Aristóteles diz:

Uma vez que constituição significa o mesmo que governo, e o governo é o poder supremo em uma cidade, e o mando pode estar nas mãos de uma única pessoa, ou de poucas pessoas, ou da maioria, nos casos em que esta única pessoa, ou as poucas pessoas, ou a maioria, governam tendo em vista o bem comum, estas constituições devem ser forçosamente as corretas (Pol, III, 5, 1279 b).

Isto é, independentemente de o governo ser formado da maioria, de alguns, ou de uma pessoa, o que determina ser um bom governo é o fato de ter ou não em vista o bem comum: [...] *é papel do homem público e do legislador assegurar a virtude de seus concidadãos, e também sua felicidade [...]* (HADOT, 1999, p. 137). A cidade quando educa seus cidadãos, através dos homens públicos e dos legisladores, torna-os virtuosos e possibilita o alcance da felicidade.

I. 2 – O bem supremo na vida teorética e/ou na vida política

Aristóteles diz que todo ato humano objetiva uma finalidade, um bem, e ele inicia a **Ética a Nicômaco** apresentando a idéia central da sua ética que é a busca do “bem”, da “felicidade”. A tudo corresponde um fim. Tudo tende para um fim. Não há nada que não tenha um fim, uma finalidade. As ações, as escolhas, os atos caminham para algo distinto do próprio ato e o fim de uma dada ação pode ser um meio para outro fim, e como são muitas as ações, muitos também serão os fins a serem alcançados.

Os fins das atividades fundamentais possuem preferência em relação aos fins das atividades que são meios para aquelas. Diz Aristóteles:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem (EN I, 1, 1094 a 10-15).

Para o Estagirita há uma hierarquia de bens: uns são meios, e outros são fins, como, por exemplo, a saúde. Ela é considerada um fim e o tratamento médico um meio para alcançá-la. Neste caso a saúde é superior ao tratamento. Mas será a saúde um bem definitivo? Ela é um bem, mas é também um meio para se alcançar a felicidade. A felicidade é um bem definitivo e a saúde é um bem parcial, pois serve como meio para outro fim. Assim como a saúde é um bem maior que o tratamento médico, a felicidade é um bem maior que a saúde.

Quando se pergunta ao homem inculto ou ao sábio qual a finalidade do homem, todos identificam a “felicidade”, o “bem viver”, e o “bem agir” como o “ser feliz”. Viver bem e agir bem são o mesmo que ser feliz, para Aristóteles. Portanto, felicidade não é só resultado, mas é atividade, algo inerente ao ato de viver bem. Mas ocorrem diferenças entre os homens. O fim não

é o mesmo para todos. Não há unanimidade a respeito da concepção da finalidade do homem. Para alguns, diz o Estagirita, o fim da atividade humana é uma vida de prazeres, para outros a finalidade é a vida política ou prática visando à honra, e há ainda um outro tipo de agir humano que visa a uma vida contemplativa.

Sobre os que adotam a vida dos prazeres, Aristóteles diz:

A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens do tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos (EN I,5,1095 b 14-15).

O Estagirita desqualifica eticamente aquele que tem a vida dedicada e finalizada no prazer e no gozo, porque quem objetiva isto na sua vida é comparado a um escravo ou a um animal, que leva uma vida bestial e age por instintos. Contudo, afirma Aristóteles, o prazer é um estado da alma. E os que amam o que é nobre sentem prazer em praticar atos nobres. O mesmo acontece com os atos virtuosos, porque quem pratica estes atos sente prazer em praticá-los. Assim, o prazer não é, sob todos os aspectos, um mal, mas apenas quando é a finalidade última de toda ação.

Em relação aos que adotam uma vida dedicada à honra, Aristóteles diz:

[...] as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam a felicidade com a honra, pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política. No entanto, afigura-se demasiado superficial para ser aquela que buscamos, visto que depende mais de quem a confere que de quem a recebe [...] (EN I, 5, 1095 b 22/25).

Uma vida que busca a felicidade na honra não é, pois, uma vida verdadeiramente feliz. Quem procura a honra e a glória política depende mais de outro que de si mesmo.

Para o Filósofo, o fim que o homem busca ou deve buscar verdadeiramente é o “sumo bem”, a felicidade, a *eudaimonia*, que está ao seu alcance, durante sua vida e que depende dele próprio e não de outrem. Esta felicidade só pode ser possível em quem possui em sua natureza uma participação divina, isto é, no homem. O bem deve ser algo de melhor, de mais excelente ao homem e alcançável por ele (EE I, 7, 1217 a 20-40).

Aristóteles refuta a idéia platônica do “bem-em-si”: [...] *de modo que não pode haver uma Idéia comum por cima de todos esses bens* (EN I, 6, 1096 a 23). Mesmo reafirmando a amizade com Platão, ele concede à verdade a primazia sobre a amizade. Com isto podemos perceber o valor que o Estagirita tinha pela amizade “confessando” sua dificuldade para refutar a idéia de “bem universal”, como nesta passagem:

Seria melhor, talvez, considerar o bem universal e discutir a fundo o que se entende por isso, embora tal investigação nos seja dificultada pela amizade que nos une àqueles que introduziram as Formas. No entanto, os mais ajuizados dirão que é preferível e que é mesmo nosso dever destruir o que mais de perto nos toca a fim de salvaguardar a verdade, especialmente por sermos filósofos ou amantes da sabedoria; porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige que honremos a verdade acima de nossos amigos (EN I, 6, 1096 a 11-16).

Aristóteles, portanto, questiona o conceito de “bem-em-si” de Platão e dos que pensam a possibilidade do “bem” como um gênero. O Estagirita se opõe a esta visão e levanta a possibilidade de o “bem” ser uma analogia, uma derivação ou uma relação a um “bem”.

Para ele não é preciso estabelecer uma metafísica do bem nem perseguir um bem absoluto. O “bem” é dito de muitos modos, não é um gênero, não é unívoco; ele é dito de modos diferentes. O “bem” aristotélico é um fim que o homem almeja alcançar com suas ações e se propõe a realizá-lo. Mas o “bem absoluto”, a idéia do “bem-em-si” é irrealizável.

Esta ruptura com a idéia platônica de bem tem por base as diferentes formas como este ‘bem’ é originado. Se tivermos um objetivo para nossa ação; este será o bem alcançado por esta ação, e se são vários objetivos, vários serão os bens alcançados pela ação.

É na linguagem que nasce e se articula este “bem”. Bem é “dizer o bem”. E o bem que se diz é o mesmo que constitui o “bem de viver”. Como a origem do “bem” está na linguagem, ele é reduzido às suas formas de expressão nos contextos em que se manifesta. Refutando a estrutura ontológica do “bem absoluto” platônico, Aristóteles enfatiza o caráter empírico do “bem”, destacando que [...] *o ‘bem em si’ não será mais ‘bem’ pelo fato de ser eterno, assim como aquilo que dura muito tempo não é mais branco do que aquilo que perece no espaço de um dia* (EN I, 6, 1096 b 3-35). O fato de durar muito ou pouco não denota mais realidade ontológica. Durar muito não é durar mais. Como também saber o que é a virtude não importa mais do que agir de forma virtuosa. O homem corajoso, por exemplo, não é só o que sabe o que é a coragem, mas também o homem que age de forma corajosa.

De qualquer maneira, para Aristóteles a palavra “bem” é utilizada em vários sentidos: como substância (Deus, razão), como qualidade (virtudes), como quantidade (o que é moderado), como relação (útil), como tempo (oportunidade apropriada) e como espaço (lugar apropriado). Se o “bem” fosse alguma coisa única e universalmente presente, ele só poderia ser predicado numa só categoria e não em todas estas (EN I, 6 1096 a 23-29). Assim, o “bem” se diz de muitas maneiras e é encontrado nas diferentes ações e artes humanas e sempre de diferentes formas. O bem é [...] *aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas* (EN I, 7, 1097 a 19).

Diz Aristóteles que nem todos os bens são absolutos, mas o sumo bem o é. Se só existe um fim absoluto, procuramos por ele; e se existe mais de um fim absoluto, nós procuramos o mais absoluto de todos (EN I, 7, 1097 a 27-30). Este fim último é desejado por si mesmo e os outros bens são desejados em função dele.

Um bem é mais perfeito quanto maior for o seu valor intrínseco, o seu valor por si mesmo, e não seu valor instrumental para alcançar outra coisa; e quanto maior for o seu grau de auto-suficiência. Isso faz com que por si mesmo torne a vida desejável, digna de ser escolhida sem necessitar de outros bens. De acordo com Aristóteles:

[...] nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa (EN I, 7, 1057 a 31-35).

E o que então constitui o valor absoluto para Aristóteles? Trata-se, repetidamente, da felicidade:

Ora, esse é o conceito que preeminente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria (EN I, 7, 1097 b 1-6).

Absoluto é, pois, algo procurado por si mesmo e não por outra coisa. Neste sentido só a felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, além de ser também a finalidade da ação humana.

Vale lembrar que o Estagirita distingue três tipos de fins: a) os fins que desejamos em vista de outro fim; b) os fins que desejamos em vista deles mesmos, mas também em vista de um outro; e c) o fim absoluto que não é procurado a não ser por ele mesmo.

Para Aristóteles a função característica e exclusiva do homem é o agir racionalmente – *ergon* – enquanto o crescimento, a reprodução e a sensação também são características dos animais e/ou plantas. O *ergon* é a função própria do homem, é o que o caracteriza em relação a todos os outros animais. O bem ou o sucesso dos que executam uma determinada atividade está na função particular que desempenham.

Além disso, nem todos os homens dirigem sua racionalidade para fins justos, retos, virtuosos. Aristóteles sugere que devemos observar como age o melhor dos homens para

descobrirmos o modo de agir bem. O agir racionalmente é agir retamente, virtuosamente.

Giovanni Reale apresenta o argumento de Aristóteles com estas palavras:

O bem do homem só poderá consistir na obra que lhe é peculiar, isto é, na obra que ele e só ele pode realizar, assim como, em geral, o bem de cada coisa consiste na obra que é peculiar a cada coisa. A obra do olho é ver, a obra do ouvido é ouvir, e assim por diante. E a obra do homem? a) Esta não pode ser o simples viver, dado que o viver é próprio de todos os seres vegetativos. b) E não pode ser também o sentir, dado que este é comum também aos animais, c) Resta, pois, que a obra peculiar do homem seja a razão e a atividade da alma segundo a razão. O verdadeiro bem do homem consiste nessa obra ou atividade da razão, e, mais precisamente, no perfeito desenvolvimento e atuação dessa atividade. Esta é, pois, a ‘virtude’ do homem e aqui deve ser buscada a felicidade (REALE, 1994, v. II, p. 408).

A partir desse comentário, vemos que o bem-estar, a felicidade do homem é uma atividade e não um potencial. É uma ação contínua, diária que está de acordo com a virtude. Uma vida boa necessariamente passa pela ação, pela prática. Tal prática de atos virtuosos é uma ação prazerosa. Esta prática objetiva o “bem”, que se identifica com a felicidade que, por sua vez, se constitui no fim último da existência. Aristóteles afirma que o bem-estar, a felicidade, é constituído pela virtude que rege a ação conforme o bem, sempre com prazer e com uma certa prosperidade (EN I, 8, 1098 b 25). Este prazer não é o “prazer” daquele que se dedica a uma vida de prazeres, que tem o prazer como finalidade. Este prazer não é fim, mas conseqüência de quem busca o bem. Acrescente-se que também a amizade é condição necessária, mas não suficiente, para se alcançar a felicidade, assim como outros bens. Contudo, Pierre Aubenque lembra que a virtude é

[...] condição necessária, embora não suficiente, da felicidade. É preciso incluir na definição de felicidade os bens exteriores e os bens do corpo [...] Ora, tais bens não se adquirem pelo exercício ou mérito: eles dependem da boa fortuna (ΕΥΤΥΧΙΑ). Por certo, a boa fortuna não basta para definir a felicidade (ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ), mas sem ela não há felicidade possível, [...] a virtude [...] necessita de condições que não dependem de nós, como amigos, dinheiro, um certo poder político e também de ocasiões, as quais não se oferecem a todos [...] (AUBENQUE, 2003, p. 128-129).

Por conseguinte, há necessidade de se possuir bens exteriores para alcançar a felicidade. Possuir riqueza, amigos, poder político, bom nascimento, beleza física são bens que concorrem para a felicidade plena. Contudo são meios, não são fins. E a felicidade é baseada na ação, no agir bem e não na posse em si de bens exteriores (EN I, 8, 1099 b 25). Ela é ativa e não passiva. Envolve ação do agente e depende dele. A felicidade não é algo que pode ser presenteado por alguém a outra pessoa. Como a riqueza, por exemplo. A riqueza serve no máximo como meio para alcançar algo.

Para esclarecer dúvidas que já foram apontadas neste trabalho sobre a felicidade, apresentamos uma distinção elaborada por Hadot sobre a felicidade na vida prática e a felicidade na vida teórica:

Aristóteles distingue entre a felicidade que o homem pode encontrar na vida política, na vida ativa – é a felicidade que pode conduzir à prática da virtude na cidade –, e a felicidade filosófica que corresponde à *theoria*, isto é, a um gênero de vida consagrado totalmente à atividade do espírito. A felicidade política e prática só é felicidade, aos olhos de Aristóteles, de modo secundário. Já a filosófica encontra-se na “vida segundo o espírito”, que se situa na excelência e na virtude mais elevada do homem, correspondente à parte mais elevada do homem, o espírito [...] (HADOT, 1999, p. 121).

Estes dois “tipos” de felicidade provocam uma certa tensão na **Ética a Nicômaco** e entre seus intérpretes,⁹ principalmente no que se refere à questão da *eudaimonia* contida nos livros I a IX e no livro X. O Estagirita ora parece afirmar que a felicidade somente pode ser alcançada com a vida contemplativa, vida teórica, ora acena com a possibilidade de ela ser alcançada só na vida política, vida prática. Será a vida política suficiente para uma *eudaimonia*

⁹ A felicidade é considerada por estudiosos da filosofia aristotélica, como W. F. R. Hardie e R. Heineman, como um fim dominante, e por outros, como J. L. Ackrill, David Keyt e T. H. Irwin, como inclusivo (HOBUSS, 2002, p. 25/57). A concepção de felicidade como um fim dominante defende a tese de que ela é um bem que exclui os outros bens. Somente a vida contemplativa, a vida do filósofo proporcionaria felicidade. Ela seria desejada de forma que seu alcance proporcionaria uma felicidade tão completa que os outros bens seriam dispensados. Este patamar de felicidade é atingido pela sabedoria teórica. A outra corrente que defende a felicidade como constituída de alguns ou de todos os bens é conhecida como tese inclusivista e pressupõe um conjunto de bens, o fim não seria alguma coisa excludente. Na busca da *eudaimonia* o homem procuraria atingir seus objetivos de forma harmônica, na posse de vários bens.

completa? A *polis* também é o espaço da vida contemplativa? A vida política exclui a vida contemplativa? São questões que tentamos esclarecer neste estudo, como também a importância da amizade para o alcance da *eudaimonia*, tanto na vida política, como na vida contemplativa.

Nosso autor apresenta-nos a vida dedicada à razão, a vida contemplativa como a mais feliz:

[...] o que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e de apazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais apazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz (EN X, 7, 1178 a 6-8).

Outras passagens da **Ética a Nicômaco** parecem confirmar isso: *o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa* (EN I, 7, 1098 a 15). Além disso, Aristóteles escreve:

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude: e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobre e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente (EN X, 7, 1177 a 12-18).

Tudo isso nos leva a considerar que a felicidade é um fim dominante, isto é, um fim que exclui os outros bens, e que somente a vida contemplativa, a vida do filósofo, proporcionaria felicidade. Ela seria desejada de forma que seu alcance proporcionaria uma felicidade tão completa que os outros bens seriam dispensados. Este patamar de felicidade é atingido pela sabedoria teórica, pela contemplação e é considerada como “tese dominante” da *eudaimonia* aristotélica, apresentada no livro X da **Ética a Nicômaco**.

Todavia, Aristóteles nos aponta um outro “tipo” de felicidade, que é a felicidade encontrada na vida prática, na vida moral, na vida das virtudes, como vemos nesta passagem da EN X, 8, 1178 a 9-15:

Mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana. Os atos corajosos e justos, bem como outros atos virtuosos, nós os praticamos em relação uns aos outros, observando nossos respectivos deveres no tocante a contratos, serviços e toda sorte de ações, bem assim como às paixões; e todas essas coisas parecem ser tipicamente humanas. Dir-se-ia até que algumas delas provêm do próprio corpo e que o caráter virtuoso se prende por muitos laços às paixões.

Ele apresenta-nos uma outra vida também feliz, embora em grau secundário, na qual a felicidade é constituída de alguns bens, ou melhor, um conjunto de bens em que o fim não seria uma coisa excludente. Na busca da *eudaimonia*, o homem procuraria atingir seus objetivos de forma harmônica, na posse de vários bens. Esta é tese da *eudaimonia* como fim inclusivo, uma felicidade que é alcançada quando possuímos vários bens.

Com HOBUSS (2002, p. 29) podemos assim dizer que:

O que há, na realidade, [...], são dois tipos de fins que contam no sentido de dizer que determinado homem é feliz, ou seja, aquele indivíduo que está dirigido para a atividade contemplativa, é mais feliz do que aquele engajado nas atividades relativas à vida moral. Deste último não se pode dizer: não é feliz, pois na realidade ele o é, mas feliz de modo secundário, em relação àquele que exercita as atividades mais nobres, aquelas relativas à sabedoria teórica.

Hobuss interpreta que Aristóteles apresenta dois tipos de felicidade: uma produzida na atividade contemplativa e outra que acontece na vida moral, como também Zingano com a sua interpretação da felicidade aristotélica diz:

A felicidade é a atividade segundo a virtude perfeita, isto é, segundo a virtude moral acompanhada de virtude intelectual. Ora, de sua parte, a virtude intelectual está dividida em sabedoria prática e teórica, a sabedoria teórica sendo a virtude própria desta parte. No livro EN X, Aristóteles defenderá a tese de que a atividade segundo esta última virtude produz a eudaimonia perfeita ou primeira, a eudaimonia segunda sendo produzida pela atividade política (ZINGANO, 1994, p. 39-40).

Ele parte da definição de Aristóteles de que a felicidade é [...] *atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa* (EN I, 7, 1098 a 15), e afirma que a melhor e a mais completa virtude seria a virtude moral acompanhada da virtude intelectual. Esta é formada pela sabedoria prática – prudência – e pela sabedoria teórica – filosofia. Uma vida dedicada à atividade filosófica seria uma vida contemplativa e considerada essencial para o alcance da *eudaimonia* primeira. Já uma vida dedicada à atividade política também levaria o homem a alcançar a *eudaimonia*, mas um outro tipo de *eudaimonia*.

Voltamos ao ponto central deste capítulo que não é especificamente discutir qual o tipo de vida mais importante – a contemplativa ou a política – mas sim qual a vinculação entre elas.

A vida contemplativa e a vida política, em graus diferentes, comportam nelas mesmas o prazer, a felicidade, uma vida digna de um homem livre, nobre, justo, temperante, bom cidadão e homem de bem. É, pois, nestas vidas que se encontra o fim último da ação do homem e somente elas são o tipo de vida que basta por si.

Mas quais são os indivíduos que podem atingir a plenitude, a felicidade? Para Aristóteles, não são todos os indivíduos que conseguem alcançar a felicidade. A atividade que está de acordo com a virtude é a *práxis*; aquela em que o fim está nela mesma, fim interno; e a atividade que serve como meio é a *poiêsis*, fim externo – produção. Para praticar a *práxis* é necessário o ócio, isto é, o ócio é a condição necessária para realizar ações de acordo com a virtude. A vida contemplativa, a atividade política, a prática da virtude, os cuidados da amizade

virtuosa, a cultura do espírito exigem o ócio, isto é, uma atividade que tem sua finalidade em si mesma, na sua própria excelência.

O ócio possibilita ao cidadão grego dispor de tempo para as atividades específicas da comunidade política como também para a vida contemplativa. Os que precisam trabalhar para satisfazer as suas próprias e/ou as necessidades de outros são incapazes para o desenvolvimento do *telos*. Fora da *polis*, ou em comunidades, como a casa e a aldeia, que não são estritamente políticas, o *telos* humano não está propriamente constituído. A liberdade está na esfera política e para ter liberdade é necessário não haver necessidade de produzir, de trabalhar. Assim, a liberdade e o não ter necessidades na vida privada são condições necessárias para a felicidade, tanto na vida política como na vida contemplativa. Estas duas formas de *eudaimonia* só são encontradas na *polis*. Deste modo, não haveria nenhuma incompatibilidade entre a vida contemplativa e a vida prática. Como já assinalamos, para Platão era suficiente ser filósofo para poder dirigir a *polis*. Para ele havia unidade entre filosofia e política. Aristóteles, ao contrário,

[...] só forma para a vida filosófica. O ensino prático e político dirigir-se-á a um público mais amplo, a homens políticos, de fora da escola, mas que desejam se instruir sobre a melhor maneira de organizar a cidade. Aristóteles distingue entre a felicidade que o homem pode encontrar na vida política, na vida ativa – é a felicidade que pode conduzir à prática da virtude na cidade –, e a felicidade filosófica que corresponde à *theoria*, isto é, a um gênero de vida consagrado totalmente à atividade do espírito. A felicidade política e prática só é felicidade, aos olhos de Aristóteles, de modo secundário. Já a filosófica encontra-se na “vida segundo o espírito”, que se situa na excelência e na virtude mais elevada do homem, o espírito, e subtraída aos inconvenientes que comporta a vida ativa (HADOT, 1999, p. 120-121).

A felicidade na vida política é diferente da felicidade filosófica, mas é no seio da *polis* que acontece a possibilidade do ócio que permite ao filósofo ascender à vida teórica.

Eis por que Aristóteles não sonha em fundar uma moral individual sem relação com a cidade, mas, na *Ética a Nicômaco*, ele se dirige aos homens políticos e aos legisladores, para formar seu juízo, descrevendo-lhes os diferentes aspectos

da virtude e da felicidade do homem, a fim de que possam legislar de modo a dar aos cidadãos a possibilidade de praticar a vida virtuosa ou, para certos privilegiados, a vida filosófica (HADOT, 1999, p. 137).

A felicidade da vida contemplativa torna o homem mais próximo de deus, porque exalta a parte mais divina da natureza humana. É a vida perfeita, e viver uma vida dedicada à contemplação da verdade não é fácil. Somente os mais nobres e ricos possuíam tal privilégio porque dispunham das condições materiais e dos atributos necessários para viver esta vida como também uma vida política. Para Platão, o filósofo é quem tinha condições de melhor exercer a política e para Aristóteles somente o homem sábio, o filósofo, é quem tinha condições e escolhia viver uma vida dedicada à contemplação: *É ele, por conseguinte, de todos os homens o mais caro aos deuses. E, será, presumivelmente, também o mais feliz. De sorte que também nesse sentido o filósofo será o mais feliz dos homens* (EN X, 8, 1179 a 30). Para Platão é praticamente impossível a vida contemplativa na caverna da política: e para Aristóteles, o filósofo é quem pode se ocupar das coisas divinas e então ser o mais feliz dos homens. O filósofo é um cidadão que, ao mesmo tempo, participa da vida contemplativa. Ele exerce a virtude moral, a virtude prática e a virtude intelectual. A felicidade é inseparável do prazer e todas estas atividades são prazerosas, mas a sabedoria é a virtude que proporciona maior prazer.

Mesmo que não concluamos a questão sobre a relação entre vida contemplativa e vida política, vale a pena acrescentar algumas observações sobre o prazer aristotélico, visando esclarecer melhor o que é a vida virtuosa e a experiência individual da felicidade.¹⁰

Aristóteles afirma que são diferentes as opiniões sobre o prazer e a dor. Para uns não há identidade entre prazer e bem, porque o prazer é fugaz e é obstáculo para o pensamento. Para

¹⁰ O bem individual seria visto como uma espécie de substância. A respeito da relação entre a substância – *ousia* – como algo individual e a substância como algo universal, vale a pena lembrar as análises que vêm sendo apresentadas por Marco Zingano a esse respeito. O estudioso insiste em que há uma primazia da substância individual em **Categorias** e **Ética a Eudemo**, enquanto prevalece o conceito de substância como algo universal na **Metafísica** e **Ética a Nicômaco**. Sendo assim poder-se-ia levar em conta essa distinção na análise do conceito de felicidade e posteriormente no de amizade (ZINGANO. Nas origens da metafísica de Aristóteles: *De Ideis, Categorias, Metafísica*. Mini-curso ministrado na UFSC, em Florianópolis, de 03 a 06 de outubro de 2005).

outros, alguns prazeres são bons, mas a maior parte dos prazeres é má. Outros ainda afirmam que todos os prazeres são bens transitórios, mas não o bem maior. O prazer é um bem e a dor um mal, e estão em posições contrárias. Há prazeres que advêm da atividade do pensamento como contemplar ou aprender. Uma vida feliz é uma vida prazerosa e este prazer deve ser usufruído. Todos procuram o prazer, mas nem todos procuram as mesmas coisas, pois o prazer é encontrado em coisas diferentes por pessoas diferentes (EN VII, 13, 1153 b 28-30).

O prazer é algo desejável por si e em si e é também capaz de produzir bem. O homem procurar o bem faz parte da sua natureza humana, do seu *telos*, do seu objetivo; não se trata de buscar o prazer como contrário da dor, mas como desejável por si mesmo.

Muitos definem o prazer, segundo o Estagirita, como movimento ou geração (EN X, 3, 1173 a 30), mas para ele o prazer não pode ser definido desta forma, porque em todo o instante que é percebido é perfeito e completo. O movimento parte de um ponto e passa pelo estado intermediário até chegar à sua completude. Com o prazer não ocorre a seqüência progressiva e necessária da geração e do movimento. Cada momento, cada instante é por si prazer completo e total. O prazer não é contínuo, mas todos o querem de maneira ininterrupta. Como toda ação tem limites temporais e como o prazer é consequência de uma ação, ele também se limita temporalmente (EN X, 4, 1175 a 5-6). Em algumas situações novas sentimos prazer nos primeiros momentos, mas em seguida o prazer se esvai (EN X, 4, 1175 a 7-9).

O prazer por ser algo desejável é um fim. Como o prazer torna perfeita qualquer ação, e a vida pode-se dizer que é uma ação, uma atividade, assim o prazer é a finalidade da vida (EN X, 4, 1175 a 10-15). Sem atividade não há prazer; e vida e prazer estão intimamente ligados. E não há vida sem ação. Para cada atividade diferente haverá um prazer próprio. Na atividade virtuosa, encontra-se o bom e duradouro prazer, e na atividade viciosa, o prazer ruim.

A cada espécie que vive corresponde uma atividade própria e prazeres próprios. O homem é a espécie em que há variação quanto às atividades prazerosas. Mas as atividades do

homem perfeito e feliz e seus prazeres correspondentes são os prazeres próprios do homem (EN X, 5, 1176 a 26-27). A felicidade é uma atividade segundo a virtude e *Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude [...] (EN X, 6, 1177 a 11)*. O homem busca não uma felicidade ligada à matéria, mas sim a felicidade perfeita, ligada à atividade contemplativa. Assim, a mais alta virtude, a mais alta atividade, a mais alta felicidade e o mais perfeito prazer estão intimamente ligados, não podendo ser dissociados.

Por sua vez, a atividade da razão é a atividade que proporciona a maior continuidade possível de prazer por contemplar a verdade (EN X, 7, 1177 a 19), e a atividade contemplativa é o que temos de mais próximo do divino. Esta participação do conhecimento divino é ‘*Theoria*’ que em grego possui vários significados como: ver, observar, constatar, examinar, estudar, conhecer e contemplar.

Uma vida plenamente feliz na qual o homem experimenta o maior prazer de que possa usufruir é uma vida de acordo com a atividade dianoética (atividade própria da parte racional da alma). A vida contemplativa é algo divino no homem, mas também é a maior característica humana porque a razão é própria do homem. *Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme à razão é divina em comparação com a vida humana (EN X, 7, 1177 b 30)*. É na vida contemplativa, na vida conforme à razão que se encontra a excelência humana, é onde o homem consegue se “aproximar” mais de deus. Mas esta aproximação nunca deixa de ser algo humano.

Embora seja o que há de divino no homem, a *ευδαιμονια* é especificamente humana, e o homem não tem possibilidade de viver do mesmo modo que os deuses: o exercício daquilo que é divino em nós, a contemplação, pode ser a atividade mais contínua, mas não pode eliminar o seu caráter propriamente humano (HOBUSS, 2002, p. 134).

Para Aristóteles, a felicidade primeira deriva da contemplação da verdade, fruto do conhecimento em seu nível mais elevado, e que constitui aquele tipo de vida que, em grau supremo e perfeito, é próprio de deus.

As virtudes são qualidades humanas, mas elas não podem ser as únicas perfeições do homem. Por mais nobres que sejam as virtudes, como a prudência, por exemplo, ela é relativa ao homem, não pode ser a perfeição do que há de mais precioso no homem, o *nous*. Por isso a vida política ou a vida voltada aos prazeres não pode ser comparada à vida contemplativa.

De toda forma, o homem dedicado à vida política é um homem feliz, embora seja feliz de uma forma diferente do homem voltado para a vida contemplativa. O fato de alguém se dedicar à vida contemplativa não o obriga a deixar a *polis* e abandonar a vida política. A vida contemplativa é considerada melhor porque proporciona a felicidade de forma mais auto-suficiente e de forma mais permanente. Algo é auto-suficiente quando, tomado à parte, torna a vida desejável, não tendo necessidade de mais nada e é muito mais constante. Quem realiza as atividades relativas à sabedoria teórica é mais feliz do que o homem que se dedica à vida política, que é também feliz, mas de forma secundária. Portanto, a felicidade do mais elevado tipo é a encontrada na vida contemplativa e a felicidade de um tipo que podemos chamar de inferior, é a encontrada na vida dedicada às virtudes éticas. O homem contemplativo aproxima-se mais plenamente da auto-suficiência do que aquele que se dedica exclusivamente à vida ativa. A vida auto-suficiente, para Aristóteles, não é a vida de um eremita, mas sim uma vida, que por si mesma, torna a vida desejável e completa. Entendemos que quando Aristóteles apresenta a vida contemplativa como a mais feliz ele não está negando a este homem feliz a participação na vida política. Nossa compreensão é de que a vida contemplativa acontece na *polis* porque é a *polis* que proporciona a auto-suficiência, e o fato de “contemplar a verdade” não provoca o corte de relações com os outros. A *eudaimonia* é o mais desejável tipo de vida, a vida que contém todas as atividades inteiramente desejáveis, tanto na vida contemplativa como na vida política.

São vidas que não se “contra-põem”. Elas se “com-põem” na *polis*. A vida política, reafirmamos, é indispensável para uma educação para a virtude. A *polis* é um meio para a pessoa fortalecer o bom hábito. A política é necessária para que se possa ser bom eticamente. É no coletivo que se conhece as diferenças, as singularidades, os embates, as dificuldades, os limites. E isto aperfeiçoa o bom hábito. Seria praticamente impossível haver virtuosos sem uma *polis* boa. Poderíamos afirmar que em uma sociedade corrupta a possibilidade de haver homens virtuosos é muito menor.

Através da educação é assegurada a possibilidade de os homens tornarem-se virtuosos. Aristóteles [...] *funda nos homens políticos sua esperança de transformar a cidade e os homens* (HADOT, 1999, p. 137), mas ele adverte que os homens virtuosos de fato, são poucos e em número menor ainda são os filósofos que ascendem à vida teórica.

Por ser auto-suficiente, uma vida contemplativa exige poucos bens materiais. Esta auto-suficiência não significa solidão e requer bens materiais suficientes para sua manutenção. Assim se trata de ter estes bens como parte da felicidade e como meio para alcançá-la, e não como fim da atividade humana. A felicidade é um “estar” objetivo, dependente de bens materiais e bens do corpo. Os bens materiais e os bens do corpo contribuem para alcançar a felicidade, mas a finalidade do homem está nos bens da alma. Na felicidade está o agir virtuoso e estes bens são necessários para este agir. Entre estes bens encontramos a amizade.

A vida do *oikos* é uma “preparação” para uma vida completa e feliz que acontece na *polis*, na vida pública, como também numa vida dedicada à contemplação, também vivida na *polis*. E é através da amizade, do viver em comunidade, do colocar em comum que o homem comunga palavras e pensamentos. O homem na atividade filosófica torna-se mais feliz ainda quando experimenta e partilha esta experiência com o amigo. É a *polis* que proporciona a sociabilidade humana, onde o homem encontra o prazer da vida política e a felicidade da

contemplação. Nestas duas vidas é a amizade que possibilita o alcance de seus objetivos que é “viver bem”. A amizade promove o convívio e uma vida melhor.

II A VIRTUDE DA JUSTIÇA

III O conceito de virtude

Para compreender o que é amizade em Aristóteles, precisamos entender o que é *eudaimonia*, felicidade, bem-estar, e o que é “virtude”. Para o Estagirita, a amizade [...] é uma virtude ou implica virtude (EN VIII, 1, 1155 a 4). E a virtude, como já apresentado no capítulo anterior, é constitutiva da idéia de *eudaimonia*, e é através das virtudes que se alcança o bem da *polis*. A *eudaimonia* é sinal de que alguém é virtuoso e, ao mesmo tempo, é o resultado de uma vida virtuosa. Assim, pode-se considerar a virtude como fim em si e como meio. Ela tem valor por si mesma e ao mesmo tempo é importante para o alcance da *eudaimonia*.

Para que haja a melhor *polis* possível é necessário haver a melhor educação para a virtude. Para haver a melhor educação para a virtude é preciso que haja o melhor governante. Este melhor governante é quem fará as melhores leis que propiciarão com que o melhor da natureza humana atinja o seu pleno desenvolvimento. A educação aristotélica é prática e não teórica como em Platão, ou técnica como para os sofistas, como já assinalamos no primeiro capítulo. Para Aristóteles não basta *saber* o que fazer, é preciso saber *como* fazer. E o como fazer uma vida virtuosa não se ensina, aprende-se praticando.

Quando procuramos vincular a ética com a política, importa lembrar mais uma vez que é importante haver governante que conheça e estude as atividades da alma por ser a virtude uma atividade da alma; assim o ato de legislar é a melhor maneira de introduzir a virtude na *polis*. Somente os bons governantes possuem a excelência que une a virtude ética e a prudência. Isto ocorre em função da experiência de vida pública e compete ao governante fazer dos homens bons cidadãos, e fazer dos cidadãos, homens bons, mas não há possibilidade de fazer com que todos sejam bons cidadãos e bons homens ao mesmo tempo.

[...] a bondade de um bom cidadão não seria a mesma bondade de um homem bom; realmente, todos devem possuir a bondade do bom cidadão (esta é a condição indispensável para que uma cidade seja a melhor possível), mas é impossível que todos possuam a bondade de um homem bom [...] (Pol. III, 2, 1377 a).

A política não basta para haver virtude mas é condição necessária para que possam existir homens virtuosos. A política obriga alguns a serem cidadãos (cumprem as normas por medo do castigo) e a outros possibilita que sejam virtuosos.

Para Aristóteles, homem bom é aquele que possui uma bondade única, perfeita, e bom cidadão é aquele que desempenha com excelência suas funções na *polis*, sempre de acordo com a constituição daquela *polis*. A prática das virtudes, isto é, a prática de ações permitidas pela lei, que proíbe o vício e recomenda a virtude, objetiva à criação do homem virtuoso, do homem bom. Não existe uma identidade absoluta entre um homem bom e um bom cidadão. A justiça pode ser alcançada por homens, mas não necessariamente homens virtuosos.

Sabemos que para Aristóteles todos os seres vivos possuem alma, e as faculdades da alma são três (nutritiva, sensitiva e racional). A virtude, no entanto, é exclusiva do ser humano. Da faculdade nutritiva participam animais, vegetais e o homem; da sensitiva, animais e homem; só a faculdade racional é exclusiva do homem, e assim só a faculdade racional é que, em última instância, torna o homem capaz de praticar a virtude. Mesmo que mais adiante voltemos a apresentar as faculdades da alma, importa acrescentar neste momento que Aristóteles divide a virtude em dois grupos:

- a) virtudes éticas ou morais;
- b) virtudes dianoéticas ou intelectuais.

As virtudes intelectuais (arte, ciência, prudência, sabedoria filosófica e razão intuitiva) têm a ver com nossa maneira de entender e refletir e são adquiridas através do ensino, da aprendizagem e, como todo processo de aprendizagem, solicitam tempo e experiência.

As virtudes morais (coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, calma, veracidade, justiça e amizade) têm a ver com nossa maneira de agir, de estar no mundo, e são adquiridas pelo hábito. Confirma esta leitura Giovanni Reale, ao apresentar sinteticamente as virtudes éticas¹¹ aristotélicas:

As virtudes éticas derivam em nós *do hábito*: pela natureza, somos potencialmente capazes de formá-los e, mediante o exercício, traduzimos essa potencialidade em atualidade. Realizando atos justos, tornamo-nos justos, adquirimos a virtude da justiça, que, depois, permanece em nós de maneira estável como um *habitus*, o qual, em seguida, nos fará realizar mais facilmente ulteriores atos de justiça. Realizando atos de coragem, tornamo-nos corajosos, isto é, adquirimos o *habitus* da coragem, que em seguida nos levará a realizar facilmente atos corajosos. E assim por diante. Em suma, para Aristóteles, as virtudes éticas são aprendidas à semelhança do aprendizado das diferentes artes, que também são *hábitos* (1994, v. II, p. 413).

As virtudes nunca são inatas, mas derivam do exercício de ações virtuosas. Agir bem produz virtude, e o agir mal produz o vício.

As virtudes morais e intelectuais não são nem por natureza nem contra a natureza humana, conforme será mais comum afirmar na modernidade, porque, segundo Aristóteles, somos *adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito* (EN II, 1, 1103 a 26). Para ele o homem livre nasce com a capacidade para adquirir a virtude. Nós nos tornamos virtuosos praticando atos virtuosos. É só pelo aprendizado, pelo hábito que adquirimos as virtudes. Não basta conhecer as virtudes para ser virtuoso. As pessoas virtuosas podem ser mais freqüentemente reconhecidas e assim podem ser imitadas. Elas percebem as coisas de maneira diferente das não virtuosas. Pela imitação e repetição de atos virtuosos adquirem de início uma tendência a agir desta e não de outra forma, e depois adquirem o hábito e repetindo-o ele se torna difícil de ser modificado, tornando-se semelhante à natureza. A qualidade dos atos mostra a qualidade do caráter; assim o caráter mostra-se diferente de acordo com o hábito de cada um, ou

¹¹ Neste trabalho, assim como na obra de Reale, estamos utilizando os termos grego – ética e latino – moral sem a preocupação de fazer distinção entre ambos.

seja, se o homem for habituado na virtude age com virtude, e se for habituado sem ela age sem virtude.

O Estagirita cita os legisladores que, quando elaboram e fazem cumprir boas constituições, tornam bons os cidadãos, porque estes adquirem bons hábitos. O bom hábito consiste, para Aristóteles, na mediania,¹² que constitui uma das contribuições mais decisivas para a tradição dos estudos sobre a ética.

[...] a virtude moral [...] é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência, e isto porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos (EN II, 9, 1109 a 20-23).

Assim como o alimento ou a bebida em muita ou pouca quantidade prejudica a saúde, e na quantidade certa produz, aumenta e preserva a saúde (EN II, 2, 1114 a 16-18), as virtudes são encontradas no justo meio, na mediania – *mésotes*. Em concordância com Aristóteles, Reale (1994, v.II, p.413-414) afirma que: [...] *nunca há virtude quando há excesso ou falta, ou seja, quando há demais ou de menos; virtude implica, ao invés, a justa proporção, que é a via de meio entre dois excessos*. O vício é um extremo, ou por excesso ou por falta e a virtude é a justa medida, a medida entre os extremos, sem excesso e sem falta. A virtude é o justo meio. Recorremos mais uma vez a Reale para melhor apresentar o pensamento aristotélico:

[...] a virtude ética é, precisamente, mediania entre dois vícios, dos quais um é por falta, o outro por excesso. É óbvio, para quem compreendeu bem essa doutrina de Aristóteles, que a *mediania* não só não é *mediocridade*, mas a sua antítese: o “justo meio”. De fato, está nitidamente acima dos extremos, representando, por assim dizer, a sua superação e, portanto, como bem diz Aristóteles, um “cume”, isto é, o ponto mais elevado do ponto de vista do valor, enquanto assinala a afirmação da razão sobre o irracional [...] (REALE, 1994, v.II, p. 414-415).

¹² Outros autores, como João Hobuss, utilizam o termo “mediedade” quando apresentam a mediania aristotélica.

Este “cume” a que Aristóteles se refere é o equilíbrio do qual não se tira nem acrescenta nada. Este ponto mais elevado é a obra própria da virtude moral, aquilo para o qual ela sempre tende, fazendo com que o homem sinta prazer na medida certa. Entende-se então porque o Filósofo afirma ser difícil atingir este “cume”: por ser determinado e preciso, e demandar para isto uma longa prática. A virtude é o agir de acordo com o justo meio cujo critério é a regra reta.

O justo meio não é comodidade, característica de homens medíocres, incapazes de radicalidade, nem é sinônimo de senso comum, mas é a atitude que exige maior esforço e maior qualidade humana.

Para Aristóteles, cada homem tem apetites e desejos diferentes, proporcionando-lhe prazer e dor de forma diferente, e assim também possui paixões e vícios diferentes. O vício é procurado para alcançar o prazer e fugir da dor. É através da dor e da luta contra o prazer que o vício é corrigido. Para ser virtuoso não é preciso viver sem prazer nenhum, mas sentir prazer de modo certo e no tempo certo. Os apetites e desejos não são bons nem maus em si, mas tornam-se maus quando não os adequamos à medida racional. Só se apreende esta adequação com a prática de atos bons, de atos virtuosos. Ross interpreta esta concepção afirmando que:

Aristóteles nem louva nem condena as tendências inerentes ao homem. Em si próprias são indiferentes. Apenas se tornam boas ou más consoante estão submetidas ou permitem afirmar-se contra a ‘regra correta’ que a nossa natureza racional apreende por si mesma e procura impor-lhes (ROSS, 1987, p. 199).

Nosso autor define a virtude como:

[...] uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo (EN II, 6, 1107 a 1-6).

A partir desta definição, exclui-se a possibilidade da virtude ser paixão ou faculdade, pois paixões são sentimentos (cólera, medo, inveja) e faculdades são meras capacidades que temos de sentir estes sentimentos. Ross chama a atenção para este conceito aristotélico segundo o qual a virtude moral se apresenta como incompleta em si mesma. Ela envolve uma virtude intelectual.

A virtude moral não é completa em si própria. Para ser moralmente virtuoso é preciso possuímos em nós mesmos a sabedoria prática, ou seguirmos o exemplo ou preceito de alguém que a possua [...] a virtude moral, no pleno sentido do termo, implica a posse da sabedoria prática pelo próprio homem virtuoso (ROSS, 1987, p. 201).

Entre a falta (vício) e o excesso (vício), encontramos o equilíbrio, a mediania. Mas este meio-termo não é absoluto por não ter relação aos objetos, e sim é relativo aos sujeitos. Quando se pensa eticamente, o meio-termo não pode ser absoluto, pois pode tornar-se excesso para um e falta para outro. Não há de fato virtude no excesso e nem há virtude na falta, porque são extremos.

A esse respeito Vergnières defende que o alcance da mediania nas paixões não implica necessariamente no uso da virtude intelectual. Para fazer a escolha correta, o hábito seria suficiente.

O plácido não reflete à maneira de se pôr em cólera, não aplica uma regra, ele a “sente”. Esta justeza do sentir repousa evidentemente sobre a cultura do gosto produzido pela educação, mas se refina pela observação do que, em geral, é louvado ou criticado entre os homens. A mediania nas paixões se descobre, pois, a partir do horizonte das conveniências sociais (VERGNIÈRES, 1998, p 140-141).

Baseado nas regras de relacionamento, o virtuoso “sente” qual deve ser a sua reação e, ao fim de certo tempo, ele “naturalmente” apresenta uma “justa” cólera. Esta autora chama a atenção para a distinção entre instinto e disposição natural, sendo o instinto uma reação

estereotipada diante de situações semelhantes, e o justo meio é a resposta correta diante de situações diferenciadas.

Dando-nos a experiência das situações, o hábito não nos dá somente automatismos, confere à nossa sensibilidade e ao nosso gosto finura e plasticidade que fazem que nossas reações sejam, não somente corretas, mas totalmente concordes com as circunstâncias presentes (VERGNIÈRES, 1998, p. 141).

Já o justo meio nas ações exige, além dessa sensibilidade, a virtude intelectual da prudência. É deliberando que o homem justo decide pela conduta adequada.

Aristóteles enfatiza que a virtude é um ato da vontade, e é uma ação. A vontade delibera e escolhe, de acordo com a razão, atos que possam satisfazer os apetites ou desejos, mas que sejam um meio-termo, que não se encontram nos extremos, nos vícios. Esta decisão racional objetiva o bem, a *eudaimonia*.

A virtude, o meio-termo, não é fácil de ser encontrado e tomar a atitude correta é difícil, e por isso é raro o homem virtuoso. Ele deve se afastar do vício que for mais contrário ao justo meio e também do vício pelo qual sente mais prazer, mais inclinação. Assim, ensina o Filósofo, erra-se menos nas decisões, mas sempre lembrando que tais decisões dependem das circunstâncias particulares e da percepção que se tem em cada uma delas (EN II, 9, 1109 b 23). No conceito aristotélico de virtude, o ato virtuoso é voluntário e consciente, tornando cada um responsável por seus atos, tanto virtuosos como viciosos. Assim uma ação involuntária não é, como tal, virtuosa.

Aristóteles divide as ações em voluntárias e involuntárias. Involuntárias são:

[...] aquelas coisas que ocorrem sob compulsão ou por ignorância: e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribuiu a pessoa que age e que sente a paixão – por exemplo, se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado (EN III, 1, 1110 a 1-4).

O ato involuntário é aquele realizado por coação ou por ignorância das circunstâncias do ato, e o ato voluntário é aquele realizado com conhecimento das circunstâncias e no qual o princípio motor se encontra no próprio autor do ato. O homem só pode ser parabenizado ou penalizado por seus atos voluntários. Mas, podemos dizer, de acordo com a argumentação de Vergnières, quando os atos se referem às paixões, o hábito seria suficiente para se tomar a decisão correta e, sendo a virtude também um hábito, não é indispensável, para haver virtude, agir sempre de maneira tão consciente, notadamente quando nossos atos se referem às paixões e não às ações. O ato voluntário e o involuntário se referem ao momento em que são realizados. Um exemplo: num navio em alto-mar, a carga é lançada fora numa tempestade para segurança dos tripulantes. Aristóteles define esta ação como mista, mas com a ressalva de que se assemelha mais a uma ação voluntária. Quase todo ato tem condições que não dependem de nós e muitas situações são compulsórias, mas são raras aquelas nas quais nossas liberdades não têm a força de escolher sua conduta imediata (FRAISSE, 1984, p. 261).

Um ato só é considerado justo e temperante se seu praticante conhece o que faz: escolhe o ato e escolhe-o por si próprio e a sua escolha é resultante de um caráter firme e imutável, de uma disposição permanente (EN II, 4, 1105 a 33-34). Isto é, se o praticante sabe o “como”, o “porque” e o “que” ele escolhe. Ser virtuoso não é apenas agir como é preciso, mas também com quem, quando, por que e onde for preciso.

Por sua vez, Ross (1987, p.204) sintetiza a definição da ação voluntária, segundo Aristóteles, da seguinte maneira: *1) a sua origem reside no agente, e 2) ele conhece as circunstâncias nas quais age*. O ato voluntário é um ato virtuoso quando sua ação depende de nós e escolhemos agir virtuosamente. Mais especificamente para Aristóteles, [...] *o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer* (EN III, 1, 1110 a 16-17).

Para Aristóteles a escolha seria um desejo racional, pois desejamos também coisas que não podemos escolher, como a imortalidade. Desejamos um fim e deliberamos sobre os meios para alcançar este fim – desejamos ter saúde e escolhemos hábitos saudáveis. Portanto, diz o Filósofo que: *Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas* (EN III, 3, 1112 a 30). Só deliberamos sobre as coisas que dependem de nós. A deliberação pressupõe um fim e consideramos sobre como podemos alcançá-lo. Ela é uma investigação sobre os meios para atingir tal fim, como diz Aubenque (2003, p.182): *A deliberação consiste em combinar meios eficazes em vista de bens realizáveis*. Não se delibera acerca de fins, mas sim a respeito dos meios. O médico considera sua finalidade curar o paciente, o orador, persuadir seus ouvintes e o estadista, implantar a ordem pública. Não há deliberação a respeito da finalidade, ela está estabelecida (EN III, 3, 1112 b 12-15), o que certamente não encontra concordância de tantos autores modernos para os quais caberia aos próprios homens definirem o seu fim. O objetivo é um impulso para o desenvolvimento, objetivo que está dado e não carece de escolha. Podemos exemplificar com o que já foi apresentado no capítulo sobre a comunidade política – a *polis*. A existência da *polis* é essencial para o desenvolvimento humano e não há necessidade de explicar o porquê de sua finalidade. Assim também o médico delibera sobre os meios para curar o paciente, o orador sobre o como falar para persuadir seus ouvintes e o estadista o como implantar a ordem pública. O resultado da deliberação é o objeto da escolha.

Sendo, pois, o objeto da escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberativo de coisas que estão ao nosso alcance: porque, após decidir um resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos (EN III, 3, 1113 a 10-13).

O ato virtuoso é voluntário e de acordo com nossa escolha e por isso está em nossas mãos praticarmos atos virtuosos ou não. Aristóteles repete constantemente que é pelo exercício de atos virtuosos que nos tornamos virtuosos. O ato virtuoso é realizado com conhecimento do

que se quer fazer, com a escolha deliberada e com a prudência. Se os homens não escolhem o fim, mas apenas os meios, podemos concluir que se trata, no caso da virtude, de escolher como fazer algo, e não o que fazer.

A virtude moral é o que faz o homem ser mais forte, mais excelente. Ela é o esforço para se agir bem, o reflexo da nossa alma, do que temos de melhor na nossa alma. A virtude moral envolve a coordenação das paixões, seu aproveitamento de fins desejados apropriadamente, e a correta avaliação através da razão prática de circunstâncias particulares que mudam constantemente. É o modo de ser que nos torna capazes de agir bem, praticar os melhores atos, sempre procurando o melhor e o mais perfeito; e este melhor e mais perfeito é o que está de acordo com a reta razão. A reta razão é dada pela prudência – *phronesis* – virtude intelectual, e é ela que nos possibilita encontrar o meio-termo próprio de cada um, entre o vício e a falta.

Mas como encontrar este meio-termo? Qual é esta regra que o possibilita? Aristóteles não explica como reconhecer esta regra, mas indica o julgamento do prudente para isto. O prudente seria o critério vivo desta regra. O prudente é citado pelo Filósofo, principalmente pela retidão do seu julgamento e não somente pela excelência do seu exemplo (AUBENQUE, 2003, p. 85). O prudente é um certo tipo de homem que todos reconhecem e que une a capacidade de visão de conjunto e o senso do particular. Ele sabe definir melhor o que é o bem e o mal, melhor do que aquele que apenas conhece o que é virtude, ou o bem, como acontece em Platão.

A prudência é uma virtude da parte mais elevada da alma, da alma racional, que são as virtudes intelectuais, como Aristóteles as denomina. Destas virtudes, as intelectuais ou dianoéticas, é a prudência que auxilia a deliberar corretamente, indicando os meios para que se alcance os fins. Mas não é esta virtude intelectual que indica ou determina os fins. Os fins são captados pelas virtudes éticas. Por isso Aristóteles diz que [...] *não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral*

(EN VI, 13, 1144 b 31-32). A relação é dupla entre as virtudes éticas e a prudência pois para Aristóteles a obra do homem é realizada através da prudência e da virtude ética porque a virtude torna reto o fim e a prudência torna reto os meios (EN VI, 12, 1144 a 7-9). Para o Filósofo, as virtudes morais e intelectuais estão intimamente vinculadas porque não é possível ser virtuoso sem a prudência, nem ser sábio sem a virtude ética.

A alma humana, para o Estagirita, possui duas partes: a) uma racional; e b) uma irracional. A parte irracional, por sua vez, possui duas partes: b1) alma vegetativa, que é comum a todos os seres vivos: a nutrição e o crescimento; e b2) alma apetitiva, que participa de um certo modo da razão, escutando-a, obedecendo-a, sendo influenciada pela alma racional (a) através de censuras e louvores. A parte racional (a) possui por definição o princípio racional que se apresenta sob dois aspectos: a1) possui a razão e o exercício do pensamento; e a2) obedece à razão. A virtude moral é a que obedece à razão e a virtude intelectual é a que possui a razão e o exercício do pensamento, isto é, a parte (a1) conhece os objetos cujos princípios não podem ser de outra maneira – razão teórica – e a parte (a2) conhece os objetos que podem ser de várias maneiras – razão prática.

Este argumento de Aristóteles é apresentado por Reale (1994, v.II, p.417) da seguinte forma:

Acima das virtudes éticas, segundo Aristóteles, estão as virtudes da parte mais elevada da alma, isto é, da alma racional, chamadas virtudes dianoéticas ou virtudes da razão. E dado que duas são as partes ou funções da alma racional, uma que conhece coisas contingentes e variáveis, a outra que conhece as coisas necessárias e imutáveis, então existirão, logicamente, uma perfeição ou virtude da primeira função, e uma perfeição ou virtude da segunda função da alma racional. Essas duas partes da alma racional são, em substância, a razão prática e a razão teórica, e as respectivas virtudes serão as formas perfeitas com as quais se colhem a verdade prática e a verdade teórica.

São as virtudes intelectuais que possibilitam chegar à verdade, sendo indispensáveis para as virtudes morais porque estas dependem da deliberação e da escolha racional.¹³ Sobre o alcance da verdade Ross comenta:

A verdade constitui o objeto da razão na sua forma científica; o objeto da razão na sua forma calculativa consiste na verdade correspondente ao desejo certo, ou seja, à verdade sobre os meios de dar satisfação ao desejo certo. O pensamento puro nada anima; somente possui um poder animador o pensamento assim dirigido para um fim. O homem, visto como um autor de ação, é uma união de desejo e de razão. Consistindo a verdade na tendência comum aos dos elementos racionais, a virtude de uma ou de outra deve constituir-se por aquilo que permite atingir a verdade (ROSS, 1979, p. 221).

Aristóteles distingue a faculdade de conhecer as coisas imutáveis (conhecimento científico – *episteme*), da faculdade de conhecer as formas puras (razão intuitiva – *nous*), e da inteligência prática (prudência – *phrônesis*). Assim é possível ser um matemático ou geômetra sem possuir a mínima qualidade moral; o conhecimento da matemática, por exemplo, não proporciona em si a possibilidade de agir bem.

A razão prática delibera para dirigir, ordenar e realizar, e a razão especulativa conhece por conhecer. As virtudes intelectuais práticas (prudência e arte) consideram as realidades contingentes e as virtudes intelectuais teóricas (conhecimento científico, razão intuitiva e sabedoria filosófica) consideram as realidades necessárias e seus princípios.

Uma coisa é conhecer o bem, outra coisa é colocá-lo em prática. Esta relação entre as virtudes leva a um raciocínio que não nos parece muito claro: o homem torna-se bom quando objetiva os fins bons mas ele só reconhece estes fins se ele é bom. Como esclarecer este dilema?

As virtudes morais aperfeiçoam a individualidade, a subjetividade, mas de todas as virtudes éticas, a justiça é a virtude que mais relaciona o homem com os outros homens. Ela é a

¹³ O conhecimento do necessário e o conhecimento do contingente parecem tornar possível compatibilizar liberdade e necessidade cuja relação se apresenta como um problema na história da filosofia que em geral apresenta a liberdade vinculada à necessidade, não à contingência, tornando a liberdade o dever de fazer o que é necessário. Se uma escolha é certa e outra é errada, há escolha? Poderíamos concluir que Aristóteles não reconhece de fato a contingência como tal?

virtude da cidadania porque coloca o homem em comunidade. Ninguém é justo para si, mas sim para e com o outro. É ela que regula toda a convivência política.

Apresentaremos, a seguir, a virtude aristotélica da justiça, considerada a mais importante para o viver em comum, viver em comunidade. Onde há amizade virtuosa, há justiça pois as duas, amizade e justiça, acontecem na comunidade, nas relações entre os homens.

II. 2 A justiça

Aristóteles dedica um livro da **Ética a Nicômaco** à Justiça – *dike* – definindo-a como uma *disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo* (EN V, 1, 1129 a 7-8). A justiça estabelece a relação interpessoal e leva cada um a conviver e se comunicar com os outros. Além disso, a justiça sintetiza e aglutina todas as virtudes morais e sob este aspecto é a virtude suprema.

Encontrando o termo médio de cada situação e aplicando-o corretamente, pratica-se a justiça [...] *em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também há o igual. Se, pois, o injusto é iníquo, o justo é equitativo, como, aliás, pensam todos mesmo sem discussão. E, como o igual é um ponto intermediário, o justo será um meio-termo* (EN V, 3, 1131 a 13-15). Por isso, ser justo inclui ser corajoso, temperante, generoso e continente.

Para Aristóteles a justiça acontece ao mesmo tempo na atitude que se tem consigo mesmo e com os outros. Assim, a justiça é

a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa por que aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos

homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros (EN V, I, 1129 b 30-34).

O Estagirita distingue dois significados de justiça: total (universal ou integral ou geral) e particular. A justiça total consiste em amar e cumprir as leis. As leis aplicam as mesmas sanções para os mesmos delitos e todos devem respeitar em igual medida as leis estabelecidas. Contudo, mesmo que a igualdade do direito seja abstrata, não levando em conta a diferença concreta entre os homens, deve-se respeitar a lei independentemente das particularidades de cada um.

Reale confirma a especial atenção que Aristóteles dedica à justiça total:

Entre todas as virtudes éticas, o Estagirita não hesita em indicar a justiça como a mais importante (e dedica à sua análise todo um livro). Num primeiro sentido, a justiça é o respeito pela lei do Estado, e dado que a lei do Estado (do Estado grego) cobre toda a área da vida moral, a justiça é, de algum modo, compreensiva de todas as virtudes (1994, v. II, p. 416).

Aristóteles defendia que a vida humana deveria ser controlada pela lei e que as leis deveriam garantir que os atos humanos fossem de acordo com as virtudes. Se alguma lei não garantisse isto na sua totalidade, ela não seria uma lei; ela apenas se aproximaria dela.

A justiça total é, pois, o cumprimento da lei, dos costumes, das convenções sociais e das tradições. É aceitar e cumprir o que é legal e buscar o bem da comunidade. Nesta perspectiva o justo é o legal. A lei é um preceito genérico que une a todos para a finalidade da lei que é o bem comum. Todos os atos que são praticados à luz de uma lei são, pois, atos legais e justos. Claro que se pressupõe e exige que o legislador quando “constrói” as normas da *polis* exerça a prudência e procure sempre o melhor para a *polis*, fazendo com que as leis persigam o bem comum (EN V, I, 1129 b 15-20). Também aqui se percebe que é muito importante que os governantes possuam experiência da vida pública, unindo as virtudes morais à virtude intelectual da prudência.

A justiça total também é chamada de universal ou integral. É a virtude completa ou perfeita na relação com os outros, com o seu semelhante. Ao praticar atos virtuosos ou viciosos, cada homem interfere direta ou indiretamente na vida dos demais membros da *polis*. Tanto o individual como o coletivo estão ligados e sofrem as conseqüências dos atos de cada um. Assim, praticar ações que estejam de acordo com a lei é realizar a justiça total.

Aristóteles estabelece uma distinção entre a esfera da moral, na qual o justo é encontrado individualmente (justiça universal) e a esfera do direito (justiça particular) na qual a justiça assegura a todos o direito de serem iguais. A justiça universal é ligada à teoria das virtudes – a moralidade de cada um, e a justiça particular, ao sistema político-jurídico.

A justiça particular divide-se em justiça distributiva e justiça corretiva. E é também considerado um outro tipo de justiça: a justiça comutativa, e estas três formas de justiça objetivam estabelecer diferentes espécies de proporção.

A justiça distributiva regula as ações da sociedade política em relação ao cidadão e objetiva a justa distribuição dos bens públicos, levando em conta a igualdade proporcional, o mérito. Mas o mérito tem avaliação diferente: na democracia, o mérito é a liberdade e todos que são livres são iguais; na oligarquia, tem mérito o rico ou o nobre; e na aristocracia, o mérito é dado ao virtuoso, ao excelente.

A justiça corretiva objetiva propiciar o equilíbrio de uma situação moral ou jurídica, restabelecendo a igualdade rompida. Ela é aplicada nas transações entre as pessoas, transações comerciais, voluntárias, como venda e aluguel de bens, e transações involuntárias como roubo ou assalto. Nas transações comerciais, é acionada a justiça quando o contrato é rompido por um dos participantes. O mérito não é levado em conta neste tipo de transação. O que é considerado é o cumprimento do acordo, as perdas e os ganhos materiais ou morais.

Outro tipo de justiça particular é a comutativa. Não seria propriamente uma virtude, pois sua função é regular as trocas de bens entre os homens. As relações de troca devem ser efetuadas

com coisas que podem ser comparadas entre si. O dinheiro foi criado para isto (EN V, 5, 1133 b 13-14): para que se pudesse comparar bens entre si. Como uma medida, o dinheiro “mede” os bens e promove uma comparação entre eles. [...] *nem haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade.* (EN V, 5, 1133 b 18-19). Como a medida deve ser a mesma, o dinheiro cumpre a função de “retribuir” proporcionalmente para que a *polis* permaneça unida (EN V, 5, 1133 b 21-22).

Aristóteles também se refere à justiça política, como a que é encontrada entre os homens livres e iguais entre si e buscando auto-suficiência. Mas a justiça não é encontrada em sua plenitude nas relações econômicas ou privadas, como entre senhor e escravo, pai e filho, e marido e mulher. Somente na relação cidadão/cidadão é que se encontra a justiça plena. De modo semelhante veremos, neste trabalho, que a amizade perfeita e completa também só poderá ser encontrada entre seres livres e iguais, entre cidadãos.

A justiça política por sua vez é em parte natural e em parte legal. Natural é

aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida (EN V, 7, 1134 b 20).

A justiça legal contém as regras que os homens de uma determinada *polis* querem. São as leis que eles prescrevem. Já a natural baseia-se na natureza e não na vontade humana. Ela é a mesma em todas as partes, e a legal é aquela que foi prescrita para uma *polis* específica. Mas se pode dizer que quando Aristóteles fala de justiça pressupõe que os bons legisladores, os que possuem a virtude da prudência, não só nas atitudes mas também no conhecimento, possam legislar de forma a haver coincidência entre a justiça natural e a justiça legal. Bom legislador é, assim, quem afirma que o natural é o legal.

Na justiça legal o legislador decide como deve ser a lei e, após a decisão, esta lei necessariamente tem que ser cumprida na forma em que foi decidida. Ela pode ser diferente em

cada *polis*. Já na justiça natural, as regras possuem aplicação e aceitação universal, não havendo dependência da decisão do legislador.

A justiça legal pode resultar em muitas respostas e a justiça natural em uma resposta única para os problemas da *polis*. Na justiça legal, a resposta depende da constituição de cada Estado, e na justiça natural, que possui caráter universalista, a resposta é única e homogênea, e se pressupõe que se conheça a natureza. Aristóteles parece não esclarecer suficientemente o que é a justiça natural. Seria uma justiça não deduzida da razão humana, mas sim da natureza? Mas se assim for, como entender que a melhor lei é a que se identifica com o natural, que é o campo do dever ser e não o campo da contingência?

Voltando à justiça universal, ela é para o Estagirita a mais perfeita virtude ética pelo fato de ela se realizar nas relações entre os homens. A prática da justiça acontece politicamente, nas relações de uns com os outros.

Aristóteles aponta diferenças entre o ato de justiça e o que é justo, e o ato injusto e o injusto. Uma coisa pode ser injusta ou justa por lei ou por natureza, mas se é praticada, ela torna-se um ato de injustiça ou de justiça. Ele distingue o ato injusto do homem injusto. Pode-se cometer um ato injusto por paixão, mas sem maldade, sem premeditar, sendo neste caso um ato injusto, mas não necessariamente o homem que o praticou será injusto, pois em outro evento este mesmo homem pode praticar o ato com justiça. Se houver premeditação do ato injusto, neste caso o ato e o autor são injustos.

Na descrição dos atos voluntários e involuntários feita no item anterior, os argumentos utilizados por Aristóteles são praticamente os mesmos que servem para explicar os atos justos e injustos. Vamos apresentar de forma sintética os aspectos mais importantes, como esta definição:

É o caráter voluntário ou involuntário do ato que determina se ele é justo ou injusto, pois, quando é voluntário é censurado, e pela mesma razão se torna um ato de injustiça: de forma que existem coisas que são injustas, sem que no

entanto sejam atos de injustiça, se não estiver presente também a voluntariedade (EN V, 8, 1135 a 20-23).

Para Aristóteles, o homem que comete uma injustiça por paixão, sem premeditar, não é mau, esclarecendo ainda o aspecto voluntário dos atos humanos afirmando que voluntário¹⁴ é

[...] tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (EN V, 8, 1135 a 24-25).

Nesta perspectiva, um ato injusto, causador de um dano, pode ser provocado de três formas:

- a – pela ignorância, quando o agente supõe ser de outra maneira o ato, o instrumento ou o fim que queria alcançar (EN V, 8, 1135 b 12-13);
- b – pelo infortúnio, quando a consequência do ato era imprevisível (EN V, 8, 1135 b 15/16); e
- c – pela ausência de deliberação prévia, quando age sob o impulso da cólera ou outra paixão (EN V, 8, 1135 b 20-21).

Portanto, mesmo sendo atos injustos, agindo destas três formas, o homem pode não ser considerado injusto, pois o resultado destas ações não estava sob seu domínio; se agir, porém, por escolha, ou seja, com conhecimento, ele será um homem injusto e vicioso (EN V, 8, 1135 b 25). Nestas três formas apresentadas, ocorre uma certa involuntariedade na execução dos atos, isto é, sob a perspectiva aristotélica, os atos são considerados injustos, mas quem os pratica não é considerado injusto.

¹⁴ Como já assinalamos no item anterior, Aristóteles distingue “escolha” de “vontade”. A vontade diz respeito aos fins e a escolha, aos meios. A escolha é o que nos torna responsáveis por nossos atos, mas nem sempre através da escolha praticamos atos justos.

É, pois, a disposição de caráter que possibilita diferenciar o justo do injusto. O homem justo pratica atos de justiça com a intenção de obter tal resultado, e o homem injusto pratica atos injustos com a intenção de provocar danos, com pleno conhecimento dos atos, fins e meios utilizados.

Outro aspecto a ser destacado referente à justiça é a equidade, pois ela é justa, mas não legalmente justa; ela é uma correção da justiça legal (EN V, 10, 1137 b 12). Aristóteles define equidade: *E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade* (EN V, 10, 1137 b 27). Se uma lei é falha, se ela não prevê todos os casos, então se deve corrigir a lei fazendo o que o legislador, contanto que ele seja justo, faria se estivesse presente (EN V, 10, 1137 b 24). A equidade é um corretivo da falibilidade da lei. Ao equânime compete recuperar o caráter particular da lei, caráter este perdido quando a lei é formulada em função da generalização necessária. Sem este caráter particular, a injustiça pode transformar-se em lei. O homem équo deve ser um homem prudente.

Aubenque apresenta a necessidade da prudência para haver a equidade da seguinte forma: [...] *se a prudência é a virtude intelectual que permite a cada vez definir a norma, o equânime deverá possuir no mais alto grau a virtude da prudência para aplicá-la em seu domínio próprio, o da distribuição dos bens e, mais geralmente, das relações entre os homens* (AUBENQUE, 2003, p. 76).

Retomando o que já apresentamos sobre a virtude da prudência,¹⁵ gostaríamos de enfatizar ainda que ela é a capacidade para a boa deliberação. É um saber, mas não é ciência. Ela só acontece no contingente, no que pode ser diferente do que é. É este motivo que a faz distinguir-se bem claramente da ciência, que se refere somente ao necessário, ao que não pode ser diferente. Não é só um saber contingente mas também um saber sobre o contingente. O prudente (*phronimos*) é um homem do intelecto e da ação, unindo a reflexão com o ato. É a

¹⁵ A prudência aristotélica não tem o mesmo sentido que hoje damos a esta palavra como: moderação, comedimento, cautela, precaução. Ela é difícil de ser traduzida em uma única palavra.

prudência que permite ligar a teoria com a prática. Só com a *phrônesis* é possível aproximar o homem bom do bom cidadão. A prudência é a capacidade de discernir o que é bom. É bem calcular e bem deliberar sobre o possível e o realizável e não sobre a ciência ou a arte (EN VI, 5, 1140 b 1). A prudência é dirigida pela razão e para a razão, sempre para o bem e para a felicidade, permitindo aproximar a justiça legal da justiça natural. É através da prudência que podemos decidir se o ato é correto ou não, isto é, o seu conteúdo moral é que importa. O homem prudente conhece o que é bom para o homem. Ser prudente é bem deliberar e para isto utiliza a regra certa da virtude. A prudência é um atributo de um bom legislador. O legislador deve possuir a virtude da prudência. Aristóteles cita como exemplo de homem prudente Péricles por deliberar bem para si, para sua família e para a *polis* (EN VI, 5, 1140 b 9). Aubenque (2003, p. 61) constata que:

[...] é chamado *phronimos* o homem capaz de deliberação; lembra-se que só se delibera sobre o contingente, enquanto a ciência diz respeito ao necessário, portanto a prudência não é ciência. A prudência seria então arte? Não, pois a prudência visa à ação, *πραξις*, e a arte à produção, *ποιεσις*, logo, a prudência não é arte. Se, pois, a prudência não é nem ciência nem arte, resta (*λειπεται*) que seja uma *disposição* (o que a distingue da ciência) *prática* (o que a distingue da arte). Mas isso provaria, no máximo, que ela é uma *virtude*. Para distinguí-la de outras virtudes, em particular das virtudes morais, é preciso acrescentar outras diferenças específicas: enquanto a virtude moral é uma disposição (*prática*) que concerne à escolha (*προαιρετική*), a prudência é uma disposição prática que concerne à *regra* da escolha. Não se trata da retidão da ação, mas da correção do critério, razão pela qual a prudência é uma disposição prática acompanhada de *regra verdadeira*.

Vemos que é a virtude da prudência que nos possibilita a escolha dos meios necessários para o alcance da nossa felicidade. Esta virtude é voltada para ação prática. Detectamos novamente dificuldades para compreender o pensamento aristotélico. Ele coloca a prudência como virtude necessária para atingirmos a *eudaimonia*. Mas, como ela é uma virtude direcionada para a ação, será que ela é imprescindível também para o alcance da *eudaimonia* na vida teórica ou somente para alcançarmos a felicidade na vida prática? Ela não é ciência e sim uma

disposição prática que, acompanhada da regra verdadeira da escolha, é uma virtude intelectual, como já o dissemos.

Para que haja *phrônesis*, isto é, para ser sábio, não é necessário ser filósofo, nem sequer filósofo prático, mas é necessário ser temperante, isto é, bom de caráter. É necessário, que a capacidade de deliberar retamente sobre os meios seja orientada por um fim bom, de outro modo não é *phrônesis*, mas simples habilidade ou astúcia (BERTI, 1998, p. 155).

A prudência assegura a retidão dos fins e também dos meios. O homem prudente reconhece o que é útil para si e para o bem-estar de todos em geral. Seria como uma habilidade: *Existe uma faculdade que se chama habilidade, e tal é a sua natureza que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-la. Ora, se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia* (EN VI, 12, 1144 a 25-27). A habilidade não é uma virtude, pois é indiferente à qualidade do fim a ser alcançado. A prudência, por sua vez, é a habilidade do virtuoso e não existe sem virtude moral. É a prudência que possibilita discernir o que é *bom e conveniente* (EN VI, 5, 1140 a 27) para alcançar a *eudaimonia*. É também uma virtude essencial para a prática da amizade, como veremos a seguir.

III A AMIZADE

[...] *na companhia de amigos – “dois que andam juntos” – os homens são mais capazes tanto de agir como de pensar* (EN VIII, 1, 1155 a 15-16).

Com esta afirmação podemos constatar que a amizade, para Aristóteles, no contexto teórico que até aqui procuramos apresentar, tem importância na vida política (mais capazes de agir) e na vida contemplativa (mais capazes de pensar). Desta forma, em última instância, não é possível “viver bem”, ser “bom”, ser “prudente”, ser “justo”, ser “feliz” sem praticar a amizade.

Desde logo poderíamos apresentar uma hipótese para resolver impasses anteriormente indicados: a amizade poderia ser vista como virtude que acaba resolvendo ou atenuando a questão da relação entre teoria e prática, ou uma tensão entre a vida contemplativa e a vida política, além de sugerir que é pela amizade que mais fortemente se indica a possibilidade de costurar a relação entre ética e política.

No século IV a.C. o conceito de “justo meio” era a orientação para o cidadão ser virtuoso. A harmonia, a proporção, o equilíbrio e a justa medida é que tornavam o cidadão bom, justo e belo. A mediania era uma ação voluntária, como já o dissemos anteriormente, situada entre a paixão, a razão, a justiça e o comportamento social, sendo a “amizade” o justo meio entre a condescendência e o tédio.

III. 1 *Philia* e *eros* antes de Aristóteles

Antes de discutir melhor o conceito e a importância da amizade – *philia* – aristotélica, convém lembrar alguns aspectos da tradição anterior a Aristóteles, começando pelo sentido da amizade nos poemas homéricos. Neles podem ser destacados três aspectos:

– o adjetivo *philos* é empregado no sentido possessivo e afetivo, demarcando a posse de pessoas, animais, objetivos, partes do corpo, etc., como também a proximidade e relação afetiva de parentesco;

– o verbo *philein* exprime a hospitalidade para com os estrangeiros e também a ação da influência sobre os protegidos (mulheres, crianças e escravos);

– e o substantivo *philotes* serve para falar de vínculos que supõem compromissos recíprocos numa relação de hospitalidade (ORTEGA, 2002, p.17-18).

Havia também a *heteria* – uma associação entre amigos, que existiu de Homero até a democracia clássica e as monarquias helenísticas, e que Ortega (2002, p. 22) nos apresenta da seguinte maneira:

Trata-se de uma relação política de camaradagem militar, uma fraternidade em armas, um ‘clube político’, no qual os homens da mesma idade e camada social ingressavam na juventude e ficavam até a velhice. Essa forma de associação teve um papel fundamental nos assuntos políticos, militares e jurídicos da *polis*, adaptando-se às diversas mudanças constitucionais e políticas da cidade, e representando as mais diversas funções, quais sejam, clube de bebida aristocrático, guarda-costas dos tiranos, lei firme dos líderes democráticos, conspiração oligárquica, comitê de campanha eleitoral, entre outras. Ou seja, constituía um elemento indispensável da vida política na *polis*, uma relação que se articula como vínculo de amizade.

A *heteria* foi uma das instituições sociais mais fortes e duradouras do mundo grego, resistindo às mudanças de governo e às revoluções, possibilitando aos gregos vínculos mais fortes e mais íntimos que os vínculos familiares.

Os filósofos anteriores a Platão e Aristóteles vincularam o sentido de *philia* ao de *physis* – natureza. A *philia* era apresentada como princípio explicativo do mundo físico, da realidade como *physis*. A amizade floresce entre todos os seres que se assemelham entre si, como afirmou Empédocles: *o semelhante busca ao semelhante* (EN VIII, 1, 1155 b 8); e por outro lado, Heráclito estabelecia que *de notas diferentes nasce a melodia mais bela* (EN VIII, 1 1155 b

6). A *philia* servia para expressar um movimento das coisas para um similar a elas mesmas, como também para estabelecer uma dialética dos contrários.

Na filosofia pitagórica, constatamos a amplitude e indeterminação do tema da amizade, que abrange tanto o estudo das coisas da natureza como os assuntos estritamente humanos. Pitágoras apresentava a amizade dos deuses com os homens, através da piedade e do culto; a amizade do conhecimento de uns para os outros, da alma para o corpo e da sua parte racional às partes irracionais através da filosofia e da contemplação, que é própria da filosofia; a amizade dos homens com outros homens, através do respeito às leis, se são cidadãos, e de um reto conhecimento da natureza, se estrangeiros; a amizade do homem para com sua mulher, seus filhos, seus irmãos e seus próximos, através de uma comunidade sem perversão. Em suma: de tudo para tudo (ARCAYA, 1993, p. 7-8).

Aristóteles é quem vai limitar com mais rigor o tema da amizade separando o tratamento da amizade das considerações sobre a natureza, apresentando-a como uma dimensão fundamental da vida humana prática e acontecendo somente na *polis*.

Sócrates, através da obra de Platão, apresenta a natureza da amizade vinculada à da verdade, o que é característico da filosofia. Em três diálogos platônicos é apresentado o amor – *eros*, e não o amor – *philia*. Segundo Wolff (1992, p. 147), [...] *o que Platão inaugura é um novo dispositivo de racionalidade. Quando se ama, quando se fala, já não se trata doravante de assegurar seu poder, de demonstrar sua força, trata-se de saber, trata-se da verdade.* Esta racionalidade platônica mostrou-se de longa duração. Quando temos amizade pelo outro, quando conhecemos o outro, queremos que o outro também chegue à verdade, mas será que há necessidade da amizade para que isto aconteça? É através da amizade que nós “aceitamos” que o outro também se conheça e será este o verdadeiro sentido da filosofia? São as questões relativas ao conhecimento inerentes ao homem: *Todos os homens, por natureza, desejam conhecer* (Met.

I, 1, 980 a), que estão presentes nas atividades humanas e suas relações. Para Platão, a amizade estava essencialmente ligada à verdade.

A erótica ateniense desta época era baseada especialmente na relação entre homens, não estando presente, via de regra, nos casamentos e nem na relação com mulheres ou entre mulheres. Houve uma canalização dos afetos e emoções para as relações entre os homens livres. Não se falava do amor (*eros*) na relação conjugal, principalmente pela separação e papel secundário das mulheres. Esta distinção entre os sexos acabava dificultando relações de amizade entre homens e mulheres.

A ausência de fortes vínculos maritais e de amor conjugal, assim como a separação estrita dos sexos – designando lugares específicos para cada um –, levou na *polis* clássica a concentrar a paixão e a ternura nas relações entre homens. O baixo estatuto da mulher e sua reclusão na esfera privada e doméstica (*o oikos*), teve como consequência o privilégio do culto da amizade e do amor masculino. As relações entre homens eram marcadas pela afeição e pelo significado emocional (ORTEGA, 2002, p. 25).

Nessa sociedade grega, as mulheres estavam restritas à atividade doméstica, ao *oikos*, não tendo espaço na esfera pública, e os jovens rapazes, inclusive por possuírem semelhança física com as mulheres, eram os seus substitutos na *ars erotica*. Uma relação erótica exige que haja liberdade, o que não havia para as mulheres. Não havia, afinal de contas, encontro público entre a mulher e o homem. A relação homem/mulher, como praticamente toda a relação na vida privada, dava-se entre seres humanos diferentes, não iguais, e por isso eram de dominação e de desigualdade. A mulher não tinha a prerrogativa de dizer “não”, prerrogativa que possibilitaria o desenvolvimento de uma relação erótica. Somente os homens livres, adultos e jovens, poderiam desenvolver uma relação desse tipo (ORTEGA, 2002, p. 26).

Em Platão, três diálogos – **Lísis**, **Banquete** e **Fedro** – apresentam o tema da amizade; contudo é sempre o amor (*eros*) que aparece em primeiro lugar. Já Aristóteles apresenta o tema da amizade em dois livros da **Ética a Nicômaco** e em um da **Ética a Eudemo**, fazendo

referências ao assunto também na **Política**, na **Magna Moralia** e na **Retórica**, sempre dando primazia à amizade e referindo-se pouco ao amor.

O termo *eros*, diferentemente do termo *philia*, relaciona-se com desejo sexual, enquanto a *philia* denota sentimento de carinho e afeto, que podem ser totalmente independentes das relações de caráter sexual.

Um outro ponto de distinção entre *eros* e *philia* é a diferença na intensidade dos sentimentos. No caso de *eros*, é sempre mais intensa. Por isso Aristóteles pôde escrever: *O ideal do amor é ser como um excesso de amizade [...] (EN IX, 10 1171 a 11)*. O amor seria assim uma hipérbole da amizade.

A relação erótica descrita por Platão nesses referidos diálogos era predominantemente de um homem maduro que se relacionava com adolescentes que não experimentavam desejo sexual pelo amante e sim admiração, gratidão e afeto, destacando-se aí outra característica de *eros* – a assimetria, proporcionada pela desigualdade entre os amantes, o que não ocorria na *philia* que era marcada pela reciprocidade, simetria e igualdade.

A amizade filosófica era apresentada por Platão como a procura conjunta do amante e do amado pela verdade, a procura conjunta do Bem. É a verdade que se torna o objetivo. *A relação com a verdade é relação que converge para o mesmo. Os dois amantes se encontram no ponto exato em que um e outro atingiram aquilo pelo que eram levados, a verdade (WOLFF, 1992, p. 154)*. *Eros* e a filosofia eram uma inspiração para o belo, bom e verdadeiro (a relação entre amizade e filosofia é tão importante que filosofia inclui *philos* – amigo, no próprio nome, e Platão se referia à *philosophia* – amigo da sabedoria, mesmo que o termo utilizado fosse *eros* e não *philia*). A “vida em comum” dos participantes era indispensável para a atividade filosófica.

Como destacamos acima, Aristóteles separa a noção de amor-*eros* da noção de amor-*philia*, e esta separação permanecerá na tradição da amizade. *Com Aristóteles, a amizade sai da passividade platônica e torna-se uma atividade, a própria atividade filosófica, ao passo que o*

amor é um impulso não-filosófico (ORTEGA, 2002, p. 37). Sob essa perspectiva o Estagirita, quando apresenta a amizade, parece ter em vista posicionar-se diferentemente em relação a Platão.

III.2 A amizade e sua dimensão ética

Como já dissemos, dos dez livros que compõem a **Ética a Nicômaco** dois – VIII e IX – são dedicados exclusivamente à amizade, enquanto na **Ética a Eudemo** é o livro VII que é dedicado ao tema. Nenhuma outra virtude merece tanto espaço na sua obra e isso já mostra a importância que o assunto tinha para Aristóteles. A amizade é apresentada como indispensável para o bom convívio humano e chega até a ser vista como condição para a realização da natureza humana e da *eudaimonia*.

De forma geral, a amizade só é possível entre iguais e semelhantes, isto é, entre os homens que são cidadãos. Neste contexto, a justiça cuida mais da proporcionalidade entre os cidadãos e a amizade relaciona-se mais com a igualdade entre os homens. Além disso, a amizade é causa, condição e consequência de uma vida virtuosa. Ela é causa, porque os amigos, no sentido pleno, são homens bons, virtuosos e não se escolhe viver sem amigos; ela é condição pois mesmo que possuamos todos os outros bens, necessitamos dos amigos (EN VIII, 1, 1155 a 5-10). E é consequência pois a prática de virtudes entre iguais e semelhantes consequentemente resultará no fortalecimento da amizade, da vida virtuosa, da vida feliz.

Aristóteles trata a amizade não como um problema cosmológico ou metafísico, mas ético e político, ligado à nossa experiência prática. Agamben (2004, p.7) sinaliza para uma interpretação da *philia* aristotélica no seu aspecto ontológico. O autor italiano defende que, na

perspectiva aristotélica, só podemos ter acesso a uma experiência de nós mesmos quando temos amigos, e enquanto nos relacionamos com nossos amigos. Só podemos afirmar que o homem é um animal político enquanto ele tem amigos. Assim, a dimensão política da amizade é a sua dimensão ontológica. Para Agamben é a amizade que distingue o ser humano dos outros animais. A passagem da **Ética a Nicômaco** em que Agamben se baseia, e que vale a pena transcrever também aqui, é a seguinte:

[...] e se quem vê percebe que vê, e quem ouve percebe que ouve, e quem caminha percebe que caminha, e em todas as outras atividades há também alguma coisa que percebe que estamos agindo, de modo que, se percebemos, percebemos que percebemos, e, se pensamos, percebemos que pensamos; e se perceber que percebemos ou pensamos é perceber que existimos (pois que a existência foi definida como percepção ou pensamento); e se perceber que vivemos é, em si mesmo, uma das coisas aprazíveis (pois a vida é boa por natureza, e é aprazível perceber em si mesmo a presença do que é bom); e se a vida é desejável, e particularmente desejável para os homens bons, porque para eles a existência é boa e aprazível (visto que se comprazem em sentir presente neles o que é bom em si mesmo); e, se o homem virtuoso é para o seu amigo tal como é para si próprio (porquanto o amigo é um outro “eu”) – se tudo isso é verdadeiro, assim como o seu próprio ser é desejável para cada homem, igualmente (ou quase igualmente) o é o de seu amigo. Ora, já vimos que o seu ser é desejável porque ele percebe a sua própria bondade, e uma tal percepção é agradável em si mesma. Ele necessita, por conseguinte, ter consciência também da existência de seu amigo, e isso se verificará se viverem em comum e compartilharem suas discussões e pensamentos; pois isso é o que o convívio parece significar no caso do homem, e não, como para o gado, o pastar juntos no mesmo lugar (EN IX, 9, 1170 a 29 – 1170 b 14).

O texto merece ser brevemente comentado. De modo geral, ele apresenta os seguintes elementos:

- a) uma percepção pura de ser, de existência;
- b) esta percepção de existência é, em si mesma, agradável;
- c) ser e viver se equivalem; há uma equivalência entre consciência de existir e consciência de viver;
- d) inerente a essa percepção de existir, é a amizade, que toma a forma de uma percepção simultânea da existência do amigo na consciência de sua própria

existência. É aí que encontramos a dimensão ontológica e política da amizade enfatizada por Agamben. Amizade é a percepção de existir dividida e compartilhada ou co-dividida. O eu e o amigo são as duas faces, os dois pólos desta co-divisão;

- e) quando percebo minha existência como agradável, minha percepção está atravessada por uma percepção simultânea que a direciona para o amigo. O amigo é outra personalidade, uma heterogeneidade que me propicia a mais íntima percepção de mim mesmo.

Na última parte do texto citado podemos constatar o significado político da amizade. Quando Aristóteles argumenta a necessidade de se ter consciência da existência do amigo, ele ressalta a condição de se perceber como importante, como valioso, como necessário, o viver com amizade. Ele distingue a comunidade humana da “comunidade” dos animais. É o compartilhamento que possibilita a própria percepção, a própria satisfação de existir. O Filósofo parece sublinhar que é na prática da amizade, e só nela, que se revela cabalmente o fato do ser humano ser *zoon politikon* e não simplesmente *zoon*. Amizade é, pois, a experiência mais profunda do ser por parte do ser humano.

Para a *polis* inventada pelos gregos – sociedade de iguais enquanto todos os homens estão em igualdade de condições e participam das discussões e decisões – o essencial é a amizade – a *philia* – que os cidadãos podem/devem ter uns pelos outros. É o cimento humano. Com Vernant (2004, p. 10-11) podemos dizer que, entre os atenienses, é só a amizade que faz com que, mesmo com os debates de pontos de vista contraditórios, gerando divisões, a *polis* consegue ser a sociedade dos iguais e semelhantes. Deleuze parece confirmar o mesmo:

[...] ter formado sociedades de amigos ou de iguais, mas também ter promovido, entre elas e em cada uma, relações de rivalidade, opondo pretendentes em todos os domínios, no amor, nos jogos, nos tribunais, nas magistraturas, na política, e até no pensamento, que não encontraria sua condição somente no amigo, mas no pretendente e no rival (a dialética que Platão define pela *amphisbetesis*). A rivalidade dos homens livres, um atletismo generalizado: o agôn. É próprio da

amizade conciliar a integridade da essência e a rivalidade dos pretendentes (DELEUZE, 1992, p. 12).

É através da amizade que a *polis* tem a sua articulação específica, desenvolve-se e expande-se, alcança-se o comum, a auto-suficiência que é, ao mesmo tempo, o melhor para o indivíduo. Neste comum, nesta igualização, está contida a vida agonística, uma diferença sempre crescente entre os cidadãos. Como entender esta questão? Aristóteles aponta-nos a amizade entre iguais, mas o espírito agonístico está sempre presente entre os cidadãos. Por isso, o Estagirita declara que a comunidade não é feita de iguais, mas de pessoas diferentes e desiguais, que devem ser igualadas (EN V, 5, 1133 a 17). Esta igualação, no campo privado, é realizada pela moeda, pela troca, como já dissemos no primeiro capítulo. A igualação e emulação políticas, para além da vida econômica, são realizadas pela amizade. A convivência, o “comum”, não é a “vida boa”, mas é a sua condição material. O igualar-se pela amizade faz com que os amigos sejam parceiros igualmente rivais, e de maneira conjunta formem uma comunidade. A amizade faz com que o agonismo não se transforme em inimizade, nem se transforme num mal. É através da amizade que a comunidade se concretiza. Por esse motivo entende-se que Aristóteles sinaliza que é a amizade, e não a justiça, o vínculo entre as comunidades.

A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos semelhantes com a amizade; [...] E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade (EN VIII, 1, 1155 a 23-28).

Aristóteles apresenta, pois, a amizade como forma de excelência moral e como algo necessário à vida, e também como algo que parece manter as cidades unidas, pois para ele a mais autêntica forma de amizade é uma disposição amistosa. Nosso autor menciona a dificuldade de definir a amizade citando Heráclito, que fala da atração entre contrários em oposição à Empédocles, que fala da atração entre semelhantes (EN VIII, 1, 1155 b 6-8).

III.2.1 Os três tipos de amizade

Tendo em perspectiva as considerações feitas até aqui, faremos uma análise mais detalhada da abordagem aristotélica da amizade.

Inicialmente importa analisar os tipos de amizade que o Estagirita nos apresenta. São três os tipos de amizade:

1 – amigos por causa da utilidade – *Ora, os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em virtude de algum bem que recebem um do outro* (EN VIII, 3, 1156 a 10-11);

2 – amigos por causa do prazer – [...] *dos que se amam por causa do prazer; não é devido ao caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as acham agradáveis* (EN VIII, 3, 1156 a 12-13);

3 – a amizade dos bons e iguais na virtude – *A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos* (EN VIII, 3, 1156 b 6-7).

Aristóteles apresenta uma hierarquia dos três tipos de amizade: em primeiro lugar está a amizade virtuosa, em segundo, a amizade baseada no prazer, e em terceiro, a amizade do interesse, da utilidade. Ross (1987, p. 235) apresenta, por isso, a amizade aristotélica em três planos: no plano inferior estão as amizades úteis que não são auto-suficientes; no intermediário estão as amizades prazerosas que atualizam o prazer da convivência; e no plano superior encontram-se as “amizades por bondade”, em que ocorre o compartilhamento da “melhor vida”, a amizade como fim.

A amizade baseada na utilidade é aquela em que obtemos algum proveito ou benefício, e não pelo amigo mesmo, mas sim à medida que os amigos se utilizam, se beneficiam de algo

uns dos outros. A amizade dos que são amigos por prazer também acontece quando não é levado em conta o amigo por si mesmo, mas o prazer que resulta desta relação.

De forma geral as amizades que procuram o prazer e a utilidade às vezes se parecem com a amizade dos que desejam o bem comum porque as coisas boas também dão prazer e são úteis (EN VIII, 4, 1157 a 1-3). Mas estas amizades são transitórias e não permanentes. São amizades efêmeras que duram enquanto houver algo de útil ou prazeroso. Quando acaba a utilidade ou o prazer, nada sobra entre “os amigos”. É o caso das pessoas espirituosas, que dão prazer uma à outra, e dos amantes, cuja amizade desaparecerá por não haver uma amizade do desejo comum do bem, nem uma convivência que os leve a amar o caráter um do outro pela afinidade que existe entre eles, além do prazer que um proporciona ao outro.

A amizade encontrada na velhice geralmente é a baseada na utilidade (EN VIII, 3, 1156 a 25), e a amizade entre os jovens geralmente é buscada pelo prazer, enquanto existe uma espécie de amizade que é mais perfeita: esta amizade, além do mais, também é útil e propicia prazer. A amizade virtuosa nasce da semelhança e só existe entre os bons, as amizades úteis ou prazerosas podem existir entre os velhos e supõem um certo contrário: a complementaridade das necessidades (GAUTHIER; JOLIF, p. 671).

Há, pois, entre essas três espécies de amizade uma que é a melhor e a mais perfeita. *A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos* (EN VIII, 3, 1156 b 6-7). Esta afirmação de Aristóteles esclarece que antes de ser amigo é preciso ser virtuoso. A virtude é, assim, um requisito para a amizade dos que desejam o bem comum. Ao mesmo tempo, porém, a amizade possibilita a virtude, fazendo com que o agir virtuoso se torne mais agradável e mais fácil. Se conhecemos o que é o bem, se o bem é desejável e prazeroso, exercitar a amizade é desejar o que é bom para o amigo. Se o que é bom é desejável em si, também será bom para o amigo.

A amizade, principalmente quando baseada na utilidade ou no prazer, é um meio para se chegar a algo, e só tem valor instrumental. Somente a amizade baseada na virtude, no bem, possui valor intrínseco, superando o seu caráter instrumental. Neste caso, a amizade é também um fim.

Assim como a vida política, já vista anteriormente, além de ser meio para a *eudaimonia*, é também um fim em si mesma, também a *philia* não é somente um meio, mas também um fim em si mesma, confirmando-se também aqui o que dissemos antes: que a finalidade da existência humana é imanente, e que não se aspira a algo mais do que à vida terrena.

Para Aristóteles, *o homem sumamente feliz necessitará de amigos* (EN IX, 9, 1170 a 2) e amigos virtuosos. Para ele a amizade é um bem com valor intrínseco, indispensável mas insuficiente para alcançar a *eudaimonia*.

A amizade é um bem intrínseco, e o livro IX da EN nos possibilita a existência de uma *εὐδαιμονία* tomada à parte, explicitamente solitária, porque a ausência mesma da *φιλία* exclui ou pelo menos diminui, o seu caráter de *εὐδαιμονία*, por tornar-se uma *εὐδαιμονία* incompleta. A ausência da *φιλία* mostra que a *εὐδαιμονία* não pode, em nenhum aspecto, prescindir até mesmo dos bens considerados intrínsecos (HOBUSS, 2002, p. 133-134).

Na **Magna Moralia**, a amizade é apresentada como uma “*ajuda para a felicidade*” (MM II, II). O homem, sendo político e estando em sua natureza o viver “em comum”, necessita de amigos virtuosos para poder contemplar boas ações e as ações de um homem virtuoso e amigo são ações dignas, assim como as suas, sendo ele também um homem virtuoso (EN IX, 9, 1170 a 3). Os homens felizes necessitam de amigos que compartilhem e estimulem a sua felicidade.

Mas a quem podemos chamar de bons e virtuosos para que se possa compreender melhor o que é a amizade virtuosa?

Só podemos chamar de bons e virtuosos, em sentido absoluto, aos que possuem a virtude, que serve a eles mesmos e aos outros (EN VIII, 5, 1156 b 13-14). Eles são semelhantes na virtude e o bem que um deseja para si, deseja-o para o outro, e tal querer é incondicional. A verdadeira amizade sempre exige assim, reciprocidade e benevolência.

Estes amigos são, portanto, bons e iguais na virtude; eles querem o bem um do outro enquanto são bons em si mesmos. A amizade virtuosa é baseada em um crescimento moral que acontece através das ações conjuntas, de cooperação, implicando em igualdade. A essência da amizade é compartilhar e nela o homem encontra a mesma relação de respeito ao amigo e também respeito consigo mesmo. A verdadeira amizade ressalta o bem que se encontra nos amigos.

Também na **Retórica** encontramos o que Aristóteles entende por amigo:

Vê-se agora sem dificuldade o que entendemos pela riqueza em amigos e pela amizade das pessoas de bem, se primeiro definirmos o amigo: o homem que faz em prol de outra pessoa aquilo que julga ser bom para ela. Se muitas pessoas tiverem estas disposições a vosso respeito, tendes muitos amigos; se essas pessoas forem virtuosas, tendes a amizade das pessoas de bem (Ret.I, V, II, 16).

A prática da virtude, para Aristóteles, é um “modo de vida” que “exige” ter amigos porque *sem amigos ninguém escolheria viver* (EN VIII, 1, 1155 a 5). É com os amigos e para os amigos que praticamos atos virtuosos em primeiro lugar. Podemos afirmar que para viver com virtude no sentido mais amplo, viver de maneira virtuosa, completa, é necessário ter amigos, o que parece reforçar a idéia de que falamos antes: que a amizade representa a realização da essência humana. *Ora, se ele [o homem] vivesse como um solitário a existência lhe seria dura, pois não é fácil a quem está sozinho desenvolver uma atividade contínua; [...] mas com os outros e visando aos outros, isso é mais fácil* (EN IX, 9, 1170 a 5-6). O Estagirita apresenta, no mínimo, a dificuldade, senão a impossibilidade de ser virtuoso, de ser feliz sem a companhia dos amigos. Em isolamento não é fácil praticar a virtude. É na percepção da conduta virtuosa do

amigo que o virtuoso “vê” a sua própria virtude, e tem consciência de ser virtuoso. Com amigos é mais fácil também viver a vida teórica.

Se aqui assinalamos a dificuldade, há de fato momentos em que Aristóteles insiste na necessidade da amizade. Para ser feliz há que se ter amigos e só pode ser feliz quem for virtuoso, por isto só é possível “viver” a própria virtude, isto é, ser feliz, quem possuir amigos. *Para ser feliz o homem necessita, portanto, de amigos virtuosos* (EN IX, 9, 1170 b 19). Para Aristóteles não é possível ser virtuoso sozinho e não é possível ser feliz sem amigos. Essa dimensão ontológica da amizade, já mencionada anteriormente, é de que precisamos dos outros, e de uma determinada vinculação com estes outros para nos conhecer, para sermos indivíduos, para vivermos agradavelmente. É através do amigo e com ele que podemos nos conhecer melhor. Quando queremos “ver” nosso próprio rosto, olhamos o rosto do amigo. Não podemos ver o próprio rosto a não ser assim. Quando desejamos contemplar nosso próprio rosto, miramo-nos em um espelho, sempre que queremos ver nosso caráter ou personalidade, podemos reconhecê-los olhando para um amigo; porque um amigo é um segundo eu (MM II, 15).

Por sua vez, na amizade perfeita, cada um é bom em si mesmo e para o seu amigo; é útil para si e para o outro; e dá prazer para si e para o amigo (EN VIII, 3, 1156 b 12). Contudo, assim como acontece em toda virtude, a utilidade e o prazer não podem ser o motivo da amizade virtuosa, mas deverão ser decorrência e sinais do comportamento virtuoso, da semelhança com o bem.

Mesmo que a amizade fundada na virtude seja a mais excelente forma de amizade, ela não ocorre com frequência, e quando ocorre tende a ser permanente, até porque cada um encontra no outro todas as qualidades que um amigo deve ter.

Mesmo tendo alguma similaridade com as amizades que buscam o prazer e a utilidade, a amizade perfeita não é com elas confundida. Sinal da diferença é o fato de serem mais instáveis, precisamente porque prazer e utilidade acabam mais facilmente. Ao mesmo tempo, a amizade

verdadeira só ocorre entre homens bons, virtuosos; enquanto as amizades baseadas no prazer e na utilidade podem ocorrer com qualquer tipo de pessoa. Em síntese, Aristóteles afirma:

[...] quando o que se leva em mira é o prazer ou a utilidade, até os maus podem ser amigos uns dos outros, ou os bons podem ser amigos dos maus, ou aquele que não é bom nem mau pode ser amigo de qualquer espécie de pessoa; mas por si mesmos, só os homens bons podem ser amigos. Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns dos outros, a não ser que essa relação lhes traga alguma vantagem (EN VIII, 4, 1157 a 15-20).

Considerando a amizade prazerosa ou útil, todos podem ser amigos de todos, mas a dificuldade está em detectar se o amigo é virtuoso ou não. Devemos considerar que a verdadeira amizade não é atacável pela calúnia, pois a convivência com homens virtuosos possibilita o reconhecimento e a confiança recíproca entre eles. Assim, tempo, convivência, hábito e experiência solidificam a verdadeira amizade.

A distância não rompe a amizade, mas apenas a sua atividade (EN VIII, 5, 1157 b 10). A presença do amigo implica em convívio e este em práticas de atos de amizade. Já a distância prolongada pode levar ao esquecimento. É próprio dos amigos o convívio, e freqüente a intimidade, e esta só é alcançada com o tempo, com a convivência. É na intimidade que se pode conhecer os sentimentos recíprocos (GAUTHIER; JOLIF, p. 671).

Nem sempre é possível “dizer” a amizade. Muitas vezes as palavras são insuficientes para explicar esta experiência humana, como nos **Ensaio**s, de Montaigne (1533 – 1592), nos quais encontramos uma definição do que era sua amizade com Etienne de La Boétie (1530 – 1563): *porque era ele e porque era eu* (1991, p. 92). Este caráter inefável da amizade de Montaigne parece estar presente também na **Ética a Nicômaco**, quando seu autor diz que o amigo ama o amigo porque “ele é o que é” (EN VIII, 3, 1156 a 16). Com o verdadeiro amigo não há cálculos e por isto se pode ser o que se é. É na experiência da amizade que podemos nos

“mostrar” como realmente somos; que podemos ser autênticos. Ela permite verdadeiramente revelar quem cada um é.

Continuando ainda a compreender a relação entre as formas de amizade, vemos que para Aristóteles as pessoas boas, virtuosas serão reciprocamente agradáveis e úteis. Por isso, o prazer e a utilidade sempre acompanham a amizade baseada na virtude.¹⁶

A relação de semelhança ou acidente entre a amizade útil e a amizade prazerosa com a amizade baseada na virtude é apresentada por Aristóteles na **Ética a Nicômaco**. Por sua vez, na **Ética a Eudemo**, o Estagirita apresenta-as sob a forma de uma homonímia relativa – referência, que consiste no uso do termo amizade em muitos sentidos, embora todos sejam relativos ao sentido primeiro (ZINGANO, 2001-2002, p. 201). Há uma amizade “primeira” (baseada na virtude) e as demais (baseadas no prazer e na utilidade) são consideradas amizades porque, na definição da amizade primeira, também estão contidas as definições dos outros dois tipos de amizade. Como já dissemos, a amizade baseada na virtude também proporciona prazer e é útil.

De forma geral, o conceito de amizade não é para Aristóteles um conceito unívoco nem um conceito equívoco, mas está numa relação de dependência causal, isto é, os diversos significados da palavra *philia* explicam-se por referência à amizade primeira, fundada na virtude. Esta amizade primeira é em certo sentido a única, mas em outro sentido, o são todas, não como homônimos entre si, nem como se pertencessem a uma só espécie, mas sim, como referidas a uma espécie única (EE, VII, 2, 1236 b 24-26). Como o ser, a amizade se diz em muitos sentidos. Não há uma essência única da amizade, mas um sentido primordial e soberano ao qual se referem os outros (LAMY, 2003, p.1).

¹⁶ O *pros hen* (referência a um) garante que as amizades do prazer e da utilidade podem ser consideradas amizades. Na **Ética a Eudemo**, Aristóteles faz uso do *pros hen* e não da semelhança – *homoiotetes*, e na **Ética a Nicômaco** aplica a semelhança sem o *pros hen* (ZINGANO, 2001-2002, p. 201). Na **Ética a Nicômaco**, a semelhança é o que justifica considerar as amizades inferiores como amizade. A amizade virtuosa indica o sentido da amizade, o seu *telos*, e as outras amizades se tornam semelhantes, até certo ponto, à medida que as imitam. Lefebvre (2001-2002, p. 78) defende a tese de que as duas formas: referencial (EE) e homeotética (EN) não são excludentes. A semelhança (*homoiotetes*) seria um enriquecimento da tese da homonímia relativa (significação focal, referência). Uma completaria a outra.

Quando Aristóteles analisa e coteja a amizade com o amor diz que o amigo na virtude dá e recebe, numa relação de troca, o que é agradável e bom em sentido absoluto, sendo a amizade uma disposição de caráter que sempre inclui escolha, não apenas a emoção; e o amor é um sentimento, uma afeição, mas a amizade não é só sentimento.

Ora, dir-se-ia que o amor é um sentimento e a amizade é uma disposição de caráter, porque se pode sentir amor mesmo pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha procede de uma disposição de caráter (EN VIII, 5, 1157 b 28-32).

Sentimos amor por seres inanimados, como o vinho, mas não amizade, porque esta envolve reciprocidade e escolha, e a escolha provém de uma disposição de caráter.

Outro aspecto é o fato de a amizade ser “construída” de forma gradativa. Mesmo que o número de amigos deva ser o maior possível, importa que se possa conviver, pois o amigo não abandona o amigo na tristeza, desfruta da felicidade do amigo e tenta preservar o amigo das dores. Para se alcançar esta intimidade leva-se tempo, exige-se experiência. Por outro lado, só com um número reduzido de pessoas pode haver uma intimidade necessária para a verdadeira amizade. [...] *para os amigos também existe um número fixo – talvez o maior número com que se possa conviver (pois essa, segundo verificamos, é considerada como a própria característica da amizade) e é evidente que não se pode conviver com muitas pessoas e dividir-se entre elas* (EN IX, 10, 1171 a 01-04). A virtude só pode se realizar entre poucas pessoas considerando-se a necessidade de convivência. Mesmo as amizades baseadas na utilidade e no prazer só serão possíveis para cada um com um pequeno grupo de pessoas.

Retomando a questão agonística, vale lembrar que o Estagirita afirma que a comunidade – *homonoia* é formada por pessoas diferentes e desiguais que se relacionam (EN V, 5, 1133 a 18) e que a amizade é igualdade (EN VIII, 5, 1157 b 37), isto é, há necessidade de igualdade para a amizade. A amizade pressupõe e leva à igualdade (EN VIII, 7, 1158 b 28); até as pessoas

desiguais podem ser amigas e assim podem ser “igualizadas” (EN VIII, 8, 1159 b 2-3). O igualar-se propicia o nascimento da *polis*, do comum. A troca econômica, como já enfatizamos, é realizada através do dinheiro, mas a igualação e a emulação política, não econômica, acontece pela amizade. Esta igualação pela amizade não faz com que os amigos se tornem os mesmos, que sejam iguais entre si, mas sim que se tornem parceiros igualmente rivais no comum, na comunidade. O espírito agonístico perpassa as relações de amizade no amor, nos jogos, nos tribunais, na política, ressaltando a presença do *agon*, da rivalidade dos homens livres.

A vida em comum, na *polis*, é a condição material para o alcance da felicidade, e é a amizade que faz com que se alcance o comum, a vida em comunidade, vivendo uma vida agonística. Somente neste *agon* é que pode ocorrer a experiência mais profunda de amizade, a mais virtuosa. São os seres diferentes que vivenciam a amizade baseada na virtude. Esta amizade não poderia acontecer entre desiguais por natureza (senhor e escravo, pai e filho, marido e mulher), mas acontece entre os iguais (os cidadãos), que no entanto são diferentes, são plurais.

Mesmo que os que ocupam posições de poder procurem amigos que lhes causem prazer, ou então outros amigos que lhes sejam úteis (EN VIII, 6, 1158 a 27-28), Aristóteles insiste em dizer que *o homem bom é ao mesmo tempo útil e agradável* (EN VIII, 6, 1158 a 34). A diferença neste caso se torna empecilho para uma amizade perfeita entre quem exerce mando e quem é simples cidadão. Assim a diversidade de relações humanas também define as relações de amizade. Uma pessoa mais virtuosa pode ser amiga de uma menos virtuosa; uma que proporciona mais prazer de uma que proporciona menos, e uma que é mais útil de uma menos útil. Ressaltamos, porém, que para Aristóteles a verdadeira amizade, a amizade plena, acabada, só acontece entre os bons, os virtuosos, os iguais, pois [...] *ambas as partes recebem as mesmas coisas uma da outra e deleitam-se uma com a outra ou com as mesmas coisas* [...] (EN VIII, 6, 1158 a 19).

Neste contexto, Aristóteles apresenta a distinção entre amizades baseadas na igualdade e amizades baseadas na desigualdade, e é na amizade causada pela utilidade que ocorre com mais frequência a relação entre os desiguais.

Há amizades que contêm uma vinculação de superioridade, uma desigualdade: pais e filhos; idoso e jovem; marido e mulher; governante e súdito (EN VIII, 7, 1158 b 25). Além disso, há a relação entre senhor e escravo. Sobre a possibilidade de amizade entre eles, Aristóteles diz:

Enquanto escravo, pois, não se pode ser seu amigo, mas enquanto homem isso é possível, pois parece haver uma certa justiça entre um homem qualquer e outro homem qualquer que tenham condições para participar de um sistema jurídico ou ser partes num ajuste: logo, pode haver amizade com ele na medida em que é um homem (EN VIII, 11, 1161 b 5-10).

As amizades entre desiguais diferem entre si, mas têm em comum a necessidade de haver proporção e correspondência: [...] *isto é, o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como ser mais útil* [...] (EN VIII, 7, 1158 b 25). Mas a amizade, mesmo entre desiguais, só pode acontecer entre seres da mesma espécie. Para o amigo desejar “... *bem ao seu amigo por ele mesmo, este deve continuar sendo a espécie de ser que é; portanto, é a ele, na medida em que continua sendo um homem, que o outro deseja os maiores bens*” (EN VIII, 7, 1159 a 10). Para Aristóteles não é comum alguém desejar os maiores bens aos outros (como se tornar deus), pois assim poderia perder o amigo. Somente ao amigo, como homem, que desejamos os maiores bens.

Lembrando o que apresentamos no primeiro capítulo sobre as relações que constituem as famílias, podemos acrescentar que as relações também definem os três tipos de poder ou autoridade, como também relações diferenciadas de amizade, a saber:

a – o poder doméstico do marido sobre a mulher, sendo esta naturalmente dominada pelo homem sem possibilidade de alterar esta situação. Mas isso não impede que Aristóteles fale de uma amizade de mútua ajuda entre homem e mulher;

b – o poder paterno: exercido sobre seres livres e desiguais – pai sobre o filho. O poder é exercido em benefício do filho. Enquanto a criança não se tornar um adulto o pai exerce sobre ela um poder absoluto;

c – o poder despótico: exercido sobre seres não livres – senhor sobre o escravo.

Mesmo que Aristóteles reconheça que seja possível a amizade neste âmbito privado, entende-se melhor porque a amizade verdadeira, para Aristóteles, somente é possível na *polis*, entre cidadãos. Mas por que só na *polis*? No caso de homens e mulheres, pais e filhos, livres e escravos, a amizade que pode haver será uma amizade semelhante à amizade perfeita, mas nunca poderia chegar à amizade primeira, pois só na *polis*, e entre os cidadãos, é possível o exercício da virtude e a realização maior da natureza humana.

Os verdadeiros amigos, os que são amigos sendo virtuosos, não reclamam do que é igual ou desigual entre eles. Para eles o mais importante é a virtude, o que é bom para o outro. Mesmo com as desigualdades materiais que possam surgir, eles não as levam tão em conta. Aliás, a amizade baseada na utilidade é a que ocasiona maiores queixas, porque cada um quer utilizar o outro para seu benefício e reclama que não recebe o que necessita e merece (EN VIII, 13, 1162 b 17-19).

Na **Ética a Eudemo**, Aristóteles enumera os bens que o homem deseja para o amigo, para si ou que deseja partilhar com o amigo: acontecimentos felizes, a própria existência, a companhia mútua, a colocação em comum das dores e alegrias (EE VII, 6, 1240 b 9-12).

A amizade fundada na virtude deseja simultaneamente ao amigo e para si mesmo: coisas alegres, sua companhia, dividir os sentimentos e que o amigo exista e viva. *É deste modo [...] que até os desiguais podem ser amigos, pois é possível estabelecer-se uma igualdade entre eles* (EN VIII, 8, 1159 b 1-3). A amizade acontece para que desiguais se tornem iguais e não para que iguais se tornem desiguais.

É bom lembrar que o Estagirita distingue amizade e benevolência. A benevolência é um sentimento unilateral que necessariamente não exige reciprocidade. Já a amizade exige reciprocidade consciente, uma relação interativa. Posso sentir benevolência por pessoas que não conheço, mas só posso ter amizade por alguém com que eu tenha alguma relação freqüente, alguma intimidade (EN IX, 5, 1166 b 35).

Contudo [...] *a benevolência, quando recíproca, torna-se amizade* (EN VIII, 2, 1155 b 33). Assim, a amizade pressupõe a benevolência, e esta pode ser considerada um início de amizade, uma amizade inativa, que tem potência para transformar-se em verdadeira amizade, pode se tornar benevolência recíproca. O benfeitor sente amor pelo seu beneficiado, independente de haver possibilidade de retorno do benefício, assim como os artífices por suas obras e o poeta por sua poesia. O benfeitor ama o seu gesto, a sua ação, e ama mais do que é amado (EN X, 7, 1167 b 35).

Ao compararmos, de passagem, a amizade aristotélica com a tradição cristã de amor ao próximo, inclusive ao inimigo, constatamos uma distinção fundamental. Para Aristóteles a amizade só é possível entre poucos e há sempre a necessidade de reciprocidade. Já no amor cristão, este sentimento deve existir entre todos, não havendo necessidade de reciprocidade e até mesmo de conhecimento, isto é, o próximo não tem necessidade de conhecer e retribuir o sentimento. Podemos afirmar, neste caso, que ocorre uma aproximação entre Platão e o cristianismo que não há entre Aristóteles e o cristianismo, pelo fato de se ter em vista uma outra vida e em Aristóteles amizade só envolve seres humanos, e não deuses e homens.

A amizade possui, pois, como características: a benevolência – querer bem o outro e simultaneamente querer o bem para o outro; a reciprocidade; e a consciência deste bem-querer. Este bem-querer vai definir que a amizade é baseada no bem, e não na utilidade e no prazer.

Os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, não por causa de um sentimento, mas sim por causa de uma disposição de caráter (EN VIII, 5, 1157 b 30). Quem ama

um amigo ama o que é bom para si mesmo, porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o amigo. Ao mesmo tempo em que ama o que é bom para si, retribui com benevolência, prazer e igualdade, como afirma Aristóteles: [...] *porque se diz que amizade é igualdade, e ambas são encontradas mais comumente na amizade dos bons* (EN VIII, 5, 1157 b 36-37).

III.2.2 A amizade e a autofilia

A amizade do desejo comum do bem, como prática virtuosa, é um reflexo da amizade que o homem virtuoso tem por si mesmo. Amigo é o que deseja e faz o bem para o amigo, que deseja que seu amigo exista e viva por si próprio; que vive na companhia do amigo; que tem os mesmos gostos do amigo e que compartilha os pesares e alegrias do amigo (EN IX, 4, 1166 a 1/9). Os sentimentos amigáveis encontram-se por excelência na amizade do homem virtuoso a respeito de si mesmo, e é a partir da relação consigo que os sentimentos amigáveis se estendem para a relação com o outro, o amigo. Neste sentido, *o amigo é um outro eu* (EN IX, 4, 1166 a 33), e os maus não parecem sentir amizade nem por si mesmos, pois não possuem nada digno de amor (EN IX, 4, 1166 b 25-26). Só se deseja algo que é bom para si com a condição de continuar sendo o que é. Não se trata de querer ser o outro, mas ser ele mesmo. Aristóteles [...] *nos apresenta o esforço humano no aperfeiçoamento da arete como o produto de uma auto-estima elevada à sua maior nobreza, a φιλαυτία* (JAEGER, 1995, p. 35).

Somos capazes de estabelecer uma relação de amizade com outro somente à medida que somos amigos de nós mesmos. A amizade de “um” com o “outro” é, num certo sentido, a exteriorização, a manifestação da amizade consigo mesmo, com seu “eu”. Assim, podemos

compreender porque o amor a si mesmo é um dever para o homem bom, e também que o homem bom é o melhor amigo de si mesmo.

É através da amizade, do amigo, que se conhece o bem que um deseja e faz: um bem prático e não no sentido abstrato. Conhece-se o modo de vida que se quer compartilhar e também os motivos de dor e de prazer.

Ross insiste em que a importância atribuída por Aristóteles à amizade seria uma espécie de correção por parte do Estagirita, considerando que, de modo geral, os assuntos tratados na ética aristotélica estão centrados no indivíduo, na sua felicidade, e somente quando ele se refere à justiça fica implícito o direito do outro, e nos demais temas não é dada ênfase ao altruísmo e à benevolência.

Ressalta porém o estudioso inglês que, mesmo na amizade, aparecem traços egoístas, já que a amizade não é simplesmente uma benevolência, mas exige reciprocidade. Ele afirma que Aristóteles tenta [...] *destruir a antítese entre egoísmo e altruísmo, mostrando que o egoísmo de um homem bom possui precisamente as mesmas características de altruísmo* (ROSS, 1987, p. 236). Sob esta perspectiva, altruísmo e egoísmo não seriam necessariamente excludentes. Estas duas características de ser da amizade poderiam e até deveriam conviver e poderíamos considerar a amizade aristotélica como altruísta, mesmo quando a felicidade do agente estivesse em primeiro plano. Pode-se assim chamar o egoísmo aristotélico de “altruísmo auto-referencial”, no qual a pessoa se preocupa com os interesses dos seus amigos, quando também envolvem os seus próprios interesses. O altruísmo referencial denota uma preocupação com os outros, mas somente à medida que esta preocupação se vincula com o próprio interesse, isto é, cada pessoa deseja o bem principalmente a si mesma. Para exemplificar melhor estas afirmações, retomemos a passagem da **Ética a Nicômaco** na qual Aristóteles argumenta que nem sempre se deseja os melhores bens para os amigos, como o de ser deus: [...] *é a ele [ao amigo], na medida em que continua sendo um homem, que o outro deseja os maiores bens. Mas talvez não lhe deseje todos*

os maiores bens, pois é a si mesmo, antes de qualquer outro, que cada homem deseja o bem (EN VIII, 7, 1159 a 10-12).

As características que definem uma amizade também definem a relação do homem virtuoso para consigo mesmo, como apresentado acima (EN IX, 4, 1166 a 1-9). Aristóteles afirma que tratar alguém como amigo é tratá-lo como ele trataria a si mesmo (EN IX, 4, 1166 a 1-3), e neste sentido podemos afirmar que no fato de a amizade consigo ser a origem da amizade com o outro ocorre a mescla do egoísmo e do altruísmo, até mesmo na amizade virtuosa.

Como vimos, as características que definem a amizade também valem para o homem bom em relação a si mesmo. O sentimento em relação a si mesmo leva o homem virtuoso a procurar o que é bom em absoluto para si, o que é verdadeiramente bom e realizar o que é bom. Este sentimento da virtude possibilita o desejo e a prática do que é bom no homem virtuoso (EN IX, 4, 1166 a 10-15). Só os bons podem ser amigos de si mesmos. Pessoas más não se amam, elas fogem de si mesmas e, como não se gostam, os maus não podem ter amizade entre si porque neles prevalece a discórdia.

Como o gostar de si é reconhecer a existência como um bem, o egoísmo (gostar de si) não é considerado algo ruim. O ególatra ama-se de maneira excessiva e atribui para si uma parcela excessiva de bens como riquezas e honras, e isso não é o que nosso Filósofo chama de “autofilia” ou “amigo de si mesmo” (EN IX, 8, 1168 b 15). A autofilia não é egoísmo, mas sim a capacidade de a pessoa julgar-se digna de si mesma, querer sua própria existência. É porque gostamos de nós mesmos que procuramos ter amigos (EN IX, 4, 1166 a 1-2).

Esta questão do egoísmo e altruísmo nos remete, mais uma vez de passagem, à tradição cristã do “amor ao próximo como a si mesmo” e ao confrontarmos isso com a afirmação de Aristóteles que nos apresenta o “amar mais a si mesmo do que ao outro” ([...] *atribuir a si coisas mais nobres e melhores, satisfaz o elemento mais valioso de sua natureza e obedece-lhe em todas as coisas [...]; e por conseguinte, o homem que ama esse elemento e o satisfaz é mais*

amigo de si mesmo que qualquer outro EN IX, 8, 1168 b 30-33), verificamos duas diferenças fundamentais. Uma é o caráter restritivo da afirmação aristotélica, referindo-se somente aos amigos, que se contrapõe ao caráter universal do preceito cristão que se refere ao próximo sem restrição: todos os outros são o “próximo”. Outra diferença é que o querer da amizade aristotélica se baseia na comunidade natural, enquanto o preceito do amor cristão é baseado em uma comunidade, não meramente natural, mas espiritual ou pessoal. A amizade aristotélica é querer e procurar o bem do amigo por ele mesmo, não sendo este amigo uma realização individual da natureza humana e em definitivo da natureza universal. A perfeição da natureza humana é a meta da amizade aristotélica (ENTRALGO, 1985, apud MARTINEZ, 2005, p.5).

Consideramos, porém, a *polis* condição necessária e suficiente para o amor cristão, mas não para a amizade virtuosa. Para esta, a comunidade natural é condição necessária mas não suficiente, pois na amizade perfeita não se é amigo de alguém por ser simplesmente homem, mas sim por ser um homem virtuoso. E a virtude não é algo natural e sim uma disposição de caráter, como foi apresentado no capítulo anterior. O homem que procura o moralmente bom, para Aristóteles, não é egoísta. No que “é bom em absoluto” é que está a virtude em sua plenitude, e o objetivo final da ação do homem é a vida moralmente bela, digna de ser vivida e por todos almejada.

E esta vida deve ser orientada pela ciência no pensar e pela prudência no agir. O intelecto do homem virtuoso age sobre sua parte irracional, porque a alma racional deve prevalecer sobre a outra e quando age assim, o homem, juntamente com os seus amigos, vai ao encontro da vida feliz. Ele age visando a sua parte intelectual, o que é considerado como o seu próprio ser (EN IX, 4, 1166 a 16-17). A atitude, que Aristóteles chama de egoísta, não pode ser considerada no sentido comum de hoje, e sim como uma maneira de se praticar a virtude na sua integralidade. *Ele próprio é o seu melhor amigo, e por isso deveria amar a si mesmo acima de tudo* (EN IX, 8, 1168 b 9-10). O egoísta no sentido mais comum objetiva o autobenefício em

detrimento dos outros e o egoísta ético, virtuoso, move-se exclusivamente para alcançar o bem, não levando em conta sua própria vantagem inicial.

O Estagirita reconhece que a maioria dos homens é ególatra, mas é ególatra no sentido de querer para si cada vez mais riquezas, honras e prazeres corporais, praticando com isto um egoísmo mau (EN IX, 8, 1158 b 16-18). O bom egoísmo, a autofilia, a auto-estima, faz com que o homem aja de acordo com a razão, dominando suas paixões. Viver de acordo com um princípio racional é diferente de viver segundo seus desejos e paixões, e sim sempre desejando o que é nobre.

O homem virtuoso deseja a vida e a própria preservação e deseja realizar-se como é e não de maneira diferente, como outra pessoa. Ele convive harmoniosamente com o que faz, e tem certeza no futuro, porque no seu passado praticou atos virtuosos e os pratica no presente, ao contrário do homem mau que, muitas vezes, age contra ele mesmo. O mau é essencialmente um incontinente, um dissonante, e o bom está sempre de acordo com ele mesmo, podendo considerar seu amigo como um *alter ego*, com uma certa alteridade e unidade, em que a harmonia interior é correlata com a harmonia interpessoal. O homem bom é amigo de si mesmo, porque ama o que cada um pode e deve amar em si e para si, isto é, sua própria razão (FRAISSE, 1984, p. 234-236).

Já o homem que pratica atos maus não se aceita: foge de si mesmo, arrepende-se e continua a praticar maus atos (EN IX, 4, 1166 b 15-20). Este homem não favorece a existência da amizade. A amizade depende do autoconhecimento do homem consigo mesmo e o homem mau não se conhece, não tem amor por si mesmo, pois como assegura Aristóteles:

[...] se ter semelhante índole é ser a mais desgraçada das criaturas, devemos envidar todos os esforços para evitar a maldade e procurar ser bons, porque só assim podemos ser amigos de nós mesmos e dos outros (EN IX, 4, 1166 b 27-29).

Quem não é amigo de si não pode ser amigo virtuoso de outrem. O conceito de amizade aristotélica pode ser tomado como auto-referência, reflexivamente. O homem bom pode e deve ser amigo de si mesmo porque procura o autoconhecimento e a realização da sua natureza racional. Já o homem mau é volúvel e de caráter inconstante (EE VII, 6, 1240 b 15-30). Na amizade verdadeira, que é fundada na virtude, tem-se um reflexo da amizade que o homem tem por si, mesmo que no caso da amizade por si mesmo, o termo amizade não seja empregado absolutamente, mas por analogia, segundo Aristóteles (EE VII, 6, 1240 a 13-14).

Só podemos ser homens completos, conscientes, quando nos conhecemos através do olhar do outro. Ter um amigo corresponde à necessidade inerente à nossa natureza de viver em comunidade. O homem procura um amigo não só pela necessidade, conveniência, prazer, utilidade, pois o amigo é muito mais que um ser útil. A verdadeira amizade procura a personalidade do outro como tal e não sua utilidade. O homem virtuoso depende do outro para realizar a sua virtude. Sua virtude é praticada para a alteridade e em função da alteridade. Só o homem virtuoso é capaz de estabelecer um vínculo de unidade com o amigo também virtuoso pois, segundo Aristóteles [...] *as relações amigáveis com seu semelhante e as marcas pelas quais são definidas as amizades parecem proceder das relações de um homem para consigo mesmo* (EN IX, 4, 1166 a 1-3). O homem que alcança a felicidade, que contempla a verdade, não combina com um homem solitário. Ele continua essencialmente ligado à sua natureza humana de ser político e ético, vivendo naturalmente em comunidade e compartilhando a sua “contemplação”.

A ligação forte entre virtude e *eudaimonia* e mais ainda a relação da virtude com a amizade primeira fazem-nos interpretar que Aristóteles coloca a amizade como um dos valores centrais para o alcance da felicidade, como ele mesmo nos diz: *Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens* (EN VIII, 1, 1155 a 5-6).

O homem virtuoso quer para si o que é absolutamente bom. Ele quer para si a virtude em sua plenitude. Ele age com justiça e temperança, de forma nobre e honrada. O homem bom faz o que deve, obedecendo à razão e praticando atos no interesse de seus amigos e de sua pátria, como se verifica na afirmação de Aristóteles:

[...] em todos os atos que atraem louvores aos homens, o homem bom reserva para si o maior quinhão do que é nobre. E neste sentido, como já dissemos, um homem deve ser amigo de si mesmo (EN IX, 8, 1168 b 35-37).

De modo geral podemos, pois, afirmar que o homem virtuoso é o homem feliz e depende do outro, dos amigos, para realizar a sua virtude. Um amigo é um outro eu que possibilita nosso autoconhecimento. É como um espelho no qual a virtude é praticada em função da alteridade. Para nos conhecermos, devemos olhar para nossos amigos. Não há possibilidade do próprio conhecimento sem um amigo. Necessitamos da amizade para nosso autoconhecimento. Necessitamos do espelhamento do outro. Os amigos são os maiores bens exteriores e é próprio dos amigos dar mais do que receber. Por isso, o homem necessita de amigos virtuosos para alcançar a *eudaimonia*.

O homem sozinho tem dificuldade para exercer alguma atividade contínua, mas na companhia de amigos fica prazeroso desenvolvê-la. Ele é o contrário da solidão e a sua natureza gregária é diferente da dos animais, porque o homem necessita ter consciência do existir do amigo, viver em comum, e compartilhar discussões e pensamentos (EN IX, 9, 1170 b 10-14).

O homem é um ser racional, político e um ser que comunga. Somente através do comum, da “comunidade” é que podemos compreender a amizade aristotélica. Este “comum”, considerado em si mesmo é a reciprocidade entre amigos. É ao mesmo tempo o resultado e a fonte da amizade: [...] *consideramos a amizade o maior bem para a cidade [...] e a unidade da cidade [...] é uma consequência da amizade* (Pol. II, 1, 1262 b). A consciência comum do fundamento da amizade faz com que ela “surja” na atividade conjunta e não numa atividade

paralela à do outro. O “comum” é o exercício da amizade e o seu fundamento. É o “pôr em comum” entre os homens que possibilita uma “continuidade” entre ética e política. Para Aristóteles, *o primeiro princípio da ética é o de que ela se dirige à consecução da felicidade para o indivíduo* (MORRALL, 1985, p. 50). E isto só é possível na *polis*. E a melhor *polis* é a amizade. Por isso se percebe que há uma relação íntima entre ética e política quando observamos que o homem auto-suficiente, o homem feliz só é encontrado na *polis*, possuindo bens da alma, do corpo e bens exteriores, como a amizade, lembrando sempre que a conexão entre ética e política é realizada pela *phrônesis*, que é a virtude suprema destas duas ciências práticas. O Estagirita ressalta que a “força motivadora” na construção da *polis* é a amizade, que possibilita a colaboração de objetivos comuns de forma mais preponderante que a justiça (MORRALL, 1989, p. 88). É a vida em comum efetivamente realizada que possibilita “surgir” a amizade. É onde a amizade “desabrocha” e é essencial para o homem alcançar sua *eudaimonia*. A amizade participa da felicidade humana e esta só se realiza entre cidadãos, não sendo uma atividade solitária. A amizade, composta com a justiça, torna a vida política compatível com a ética.

III. 2. 3 A amizade e a justiça

É importante analisarmos ainda a relação entre amizade e justiça para compreender melhor a relação entre ética e política em Aristóteles. Além disso, como já dissemos, trata-se de compreender porque Aristóteles chega a dizer que a amizade dispensa ou inclui a justiça:

A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o faccionismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade (EN VIII, 1, 1155 a 23-28).

A justiça é uma virtude ética, que acontece na relação com o outro. Justiça e *philia* são considerados aspectos da mesma realidade, são ingredientes ontológicos da *polis* e estruturas básicas da vida humana: *amizade e justiça existem entre as mesmas coisas e são coextensivas* (EN VIII, 9, 1160 a 7-8).

A amizade para Aristóteles e seus contemporâneos se reporta a uma gama maior de fenômenos que o termo equivalente na atualidade, como já apresentamos anteriormente. Refere-se não somente ao afeto entre os amigos, como também ao amor entre marido e mulher, pais e filhos, e aos sentimentos entre pessoas pertencentes a toda uma variedade de associações privadas e públicas. É nessas associações privadas e públicas que ocorrem as relações entre justiça e amizade. Mas a ênfase é dada mais no campo maior das relações entre justiça e amizade na vida política.

Podemos dizer que Aristóteles considera a *philia* uma forma mais elevada de justiça, pois quando há amizade, a justiça se faz desnecessária. Mas amizade e justiça operam em situações diferentes. A amizade acontece nas comunidades, nas associações e possui um caráter público. No espaço público não é possível a amizade substituir totalmente a justiça. No público o mais importante é a constituição de direitos. A amizade tem primazia sobre a justiça nas associações, que são partes da comunidade política, mas no âmbito público é a justiça que resolve os conflitos, principalmente entre os homens que não são virtuosos e não pertencem às associações. As relações de amizade não são legalizáveis e por isso são mais frágeis e mais livres. A justiça é sinônimo de legalidade. Ela dirime os conflitos, ordena o Estado e a *philia* produz relações de coesão social.¹⁷

Podemos dizer que o significado político da amizade consiste essencialmente na diminuição do apego dos homens a seus interesses privados para compartilhar com o outro, para

¹⁷ A tragédia grega apresentava as discussões sobre o valor social da justiça, a vingança, os relacionamentos com os amigos, família, Estado e com os deuses. Os conflitos eram apresentados e não havia acordo entre os personagens, podendo pender para o lado dos personagens com quem se identificasse mais e, grandes conflitos entre a simpatia com o personagem e o julgamento justo, isento. O teatro representava, a seu modo, os relacionamentos, as tensões sociais vividas na *polis* (THEML, N. **Direito e Amizade**, 1997, p. 3)

relacionar-se com o outro. É através da relação com o outro que as relações institucionais são formalizadas, como podemos constatar na EN VIII, 9, 1160 a 9-12:

Ora, todas as formas de comunidade são como partes da comunidade política. Por exemplo: é tendo em vista alguma vantagem particular que os homens viajam juntos, e a fim de proverem alguma coisa necessária à vida; e é por causa da vantagem que a comunidade política parece ter-se formado e perdurar, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõem, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum.

Estas “formas de comunidade” e de “comunidade política” procedem da amizade, pois para Aristóteles amizade e justiça parecem relacionar-se com formas de associação, subordinando a convivência à comunidade política. Para ele: *Todas as comunidades [...] parecem fazer parte da comunidade política; e as espécies particulares de amizade devem corresponder às espécies particulares de comunidade* (EN VIII, 9, 1160 a 29-30). A cada comunidade corresponde um fim desejável e alcançável que é o seu móbil constitutivo. Também à comunidade política corresponde um fim, um útil comum. O justo é, em última instância, o útil comum e a própria razão de ser da *polis*. A comunidade política não visa à vantagem imediata, mas ao que é vantajoso para a vida no seu todo. O que é justo para a *polis* é o útil para todas as partes que compõem a comunidade e para cada comunidade que a compõe (EN VIII, 9, 1160 a 22-23).

A justiça distributiva e a corretiva introduzem as compensações que se encontram na amizade útil, e a idéia de amizade útil leva a um aprofundamento da idéia de justiça. É a igualdade de um lado e a proporcionalidade de outro que fazem a relação com a amizade e assim, nestes casos, as diferenças podem ser considerados como o fundamento do justo político.

A equidade e a amizade objetivam a perfeição das relações entre as pessoas, numa igualdade querida e essencial. Seria o coroamento da virtude. Uma como a outra objetivam tratar o outro como a si mesmo para o colocar no mesmo patamar. No homem virtuoso, a equidade é o

bem que o equipara ao outro, mesmo que o outro não esteja intimamente ligado a ele. Na amizade virtuosa, o homem dá a si mesmo também o bem que dá aos seus íntimos, assegurando assim sua própria felicidade e não somente a felicidade dos outros na vida em comum (FRAISSE, 1984, p. 213). Assim, deve haver sempre uma paridade entre o dar e o receber; deve haver proporção entre o que é dado e o que é recebido. Se não houver esta proporção, a amizade corre o risco de ser rompida. A verdadeira amizade minimiza as desigualdades e destaca as igualdades para fortalecer as relações. *Ora, igualdade e semelhança são amizade, e especialmente a semelhança dos que são afins pela virtude* (EN VIII, 8, 1159 b 3-4).

Para a amizade baseada na igualdade das partes, o igual deve ser dado a cada um. Para a amizade em que as partes não aparecem da mesma forma, o critério é a proporcionalidade. Os que são mais úteis, que dão mais prazer ou são mais virtuosos, devem receber de acordo com a sua utilidade, prazer e/ou virtude. Esta é a justiça entre amigos, proporcional com a igualdade ou com a desigualdade entre eles.

Onde há amizade virtuosa, há justiça, porque a amizade tanto quanto a justiça se perfaz em comunidade, realiza-se e pratica-se com o outro. A noção de alteridade é precipuamente formativa da essência do significado de amizade e de justiça. Ao se mencionar amizade ou justiça, exige-se o outro.

A amizade e a justiça variam de graduação de acordo com o nível de entendimento e relacionamento de seus membros. Este nível determina a justiça e a injustiça dos atos humanos de acordo com o grupo e/ou a comunidade a que pertencem. Atos injustos são mais injustos quando perpetrados aos amigos, irmãos ou ao pai (EN VIII, 9, 1160 a 4-6). O maior grau de injustiça se faz presente quando houver maior proximidade e maior amizade. Neste sentido é a amizade que determina o maior ou menor grau de injustiça.

Os homens agregam-se formando pequenas comunidades, tendo em vista alguma vantagem ou prazer, como os viajantes, marinheiros, soldados, religiosos, grêmios sociais, etc. e

é por causa destas vantagens que a comunidade política se forma e perdura. Na **Política** Aristóteles afirma que [...] *a amizade é a motivação do convívio* (III, 5, 1281 a). É a amizade no sentido político. E é ela que permeia, que possibilita a convivência entre os homens. Sem a amizade não haveria um viver feliz e virtuoso.

Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade. Por isso, mesmo o homem bom viverá em companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza. E, evidentemente, é melhor passar os seus dias com amigos e homens bons do que com estranhos ou a primeira pessoa que aparece. Logo, o homem feliz necessita de amigos (EN IX, 9, 1169 b 17-22).

Como se percebe, para Aristóteles os amigos são considerados os maiores bens exteriores e o homem só pode ser feliz quando possui amigos. A ciência prática, como já anteriormente explicitado neste trabalho, engloba a ética e a política, e a amizade é de vital importância tanto para a ética como para a política, pois é a amizade que permite as relações entre os homens e entre as comunidades. É na amizade que se assenta a paz nas relações entre as comunidades, concorrendo para o bem do convívio social.

Para o Estagirita, a política está ligada à amizade: [...] *cada uma das constituições comporta amizade na exata medida que comporta a justiça* (EN VIII, 11, 1161 a 10-11). O que ele estabelece é uma vinculação entre idéias políticas e relações humanas. Como é possível ocorrer isto? É na *polis* que acontecem as relações humanas e Aristóteles reconhece a existência de um sentimento de amizade que todo homem possui pelo seu semelhante. *Membros da mesma raça a sentem uns pelos outros, e especialmente os homens; por isso louvamos os amigos de seu semelhante. Até em nossas viagens podemos ver quanto cada homem é chegado e caro a todos os outros* (EN VIII, 1, 1155 a 20-22). Mas a existência, na *polis*, de classes distintas, dificulta a amizade. Os bárbaros, os artesãos, os mercadores, os agricultores, os escravos, isto é, os que não são cidadãos, são excluídos da amizade virtuosa (Pol. III, 3, 1278).

O *ethos* se realiza na *polis*. É na *polis* que o homem manifesta o seu caráter, a sua maneira de ser, a sua índole, o seu temperamento. É na *polis* que se manifestam as disposições naturais do homem. É na *polis* que as relações entre os homens se articulam e é idealmente através da *philia* que a *polis* se preserva. Mais ainda, recordando o que enfatizamos antes: é na *polis* que é possível a *eudaimonia* individual, assim como é só na *polis* que podemos ser autônomos. A finalidade da justiça e da *polis* é também a *eudaimonia* individual.

Para assinalar o sentido político da amizade, Aristóteles apresenta uma analogia das constituições com as amizades nas relações familiares. A amizade dos pais com os filhos poderia ser comparada com a monarquia que é, para ele, a melhor forma de governo. É o governo de um em benefício de todos, sempre levando em conta o melhor para todos e não para si. Os filhos devem aos pais as suas vidas, e isto favorece a amizade. A educação comum entre irmãos, a longa convivência e os mesmos hábitos, favorecem a amizade entre eles. Causa-nos surpresa que o Filósofo faça essa comparação da melhor forma de governo – a monarquia – com uma relação existente na vida privada. Parece-nos paradoxal já que a vida virtuosa acontece somente na *polis*.

Por sua vez, a amizade do marido com a mulher seria comparada com a aristocracia, que é o governo de poucos que governam, tendo em vista o que é útil e agradável a todos. Trata-se de relação baseada no prazer e na utilidade, podendo ser também baseada na virtude (EN VIII, 11, 1161 a 23). Por fim, a amizade entre irmãos é comparada com a timocracia, que é o governo da maioria, no qual os que não possuem bens são considerados politicamente iguais aos outros.

Onde ocorre o domínio por natureza, monárquico ou patriarcal, a amizade e a justiça são exercidas de acordo com o mérito. As relações aristocráticas são proporcionais porque seus participantes recebem a maior parte dos benefícios e a menor parte do ônus, sempre de acordo com os méritos que cada um possui. Na timocracia, a amizade e a justiça são regidas pelo critério

da igualdade. Portanto, a amizade e a justiça dependem de cada forma política, de cada constituição, sempre de acordo com a teleologia respectiva.

Nos desvios ou as respectivas formas más de governo (monarquia-tiranía; aristocracia-oligarquia; timocracia-democracia), a justiça e a amizade acabam praticamente excluídas, principalmente na tiranía porque nada une o tirano, o governante, aos seus governados (EN VIII, 11, 1161 a 30).

O homem é um ser que só em comunidade pode alcançar a sua *eudaimonia* e necessita de outros homens para satisfazer seus interesses imediatos, transitórios, como também interesses permanentes. A amizade útil é baseada não no que o outro é, mas sim no que o outro faz, pratica, oferece. As amizades comerciais são deste tipo e é a proporção que iguala as partes e preserva a amizade. É a proporção entre o que se dá e o que se recebe que fomenta a relação (EN VIII, 14, 1163 b 11-12). No caso da amizade baseada na virtude, não se obedece à proporção: cada um dos amigos deseja atender a necessidade do outro por puro amor ao amigo.

A retribuição do que um amigo virtuoso faz pelo outro não é baseada em regras porque estas funcionam nas relações por interesse. Um amigo presta atendimento ao outro sem interesse, sem formalidade, sem obrigatoriedade, de forma espontânea, [...] e a retribuição lhes deve ser feita de acordo com seu propósito (pois o propósito é o que caracteriza tanto um amigo como a virtude) (EN IX, 1, 1164 b 1-2). Neste sentido a intenção de um amigo é recompensada com o que o outro amigo pode retribuir. Aos deuses, aos pais e àqueles com quem estudamos filosofia, não há dinheiro ou honra que possa recompensá-los à altura. Por isso retribuimos com o que nos é possível.

Sobre os deveres entre amigos Aristóteles propõe que se deve obedecer às exigências e características de cada tipo de amizade. Por exemplo: os filhos devem sustentar os pais porque a eles devem a vida, como também respeitá-los e honrá-los; devemos honras e sacrifícios aos deuses; devemos respeitar os idosos; com os amigos e irmãos devemos de certa forma igualar e

comungar nossas coisas; aos demais parentes e membros da nossa comunidade devemos, de acordo com Aristóteles, [...] *sempre procurar o que for apropriado e comparar os direitos de cada classe com respeito à proximidade de relação, e à virtude ou necessidade* (EN IX, 2, 1165 a 32-33).

As relações cívicas são bens humanos essenciais. O homem bom aproxima-se dos outros homens não só pela retitude da justiça mas também pela verdade da amizade. A amizade política ou cívica denota vínculo que pode e deve ligar todos aqueles que tomam parte nas coisas da *polis* ou são unidos em sua lealdade a um grupo. Enquanto toda *philia* pressupõe uma forma de comunidade, por sua vez o bem-estar de uma comunidade depende do grau de *philia* entre seus membros. Este grau de *philia* permite aos membros da comunidade agir de forma mais fácil e efetiva.

A amizade perfeita, virtuosa, só surge nas relações entre cidadãos: em organizações sociais, religiosas, políticas ou comerciais. É a amizade cívica que cria condições para florescer entre poucos a amizade perfeita, isto é, os amigos virtuosos são escolhidos enquanto amigos cívicos, como membros de organização ou como concidadãos.

Amigos virtuosos são amigos pelo que são em si mesmos. Esta amizade virtuosa envolve cada amigo no cultivo do seu próprio “eu” unindo-se aos “eus” dos amigos, praticando excelências morais, adquirindo autoconsciência e um melhor entendimento da vida moral (STERN-GILLET, 1995, p. 168).

A amizade fundada na virtude possibilita ao homem moralmente excelente auto-realizar-se e a amizade política envolve os homens enquanto cidadãos, sendo que a autonomia da *polis* é condição necessária para que cada ser humano possa realizar a sua natureza que é a de ser autônomo e ser feliz; e a autonomia dos cidadãos é possibilitada pela experiência da amizade entre eles.

E para que seja possível a *eudaimonia* é preciso que na *polis* haja amizade, e não só justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi nossa intenção analisar a amizade no pensamento de Aristóteles, enfatizando a hipótese de que ela é o elo entre a política e a ética, e também serve de vínculo entre a vida prática e a vida teórica, chegando-se inclusive à afirmação de que a experiência da amizade é, em última instância, a realização da natureza humana e a melhor maneira de viver a *eudaimonia*.

A intenção de estudar a **Ética a Nicômaco** para tentar encontrar os fundamentos da amizade e sua relação com a justiça, seu significado ético e político, levou-nos necessariamente à Atenas do século IV a.C., tentando com isso compreender a obra de Aristóteles e o “modo grego de viver”. Percorrer esse tempo permitiu-nos as seguintes considerações:

- o homem, antes de tudo, é um ser político. É na *polis* que ele realiza sua natureza, sendo a *polis* a condição essencial para que o homem alcance a felicidade. Podemos reafirmar, com base em Aristóteles, que a participação na *polis* é a essência do agir humano;
- a participação na *polis* é a essência do agir humano, e o bem supremo, a *eudaimonia*, a felicidade é a finalidade da atividade humana;
- a felicidade só se realiza entre os cidadãos, não sendo uma atividade solitária, e a amizade representa a essência humana: *Ora, se ele [o homem] vivesse como um solitário a existência lhe seria dura, pois não é fácil a quem está sozinho desenvolver uma atividade contínua; [...] mas com os outros e visando aos outros, isso é mais fácil* (EN IX, 9, 1170 a 5-6). O Estagirita apresenta, no mínimo, a dificuldade, senão a impossibilidade de ser virtuoso, de ser feliz sem a companhia dos amigos. Em

isolamento não é tarefa fácil praticar a virtude. É na percepção da conduta virtuosa do amigo que o virtuoso “vê” a sua própria virtude, e tem consciência de ser virtuoso;

– a *eudaimonia* é o mais desejável tipo de vida, a vida que contém todas as atividades inteiramente desejáveis tanto na vida contemplativa como na vida prática, e estas vidas, em graus diferentes, comportam nelas mesmas a felicidade, isto é, uma vida digna de um homem livre, nobre, justo, temperante, bom cidadão e homem de bem;

– a forte vinculação entre a virtude e *eudaimonia* e, mais ainda, a relação da virtude com a amizade, fazem-nos interpretar que Aristóteles coloca a amizade como um dos valores centrais para o alcance da felicidade, como ele mesmo nos diz: *Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens* (EN VIII, 1, 1155 a 5-6);

– a experiência da *eudaimonia* é, para Aristóteles, mais evidente na amizade virtuosa, isto é, para ele a experiência da *philia* entre os cidadãos virtuosos parece ser a mais elevada experiência da felicidade humana, ao mesmo tempo que é a forma mais profunda de exercer a política;

– a felicidade na vida política é diferente da felicidade filosófica, mas é no seio da *polis* que acontece a possibilidade do ócio que permite ao filósofo ascender à vida teórica. E é nesta vida, na vida conforme a razão, que se encontra a excelência humana; é assim que o homem consegue se “aproximar” mais de deus;

– é através da amizade, do viver em comunidade, do colocar-se em comum que o homem comunga palavras e pensamentos. O homem na atividade filosófica torna-se mais feliz ainda quando experimenta e partilha esta experiência com o amigo. É a *polis* que proporciona a felicidade da contemplação. Nessas duas vidas é a amizade que possibilita o alcance de seus objetivos que é “viver bem”. Ela promove o convívio e uma vida melhor;

- a amizade é a percepção de existir dividindo e compartilhando. É o compartilhamento que possibilita a própria percepção do ser e de si. A amizade é, pois, a experiência mais profunda do ser por parte do ser humano;
- somos capazes de estabelecer uma relação de amizade virtuosa com outros somente à medida que somos amigos de nós mesmos. A amizade de “um” é, num certo sentido, a exteriorização, a manifestação da amizade consigo mesmo, com seu “eu”. Assim, podemos compreender que amar a si mesmo é um dever para o homem bom, e também que o homem bom é o melhor amigo de si mesmo;
- o igualar-se pela amizade faz com que os amigos sejam parceiros igualmente rivais que se estimulam mutuamente através do agonismo. A comunidade é, pois, de algum modo um meio indispensável para a realização humana. A amizade faz com que o agonismo não se transforme em inimizade, nem se transforme num mal. É através da amizade que a comunidade se concretiza. Por esse motivo, entende-se que Aristóteles sinaliza que é a amizade, e não a justiça, o vínculo principal entre as comunidades, e o vínculo principal em cada comunidade;
- dos três tipos de amizade aristotélica: útil, prazerosa e a baseada na virtude, a melhor e a mais perfeita é a amizade dos bons e iguais na virtude;
- a amizade com a justiça torna a vida política compatível com a ética: *amizade e justiça existem entre as mesmas coisas e são co-extensivas* (EN VIII, 9, 1160 a 7-8). Justiça e *philia* são consideradas aspectos da mesma realidade, são ingredientes ontológicos da *polis* e estruturas básicas da vida humana. No entanto, onde há amizade, a justiça é dispensável em si, por já estar incluída;
- a *philia* possui um caráter inefável. Esse caráter é assim expresso por Montaigne, quando define sua amizade com Etienne de La Boétie: *Porque era ele e porque era eu.*

Esta inefabilidade parece estar presente também na **Ética a Nicômaco**, quando seu autor diz que o amigo ama o amigo porque *ele é o que é* (EN VIII, 3, 1156 a 16).

Pesquisar para apreender, refletir e compreender foi a tarefa a que nos propusemos. Isto não significou, porém, a obtenção de todas as soluções, mesmo porque são próprias da investigação não só respostas, mas também indagações.

Por sua vez, levantar dúvidas, suspeitas com relação ao objeto pesquisado é renovar a motivação para a continuidade do estudo.

Responder se a vida contemplativa e a vida política podem ser vividas com a prática da amizade é desafiar o pesquisador a estabelecer uma relação indispensável entre as duas, para o alcance da *eudaimonia*. Aristóteles ilumina parte desta questão: *na companhia de amigos – “dois que andam juntos” – os homens são mais capazes tanto de agir como de pensar* (EN VIII, 1155 a 15-16). Para ele a amizade tem importância na vida política (mais capazes de agir) e na vida contemplativa (mais capazes de pensar). Desta forma não é possível viver bem, ser bom, ser prudente, ser justo, ser feliz sem praticar a amizade.

Finalmente indagamos: até que ponto a vida política é para Aristóteles mais do que meio para a felicidade individual?

REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, E. **Tempos Capitais** (trad. Rouanet, M.H.) São Paulo: Siciliano, 1991. 502 p.
- AGAMBEN, G. **L'aperto. L'uomo e l'animale**. Torino. Bollati Boringhieri, 2002. 99p.
- AGAMBEN, G. Friendship **ContreTemps**, n. 5, dez. 2004, p. 2-7.
- AGAMBEN, G. Da Teologia Política à Teologia Econômica. Entrevista (trad. Assmann, S.J.) **Interthesis**. Florianópolis, v. 2. n° 2, jul/dez 2005.
- ARCAYA, O.G. La Amistad como Principio Político. Revista **Estudios Públicos**. Santiago: Centro de Estudios Públicos, n. 49, 1993.
- ARENDT, H. **A Condição Humana** (trad. Raposo, R. e posfácio Lafer, C.) 7ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 348 p.
- ARISTÓTELES. **Gran Ética** (trad. e prólogo Samaranch, F.P.) 3ª. ed. Buenos Aires: Aguillar, 1958. 211 p.
- ARISTÓTELES. **Metafísica** (trad. Vallandro, L.) Porto Alegre: Globo, 1969. 311 p.
- ARISTÓTELES (II). **Ética a Nicômaco** (trad. Vallandro, L. e Bornheim, G.). São Paulo: Abril Cultural, 1979. 329 p. (Os Pensadores.)
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomaquéia – Ética Eudemia** (trad. Iñigo, E.L. intr. Bonet, J.P.) 2ª.ed. Madrid: Editorial Gredos, 1988. 562 p.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos** (trad. intr. e notas Kury, M.G.) 2ª. ed. Brasília: UnB, 1992. 238 p.
- ARISTÓTELES. **Política** (trad. intr. e notas Kury, M.G.) 3ª. ed. Brasília: UnB, 1997. 321 p.
- ARISTÓTELES. **Arte Retórica e Arte Poética** (trad.Carvalho, A.P. intr. e notas Voilquin, J. e Capele, J. e estudo introdutório Telles, G.) 16ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro. 290 p.
- AUBENQUE, P. **La Prudence chez Aristote**. 2ª. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. 220p.
- AUBENQUE, P. **A Prudência em Aristóteles** (trad. Lopes, M.) São Paulo: Discurso Editorial, 2003. 352 p.

- AUBENQUE, P. **L'etica di Aristotele** Disponível em: www.donatoromano.it/interviste/26.htm. Acessado em: 08.11.2004.
- BALDINI, M. **Amizade e Filósofos** (trad. Angonese A.) Bauru/SP: Edusc, 2000. 168 p.
- BERTI, E. **Aristóteles no Século XX** (trad. Macedo, D.D.) São Paulo: Loyola, 1997. 334 p.
- BERTI, E. **As Razões de Aristóteles** (trad. Macedo, D.D.) São Paulo: Loyola, 1998.
- BERTI, E. A Relação entre as formas de Amizade segundo Aristóteles. **Analytica**. Rio de Janeiro, v.6, n.1, p. 23-44. 2001-2002.
- BITTAR, E.C.B. **A Justiça em Aristóteles**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. 151 p.
- BLOOM, A. **Amor e Amizade** (trad. Curado, A.P.) Sintra/Portugal: Publicações Europa-América, 1993. 570 p.
- BOBBIO, N.; BOVERO, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna** (trad. Coutinho, C.N.) 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 180 p.
- BOBBIO, N. **A Teoria das Formas de Governo** (trad. Bath, S.) 8ª. ed. Brasília: UnB, 1995. 179 p.
- BRUGNERA, N.A. Defesa da Desigualdade Natural – A escravidão em Aristóteles. **Revista Grifos**. Chapecó. n.5. Agosto/1998. p. 17-46.
- CAPPELLETTI, A.J. Família y esclavitud em Aristóteles. **Revista Venezollana de Filosofia**. Caracas. n.7, 1977. p. 7-44.
- CARVALHO, J. M. de. A Dimensão Ética e Política da Amizade. **Phrónesis**. Campinas, v.4, n.1, julho-dezembro 2002. p. 135-148.
- CASTORIADIS, C. **As Encruzilhadas do Labirinto** (trad. Boaventura, R.M. e Guedes, C.S.) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 335 p.
- CICÉRON, M.T. **Lélius, ou L'Amitié** (trad. Bordes, X.) Paris: Editions Mille et une nuits, 1995. 95 p.
- CÍCERO, M.T. **Lélio, ou A Amizade** (trad. Neves, P.) Porto Alegre: L&PM, 1999. 152 p.
- COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes** (trad. Brandão, E.) São Paulo: Martins Fontes, 1997. 392 p.
- COOPER, J.M. **Aristotle on Friendship**. Essays on Aristotle's Ethics, California/USA, 1984. p. 301-330.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia** (trad. Prado, B. e Munõz, A.A.) São Paulo: Editora 34, 1992. 288 p.

FRAISSE, J.C. *Philia – La Notion d’Amitié dans la Philosophie Antique*. Second Tirage. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. 504 p.

GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.Y. **L’Éthique à Nicomaque**. Tome II. Paris: Editions Béatrice-Mauwelaerts, 1959. p. 654-770.

GIANNOTTI, J.A. O Amigo e o Benfeitor. **Analytica**, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v.1, n.3, p. 165-177.

GIGON, O. **O Conceito de Liberdade no Mundo Antigo** (trad. Barros, G.N.M.de e Prado, A.L.A.A.) Disponível em: <http://www.hottopos.com/notandlo/gigon.htm>. Acessado em 14.09.2004.

HADOT, P. **O que é a Filosofia Antiga?** (trad. Macedo, D.D.) São Paulo: Loyola, 1999. 423 p.

HELLER, A. **Para Mudar a Vida** (trad. Coutinho, C.N.). São Paulo: Brasiliense, 1982.

HELLER, A. **Aristóteles y el Mundo Antiguo**. Barcelona. Ediciones Península, 1983. 400 p.

HOBUSS, J. **Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**. Pelotas: Ed.Universitária/ UFPel, 2002. 159 p.

HOBUSS, J. Sobre a Mediedade em Aristóteles: Generalização e Circunstância. **ethic@**. Florianópolis, v.3,n.1, jun 2004. p. 47-60.

JAEGER, W. **Aristote – Fondements pour une histoire de son evolution** (traduit et presente para Sedeyn, O.) Paris: Edition de l’Eclat, 1997. 510 p.

JAEGER, W. **Semblanza de Aristóteles**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 88 p.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego** (trad. Parreira, A.M.) São Paulo: Martins Fontes, 1995. 1.413 p.

LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**.(trad. Santos, L.G.) 2ªed. (bilingüe) Sao Paulo: Brasiliense, 1982. 239 p.

LAMY, M. **L’amitié selon Aristote**. Disponível em: <http://cru.chateau.free.fr/lamy.htm>. Acessado em 28.01.2003.

LEFEBVRE, R. Referência e Semelhança: As Amizades de Aristóteles. **Analytica**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v.6, n.1, 2001-2002. p. 45-91.

MACINTYRE, A. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** (trad. Marques, M.P.) São Paulo: Loyola, 1991. 439 p.

MALDONADO, A.S. **Aristóteles: La Amistad como Virtud Publica y la Solidariedad. Analogía.** México, n.l, enero/junio-2002. p. 39-64.

MARTINEZ, T.C. **La Concepción Aristotélica de La Amistad.** Disponível em: pruebas.entrewebs.com/cultura/ediciones/antiqua/calvo9. Acessado em 18.03.2005.

MÁYNES, E.G. **Doctrina Aristotélica de la Justicia.** México: Dirección General de Publicaciones, 1973. 297 p.

MONDOLFO, R. **O Pensamento Antigo** (trad. Motta, L.G. da) 3ª.ed. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

MONTAIGNE, M. **Ensaaios** (trad. Milliet, S.) 5ª.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MORRAL, J.B. **Aristóteles** (trad. Duarte, S.) 2ª.ed. Brasília: UnB, 1985. 133 p.

ORTEGA, F. **Amizade e Estética da Existência em Foucault.** Rio de Janeiro: Graal, 1999. 184 p.

ORTEGA, F. **Para Uma Política da Amizade.** 2ª. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. 118 p.

ORTEGA, F. **Genealogias da Amizade.** São Paulo: Iluminuras, 2002. 173 p.

PLATON. **Le Banquet** (trad. Vicaire, P.) Paris: Librio, 1995. 95 p.

PLATÃO. **Lísis** (intr. trad. e notas Oliveira, F. de) Brasília: UnB, 1995. 90 p.

PLATÃO. **O Banquete/PLOTINO. Do Amor** (trad. Pinherio, A.). Bauru/SP: Edipro, 1996. 92 p.

PLATÃO. **A República** (trad. Nunes, C.A. e coord. Nunes, B.) 3ª. ed. Belém: EDUFPA, 2000. 477 p.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga.** v. II (trad. Vaz, H.C.L. e Perine, M.) São Paulo: Loyola, 1994. 505 p.

ROSS, D. **Aristóteles.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ROWE, C. **Introducción a la Ética Griega** (trad. Aramburo, F.G.). México: Fondo de Cultura Económica, 1979. 237 p.

SCHMITT, C. **O Conceito do Político** (trad. Valls, A.L.M.) Petrópolis: Vozes, 1992. 151 p.

SILVEIRA, D.C. **Os Sentidos da Justiça em Aristóteles.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. 141 p.

SUE, R. **El Ócio** (trad. Klein, B.A. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

STERN-GILLET, S. **Aristotle's – Philosophy of Friendship**. Albany: State University of New York Press, 1995. 233 p.

THEML, N. **Direito e Amizade**, 1997. 13 p.

TOMAS, de A. **Comentário A La Ética a Nicômaco de Aristóteles** (trad. Mallea, A. est. Prel. y notas Mendonza, C.A.L.) 2ª ed. Pamplona/Espanha: EUNSA, 2001. 596 p.

VERGNIÈRES, S. **Ética e Política em Aristóteles** (trad. César, C.M.) São Paulo: Paulus, 1998. 303 p.

VERNANT, J-P. **Entre Mito e Política** (trad. Murachco, C.) São Paulo: Editora da USP. 2001. 520 p.

VERNANT, J-P. A Grécia e Nós. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 08.08.2004. (Caderno Mais!, p.11)

VINCENT-BUFFAULT, A. **Da Amizade** (trad. Borges, M.L.X. de). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1996. 237 p.

WOLFF, F. Eros e Logos. A propósito de Foucault e Platão. **Discurso**. São Paulo, n. 19, 1992. p. 135-164.

WOLFF, F. **Aristote et la politique**. 2ª. Édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. 125 p.

WOLFF, F. **Aristóteles e a Política** (trad. Stummer, T.C.F. e Watanabe, L.A.). São Paulo: Discurso Editorial, 1999. 156 p.

ZELDIN, T. **Uma História Íntima da Amizade** (trad. Pólvora, H.) Rio de Janeiro: Record, 1996. 419 p.

ZINGANO, M. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. **Analytica**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v.1, n.2, 1994. p. 11-40.

ZINGANO, M. Amizade em Aristóteles: Unidade Focal e Semelhança. **Analytica**, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v.6, n.1, 2001-2002. p. 19-22.

ZINGANO, M. Aspásio e o Problema da Homonímia em Aristóteles. **Analytica**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v.6, n.1, 2001-2002. p. 92-131.

ZINGANO, M. **Platão & Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2002. 134 p.