

A BENEVOLÊNCIA NA DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DA AMIZADE

BENEVOLENCE IN ARISTOTLE'S DEFINITION OF FRIENDSHIP

KONRAD UTZ*

Resumo: Aristóteles distingue três tipos de amizades: a amizade da virtude, do prazer e da utilidade. Todas essas exigem que os amigos se amem reciprocamente e que seu amor não fique escondido ao outro. Porém, há outro critério da amizade referente ao qual o texto parece ser vago: a *benevolência*, que em primeira instância, faz parte da definição geral da amizade. Vou referir-me, principalmente, aos capítulos III e IV do oitavo livro da *Ética a Nicômaco*, oferecendo uma interpretação de algumas passagens que me parece nova.

Palavras-chave: amizade, benevolência, ética, Aristóteles

Abstract: Aristotle distinguishes three kinds of friendship: that of virtue, of pleasure and of utility. All of them require that friends love each other and that their love be not hidden from each other. However, there is another criterion of friendship regarding which the text appears to be vague: benevolence which, in the first instance, is part of the general definition of friendship. I will be referring particularly to chapters III and IV of the eighth book of the *Nicomachean Ethics*, offering what I believe to be a new interpretation of some passages.

Keywords: Friendship, Benevolence, Ethics, Aristotle.

1. A TEORIA DA AMIZADE NA *ÉTICA A NICÔMACO*

Segundo Aristóteles, existem três tipos de amizades. O primeiro deles é a amizade no sentido pleno. Nele, os amigos se amam pela excelência de seu caráter, isto é, por sua virtude. No segundo tipo de amizade eles se amam porque causam prazer um ao outro e no terceiro porque são úteis um ao outro. Todos os três implicam reciprocidade, e que o amor não fique escondido ao outro (1156a 3). Porém, há outro critério de amizade, referente ao qual o texto parece ser vago: a benevolência. Em primeira instância, ela faz parte da definição geral de amizade, e segundo a opinião da maioria dos intérpretes, Aristóteles, mais tarde, limita esta última característica à amizade da virtude. Não existe, segundo essa leitura, benevolência entre amigos que se amam porque são prazerosos ou úteis um para o outro.

* Konrad Utz é prof. na Univ. Fed. Ceará, Brasil. E-mail: konrad.utz@gmx.net.

Contra essa interpretação John M. Cooper defendeu, em 1976, que todos os três tipos de amizades, igualmente, implicam a benevolência no sentido pleno, conforme explicado por Aristóteles (115b 30)¹. A tese de Cooper foi criticada principalmente por A.W. Price². Desde então, a maioria dos intérpretes segue a opinião de Price³. Pretendo defender a tese de Cooper fortalecendo-a e precisando-a em certos pontos, corrigindo alguns de seus argumentos. Vou referir-me apenas à *Ética a Nicômaco*, porque creio que Cooper explicou satisfatoriamente a relação dessa obra à *Ética Eudêmica* e à *Retórica* com respeito à questão da amizade.

2. O PHILETON COMO PHAINOMENON

Antes de entrar na discussão sobre a benevolência na definição aristotélica da amizade, é preciso esclarecer um ponto que é explicado um pouco antes dessa definição, em 1155b 22, pois se este ponto for mal entendido todo o resto fica obscuro⁴. Aristóteles discute se o amor é provocado por aquilo que é bom em si ou por aquilo que é bom para o amante, e chega à conclusão que o último seja o caso. Agora, este “para” (ou o dativo no grego) precisa ser entendido no sentido puramente epistêmico, como fica claro pela formulação

¹ Cf. tb. COOPER, J. M. Aristotle on friendship. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1980, p. 301-340. A posição de Cooper é assumida por NUSSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 354-372 (sem mencionar Cooper); ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 249-262, e parcialmente por STERN-GILLET, S. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany (NY): SUNY Press, 1995, p. 38, p. 64-66, p. 150.

² PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 148-154; ele não foi o primeiro a criticar Cooper (cf. ALPERN, K. D. Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure. *The Journal of the History of Philosophy*, nº 21, 1983, p. 303-315), mas foi quem ofereceu os melhores argumentos e cuja argumentação foi assumida pelos outros defensores dessa posição (cf. p.ex. SCHOLLMEIER, P. *Other selves: Aristotle on personal and political friendship*. Albany (NY): SUNY Press, 1992, p. 37 et seq.; ROGERS, K. Aristotle on loving another for his own sake. *Phronesis*, nº 39, 1994, p. 295; p. 297; SCHULZ, P. *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität. Freiburg i.Br.; München, 2000, p. 174-182).

³ A tese de Cooper é reafirmada por NUSSBAUM, op. cit., p. 354-372 (sem mencionar Cooper), e por ANNAS, op. cit., p. 249-262; ambas, porém, não oferecem novos argumentos; S. Stern-Gillet permanece indecisa: ela quer conceder a *possibilidade* da benevolência nas amizades do prazer e da utilidade, mas acha que pertence necessariamente apenas à amizade da virtude (STERN-GILLET, op. cit., p. 38; p. 64-66; p. 150); a tese de Cooper foi rejeitada ultimamente por SCHULZ, op. cit., p. 174-182, cf. também p. 182-196; outros defensores dessa posição são SCHOLLMEIER, op. cit., p. 37 et seq., e ROGERS, op. cit., p. 295-297.

⁴ Como em SCHULZ, op. cit., p. 161-165.

“que ‘parece’ ser bom”, mais tarde. Aqui, não se trata ainda do “para alguém” no sentido de “no interesse de alguém”. Caso o intérprete não observe essa distinção e, conseqüentemente, assuma que qualquer amizade seja causada por um interesse particular e egoísta, não será mais compreensível que o virtuoso possa ser amado somente pela razão de ser virtuoso – e não porque sua virtuosidade tem algum efeito positivo para seu amigo. Na amizade à virtude, este efeito positivo para o outro também existe como característica secundária da relação entre os amigos, mas este efeito é expressamente distinto da causa primária do amor entre os virtuosos, que é o ser-bom-em-si, e ele é explicado nas categorias daquilo que não é bom-em-si-mesmo: nas categorias do prazeroso e do útil. A distinção destes efeitos secundários da causa principal do amor não faria sentido se já a virtude fosse boa *para* o amigo apenas no sentido de “bom em relação a seus interesses”.

Por outro lado, precisa ser notado que mesmo no “para” (ou no dativo) epistêmico, o Bom atinge o cognoscente de alguma forma. Quando conheço algo que é bom em si (mesmo que apenas me apareça que seja bom em si), este meu conhecer provoca alegria em mim – a não ser que meu caráter seja depravado por inveja ou outras disposições negativas. Aparentemente, é neste sentido que temos que compreender que até as próprias ações são agradáveis para nós, assim como as ações do amigo da virtude que são parecidas a essas (1156b 16 et seq.)⁵. Seria absurdo assumir que em ambos os casos Aristóteles trate apenas de ações que têm por finalidade a realização de interesses próprios (já que se trata de ações virtuosas). É importante notar que, nestes casos de agrado sobre o bom-em-si, a bondade deste bom-em-si (também no caso de minha própria bondade) é totalmente independente de sua relação a mim. O “para” epistêmico não limita o em-si do bom-em-si de maneira alguma. Não é exigido que aquilo que para mim é bom-em-si tenha algum efeito positivo para mim, isto é, que ele faça algo para mim além do efeito que o mero conhecimento dele provoca em mim.

⁵ É justamente na atividade conforme a perfeição específica de nossa substância enquanto seres humanos, isto é, na atividade virtuosa, que basicamente consiste a *eudaimonia*, cf. PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 70 et seq. Parece natural assumir que essa atividade, que, para constituir nossa “felicidade” ou “contentamento”, precisa ser consciente, isto é, ela precisa ser para mim, no sentido indicado. Por outro lado, a doutrina aristotélica da amizade talvez possa até ampliar esse conceito de *eudaimonia* no sentido de que não são apenas as próprias ações virtuosas, mas também aquelas do amigo (da virtude) enquanto *heteros autos* que contribuem para a minha *eudaimonia*. Se isso for o caso, a amizade não seria um fenômeno periférico da ética aristotélica, mas estaria diretamente ligada ao seu conceito central, a *eudaimonia*.

Mais tarde, Aristóteles distinguirá a amizade virtuosa da amizade do prazer e da utilidade justamente nisso: que nela a causa do amor é um bem *em si* e não apenas um bem para o amante. Aí, evidentemente, Aristóteles usa o “para” (ou o dativo) no sentido de “no interesse de”. Por isso, é importante ganhar clareza sobre o respectivo significado do “para” ou do dativo. Mais uma razão por que o “para” epistêmico, em 1155b 24, ser distinguido do “para” no sentido de “no interesse de”, como ocorre depois, encontrar-se no fato de as discussões tratadas em 1155b 24 et seq. não terem conseqüências para o que segue (ibid. 26), porque o amado em todo caso é aquilo que *aparece* ao amante.

3. ASPIRAÇÃO E BENEVOLÊNCIA

Agora precisamos explicar o nexa entre amor e benevolência. Aristóteles é pouco pormenorizado sobre este ponto. Por isso, as precisões e interpretações apresentadas aqui não se apóiam tanto no texto de 1155b 25 et seq., mas na coerência que elas conseguem estabelecer na compreensão da questão. Primeiro, parece razoável distinguir entre aspiração ou desejo simples por um lado e amor pelo outro. Inicialmente, a explicação do amar orienta-se estritamente na exposição da aspiração, pois as categorias daquilo que “provoca amor” são justamente aquelas daquilo que “provoca desejo” ou “aspiração”⁶. No caso de objetos inanimados, o amor causado por estes até coincide com a aspiração, mas no caso de objetos amados animados e, sobretudo, de amados humanos, uma segunda aspiração é acrescentada à primeira, ao desejo do próprio amado. Essa segunda aspiração consiste no desejar o bem para o amado⁷. Essa aspiração ou esse querer é a benevolência. É importante que a benevolência seja vinculada ao amor de maneira direta e imediata, caso este se refira a um ser humano. Pelo menos parece

⁶ Cf. p.ex. *Et.Nic.*, 1104b 30.

⁷ Essa duplicidade do querer no ato do amar exprime-se na diferenciação dos fins do pundoonoroso (1159a 22). Estes fins devem destacar, por meio do contraste, aqueles bens que apreciamos quando somos amados: o pundoonoroso, quando recebe honras (sobretudo da parte de um superior), espera de um lado benefícios futuros, isto é, ele conta com a benevolência do outro; de outro lado (quando ele receber honras de um virtuoso), ele usa a prova de respeito para aumentar sua auto-estima – isso, evidentemente, refere-se à simpatia do outro, isto é, à aspiração (no sentido amplo), ou seja, ao “primeiro querer” constitutivo do amor. Diferentemente da honra, nós alegramo-nos na amizade de ambos, de benevolência e de simpatia/aspiração do outro, em virtude deles mesmos, isto é, a própria benevolência é simpatia e razão de alegria para nós. Nós não nos alegamos apenas com seus (possíveis) efeitos, como na recepção da honra pelo pundoonoroso (na exposição desta contrapartida positiva ao pundoonoroso, porém, os dois aspectos da benevolência e da simpatia não são diferenciados da mesma maneira).

que devemos compreender o nexa desta forma, pois Aristóteles não nos fornece nenhuma explicação da transição da aspiração simples à dupla. A benevolência surge automaticamente se é um ser humano que provoca amor em mim. Ele pode provocar amor ou por que ele, a meu ver, é bom em si, isto é, virtuoso, ou porque ele é prazeroso ou porque ele é útil para mim. A especificação da causa eficiente do amar não importa para a benevolência enquanto tal, pois essa é implicada em qualquer amor (de seres vivos).

A benevolência enquanto “segundo querer” pode ser diferenciada do “primeiro querer” da maneira seguinte: no “primeiro querer”, a referência final sou eu mesmo, a finalidade é meu bem; no caso da benevolência, a referência final é o outro, a finalidade é o bem dele. Na benevolência eu desejo o bem para o outro “em virtude dele mesmo” (1155b 30) – e não de maneira instrumental, no sentido de preservar ele como instrumento de meu próprio bem-estar⁸. Exatamente nisso, o amor amigável distingue-se do amor ao inanimado: no caso do inanimado só pode haver uma “benevolência” não-autêntica, isto é, uma benevolência apenas instrumental – eu quero preservar o amado para mim⁹. A benevolência é um querer originário e autêntico. Ele surge automaticamente quando o objeto do amor é um ser humano. Isso acontece também naqueles casos em que a causa do amor não é a virtude, mas o “ser bom para mim” do outro, isto é, o prazer ou a utilidade. O afeto que evidencia isso de forma mais clara é a gratidão espontânea¹⁰.

A amabilidade do amado é, então, causa de duas aspirações no amante: causa do desejo do amado e causa da benevolência por ele. Portanto, a ama-

⁸ Cf. 1167b 30 et seq.

⁹ A interpretação fornecida por SCHULZ, op. cit., p. 175, (que é consequência do mau entendimento de 1155b 22 et seq.) inverte completamente a intenção de Aristóteles, quando Schulz diz que a benevolência sempre tem seu fundamento em minha aspiração de preservar para mim aquilo que de alguma maneira é bom *para* mim, isto é para os meus interesses.

¹⁰ Em consequência do debate sobre egoísmo e altruísmo, os filósofos acabam vendo vários problemas com a compreensão simples do amor amigável – não apenas em Aristóteles. Diferente da pura caridade, o amor amigável sempre é “egoísta”, ou melhor, interessado. Ele sempre está relacionado ao próprio amante. O outro é em algum sentido bom para mim (ou pelo menos era bom para mim). Em Aristóteles, isso significa: a *philia* sempre é provocada por um *phileton*. Porém, o amor amigável, simultaneamente, sempre é também “altruísta” ou desinteressado, isto é, ele também tem o momento da relação ao outro e ao bem-estar dele. Não é necessário que os dois momentos sejam claramente distinguíveis nas ações que uma pessoa faz por amizade e na atitude que ela tem. Talvez aquelas práticas da amizade sejam as mais felizes, em que tal distinção é impossível. Na prática não é exigida uma benevolência pura. Esta apenas precisa ser co-presente como um momento, porém como um momento teoricamente bem determinado e claramente distinto do outro. (mesmo que este momento seja diminuto). Cf. também o artigo esclarecedor de ROGERS, op. cit.

bilidade é causa num sentido duplo. Mas como as duas formas de aspiração residem no mesmo sujeito - no sujeito do amante -, o amável não pode ser, em ambos os casos, causa no mesmo sentido. Em relação ao “querer do bem para mim” o amável evidentemente é a simples causa atraente: ele é este bem. Em relação à benevolência, porém, o amável é causa eficiente. Enquanto causa eficiente, o amado induz no amante um novo querer, ele conduz o amante a projetar uma nova finalidade para seu querer: o bem do amado.

O nexos imediato e originário entre desejo e benevolência evidentemente pode ser perturbado. Eu posso desejar o outro ou desejar algo dele de uma maneira meramente egoísta, sem querer nada de bom para ele. Segundo Aristóteles, essa não é a postura normal e original, mas originada da depravação de meu caráter. Num homem saudável e virtuoso, a reação espontânea à amabilidade de uma pessoa é a benevolência¹¹. Se alguém usa o outro para seu prazer ou sua utilidade, sem querer bem a ele, também não age da maneira normal ou natural: o nexos natural entre receber e retribuir o favor está perturbado, ou posteriormente (a gratidão espontânea é suprimida) ou pela decadência do caráter (isto é, por sua formação contranatural). Este parece ser o entendimento de Aristóteles, pela imediatez pela qual ele passa do querer-para-mim à benevolência. Segundo essa leitura, o nexos entre estes dois seria o original, o natural e normal, caso em que o objeto de minha aspiração é outra pessoa.

Um nexos que é original, mas que pode ser perturbado, não é um nexos necessário. Contudo, Aristóteles não nos explica sob quais condições um amado provoca benevolência num sujeito, e sob quais condições este sujeito continua apenas com sua aspiração egoísta. Aristóteles não explica o mecanismo, não explica a estrutura interna do nexos causal pelo qual o querer-o-bem-para-mim provoca o querer-bem-ao-outro para, a partir disso, mostrar quais elos deste nexos podem ser interrompidos; contenta-se com a exatidão limitada e sumária suficiente no âmbito da filosofia prática¹². De vez em quando, os intérpretes ficam desorientados pela idéia de estabelecerem um nexos estritamente necessário entre desejo e benevolência, e de terem de encontrar este nexos em VIII 3.¹³ Aristóteles não dá explicação nenhuma ao fato do querer bem ao outro querido. Simplesmente é assim, e cada pessoa eticamente madura¹⁴ sabe que é assim. Os detalhes do nexos não têm impor-

¹¹ Cf. *Et.Nic.*, 1095b 4.

¹² Cf. HÖFFE, O. *Praktische Philosophie: Das Model des Aristoteles*. Berlin, 1996 (2ª ed.), p. 101-108.

¹³ Cf. SCHULTZ, op. cit., p. 188-194.

¹⁴ Cf. *Et.Nic.*, 1095b 4.

tância para a questão aqui tratada, já que no âmbito da filosofia prática é impossível alcançar necessidade estrita. Aristóteles procede de acordo com a “exatidão apropriada”¹⁵. Isso não implica em que a benevolência deva ser, em todo caso, infinita e incondicionada. Bem ao contrário, ela quase nunca é isso¹⁶, o que foi mostrado por Cooper¹⁷. Ela pode ser limitada com respeito à sua duração e qualidade e quantidade do bem que quero para o outro, sem que isso prejudique sua autenticidade¹⁸. A benevolência continua plenamente “querer o bem para o outro em virtude dele mesmo”.

4. *TAUTE HE PHILOUSIN* – 1^a INTERPRETAÇÃO

Tal especificação da benevolência pode ser encontrada no acréscimo *taute he philousin*, na explicação da benevolência, em 1156a 10, quando a expressão é traduzida por “conforme aquela maneira na qual eles se amam”. O próprio Cooper, junto com a maioria dos tradutores, entende o texto desta maneira¹⁹. Contudo, o *taute* também pode ser entendido de forma causal, o que me parece fazer mais sentido. Mas quero mostrar que a interpretação da benevolência defendida aqui é plenamente compatível com ambas as interpretações do *taute*. Por isso, seguirei primeiro a tradução adotada por Cooper. Nela, o acréscimo não indica uma explicação causal da benevolência que possa limitar a determinação final do “querer bem ao outro em virtude dele mesmo”. Mesmo assim, Cooper interpreta essa especificação indiretamente, com referência a causa eficiente da benevolência, enquanto condição da existência dela: a benevolência é dependente, com respeito a sua duração, da persistência do ser-bom, do ser-prazeroso ou do ser-útil do amado. E ele é limitado enquanto o ser-prazeroso e o ser-útil não devem ser prejudicados pelo recebimento dos benefícios que desejo ao outro²⁰. A isso, Price objetou que, destarte, o “em virtude dele mesmo” acaba sendo limitado, indiretamente, ao interesse próprio²¹.

¹⁵ Cf. HÖFFE, op. cit., p. 101-106; p. 106.

¹⁶ Cf. *Et.Nic.*, 1158 b1-28: Aristóteles discute as medidas do amor nas diferentes amizades. Com isso, a benevolência também parece ter uma medida, um grau. Geralmente, Aristóteles parece implicar como natural que a benevolência tenha certo grau, em alguns casos até um grau máximo adequado, um limite certo.

¹⁷ COOPER, op. cit., 1976, p. 635-640.

¹⁸ Ela até deve ser limitada, não se deve fazer bem ao outro acima da mensura certa, cf. *Et.Nic.*, 1120b 1-4.

¹⁹ Cf. COOPER, op. cit., 1976, p. 634 et seq.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 636.

²¹ Cf. PRICE, op. cit., p. 150 et seq.

Mesmo que isso, sob o ponto de vista lógico, não seja uma conclusão necessária, parece-me que outra interpretação do *taute he philousin* seja mais plausível (posto que queremos seguir a tradução por aquela “maneira na qual eles si amam”). Podemos entender a especificação somente com referência à motivação inicial da benevolência, sem ligar a essa uma limitação necessária prospectiva (o que não exclui que tal limitação prospectiva possa existir em algumas amizades). Seguindo essa leitura, a especificação *taute he philousin* determina apenas aquele bem que o amante quer ao outro: ela especifica a qualidade e a quantidade deste bem. Quando amo alguém, p.ex., apenas porque ele é prazeroso para mim eu lhe desejo o bem em correspondência a essa razão: desejo o prazer para ele e quero lhe causar prazer, naquela medida que corresponde, mais ou menos, ao prazer recebido por mim. Minha benevolência é condicionada em relação a esse conteúdo. Sob o aspecto formal, porém, ela cumpre plenamente a definição dada: eu quero o prazer do meu amigo em virtude dele mesmo, não porque eu quero ganhar, através disso, uma vantagem ou um prazer futuro para mim (neste caso, a benevolência até independe da questão se o outro será conservado para mim em suas qualidades prazerosas).

No caso da amizade à utilidade vale o análogo. É possível imaginar exemplos muito claros: uma pessoa no leito da morte ordena por testamento que um benfeitor que concedeu no passado, desinteressadamente, uma utilidade material a ele, receba uma parte correspondente de sua herança. Essa pessoa não pode esperar nenhuma reação a este ato livre e voluntário da benevolência que beneficie a ela mesma. Nos casos da amizade mista, porém, a qualidade concreta (diferenciada) das “prestações” da amizade pelos diferentes membros é definida pela ordem específica da amizade: uns trocam divertimento por bens materiais, outros prazer sensual por honra e reconhecimento, por exemplo. O “conquanto” ou “em correspondência aquilo” determina a quantidade da benevolência: na medida em que corresponde àquele tipo de *phileton* que o outro representa para mim, eu também quero bem a ele. Tal proporção e quantificação do amar e, com isso, da benevolência em correspondência a certo tipo de amizade e à relação específica da amizade concreta encontra-se expressamente em 1158b 1 et seq. Lá, porém, a questão não é a diferenciação dos tipos da amizade conforme o *phileton*, mas a diferenciação conforme a hierarquia da dignidade entre os amigos.

Com isso é esclarecido outra vez que a benevolência pode ter uma causa eficiente. Essa causa pode até ser tão forte que seria reprovável não querer e fazer bem ao outro. Isso Aristóteles diz expressamente em 1167a 13 et seq.: responder a benefícios recebidos com benevolência é uma questão de justiça.

A fórmula “em virtude dele mesmo” significa apenas que, na benevolência, eu não quero conseguir outra coisa que o bem-estar do outro, isto é, que a causa final de meu querer seja apenas ele e seu bem-estar. Mas podem existir outras causas (eficientes) pela origem dessa benevolência. Benevolência não existe apenas na forma de uma caridade totalmente indevida, isto é, sem respeito ao mérito do recebedor²².

Não deveria espantar que a benevolência, destarte, possa ter várias causas, que seu “por quê” possa ser articulado em sentidos diferentes. Isso se explica facilmente a partir da doutrina das causas de Aristóteles: a benevolência pode ter uma causa eficiente e, ao mesmo tempo, uma causa final²³. Logo, a passagem 1156a 8 et seq., na interpretação apresentada, não deve ser entendida como uma restrição ou modificação da definição anterior, mas como uma confirmação dela. Depois de ter dado sua definição da amizade, Aristóteles diferencia primeiramente os tipos de amizade conforme os diferentes tipos daquilo que suscita o amor. Em seguida, retoma os pontos da definição para confirmar sua validade – plena – no caso dos tipos de amizades, agora diferenciados um do outro. Nisso, é importante notar que a definição em 1156a 3 et seq. tem, antes de tudo, a função de destacar o genuíno da amizade em relação ao amar em geral. A definição mais exata do amar enquanto tal e da benevolência como marca essencial dele não precisa ser repetida. Por isso, a explicação do “em virtude dele mesmo” como causa final da benevolência não aparece novamente na definição da amizade. Em vez disso, Aristóteles enumera, outra vez, as possíveis causas eficientes da benevolência. Destarte, Aristóteles pode, em 1156a 8, reduzir a perífrase do amar benevolente ao conceito da própria *phileis*; o *anti*-anteposto exprime a reciprocidade.

Agora, é importante notar que pode nascer uma amizade a partir das três causas eficientes do amor: existe (*estin*) uma amizade à base de cada uma

²² Porém, não se fala mais em benevolência quando prestamos um bem ao outro somente por dever (moral), sem desejar, junto com isso, que este bem também promova a sua felicidade. Desta forma, p.ex., um homem correto dá a um outro a quem, por justas razões, ele odeia, uma compensação por um favor recebido (apenas por razões morais, sem ser forçado a fazê-lo), mas continua detestando-o e desejando-lhe infelicidade. Este homem evidentemente não exerce benevolência em relação ao outro.

²³ Essa diferença já foi notada por vários intérpretes depois de Cooper, p.ex. por NUSSBAUM, op. cit., p. 355; ROGERS, op. cit., p. 292, e STERN-GILLET, op. cit., p. 59 et seq. Parece estranho que os dois últimos assumam, não obstante isso, que os dois sentidos da causalidade precisam, necessariamente, ser juntados um ao outro ou que uma relação da necessidade apenas existe na união deles; isto é, eles acham que benevolência existe (necessariamente) apenas na amizade da virtude, cf. *ibid*; a razão dessa interpretação equivocada é um entendimento errôneo de *Et.Nic.*, 1156a 10-16, cf. *infra*.

respectivamente. Evidentemente, não é que todo e qualquer bem, prazeroso ou útil que encontro num outro me conduz a fechar uma amizade com ele. Podem faltar de ambas as características do amor amigável: de reciprocidade e de não-clandestinidade. E, naturalmente, pode faltar de amor enquanto tal, isto é, pode faltar da componente da benevolência na aspiração pelo querido. Evidentemente é possível que recibo prazer ou utilidade de um outro sem desenvolver benevolência em resposta disso. Posso ficar simplesmente, sem mais conseqüências, com meu próprio proveito. Mas é igualmente possível que nasça em mim benevolência genuína – mesmo em reação ao mero prazer ou utilidade. O texto de Aristóteles não nos obriga, de maneira alguma, a estabelecer um nexos causal necessário entre *phileton* e benevolência. Contudo, se tentamos estabelecer tal nexos, quase inevitavelmente chegamos a revogar ou degradar a benevolência a uma forma refletida de interesse próprio. Pois a única coisa que o *phileton* causa necessariamente é o desejar-para-mim (podemos dizer também: sempre posso reduzir o “amável” ao “desejável”, isto é, sempre posso suprimir o “segundo querer”, ou seja, a benevolência provocada pelo “primeiro querer”, e ficar apenas com meu interesse próprio). O querer-para-o-outro pode ser “normalmente” vinculado ao desejo do querido, mas este nexos não é necessário: ele pode ser interrompido. Porém, é o caso que nascendo um amor, este amor implica que os amantes querem bem um ao outro, conquanto se amam.

Resta perguntar por que Aristóteles acrescentou essa especificação *taute he philousin* que (segundo essa primeira interpretação) nada mais apresenta que uma explicação adicional e evidente da definição da amizade com respeito aos diferentes tipos da amizade. A razão encontra-se facilmente se lembrarmos do nexos entre querer-bem-a-mim e querer-bem-ao-outro, que foi reconstruído acima. Quando no amar, o primeiro querer imediatamente se precipita no segundo, é muito natural que as especificações qualitativas e quantitativas de meu querer-para-mim também se precipitem na benevolência. Quero ao outro justamente aquilo que quero por meio dele para mim. Quero a ele aquele bem que ele é ou que ele causa para mim. Isso parece muito intuitivo – uma vez que nos despedimos da idéia de que toda benevolência, por sua essência, precisa ser incondicionada, sem restrição, modificação ou qualificação qualquer.

5. TAUTE HE PHILOUSIN – 2ª INTERPRETAÇÃO

Como já foi indicado, o *taute* também pode ser entendido no sentido causal: os amigos “desejam o bem um ao outro, por causa daquilo pelo que amam.” Agora, essa referência causal pode facilmente ser entendida como

referência à causa eficiente como explicado acima: o amor, junto com a benevolência implícita nele, origina-se a partir de um *phileton* desejado. Desta forma, o *taute be philousin* não acrescentaria algo novo à definição anteriormente dada, como sugeriu a primeira interpretação, apenas lembra que a benevolência, na amizade, nasce de um primeiro querer, isto é, da aspiração por um *phileton*.

O mesmo resultado é obtido quando *taute be philousin* é entendido de uma maneira diferente que, talvez, seja ainda mais interessante e convincente. O *taute*, em vez de expressar uma referência indefinida (“por causa daquilo, seja o que for, ...”), pode ser referido à “*antiphilesis*”, ao “amor recíproco”, diferenciado segundo a causa que provocou o amor. Portanto, fala-se aqui do amor recíproco específico, o amor por causa da virtude, do prazer ou da utilidade. Agora podemos entender o *taute be philousin* não como restrição ou modificação de *boulontai tagatba allelois*, isto é, de “eles querem o bem um ao outro”, mas como formulação estritamente paralela à definição anterior (1156a 6), isto é, como indicação da causa da benevolência no sentido da causa eficiente. Entendendo-se *taute*, outra vez, como *dativus causae*, a sentença reza: “Com respeito a cada uma dessas [qualidades amáveis], existe um amor recíproco que não é oculto, e os que amam um ao outro desejam o bem um ao outro por causa daquele [isto é, daquele amor recíproco específico] pelo qual eles amam.”

Desta forma, as duas sentenças, a anterior do segundo capítulo assim como aquela no terceiro, dizem apenas que a benevolência é provocada por uma causa específica (virtude, prazer ou utilidade), só que na primeira sentença essa causa é referida diretamente, enquanto na segunda, ela é referida como já realizada numa amizade específica que é determinada e caracterizada por essa causa. Segundo essa interpretação, o *taute be philousin* em 1156a10 não contem nenhuma especificação da benevolência, seja ela restritiva ou não. Parece-me ser um bom argumento em favor dessa interpretação que, segundo ela, as duas definições da amizade correspondem exatamente uma à outra quanto a sua estrutura e seu sentido; primeiro Aristóteles constata a reciprocidade do amor, depois seu não-ser oculto e, finalmente, seu ser causado por uma das três causas do amor.²⁴

²⁴ Essa repetição da definição também seria um bom argumento em favor da tese de que ela, de fato, deve ser entendida como uma definição essencial (como é bem possível a partir da interpretação da benevolência segundo Cooper), e não apenas como definição provisória que ainda necessita da correção, como defende SCHULZ, op. cit., p. 179. Contra essa última interpretação fala, antes de mais nada, a evidência textual: Aristóteles não indica que a primeira definição seja provisória, nem fala, a seguir, de uma correção desta definição, nem apresenta uma nova versão definitiva de sua definição da amizade para substituir a primeira.

Mas por que será que Aristóteles insistiu tanto no fato de que a causa “ocasionante” do amor seja uma das três qualidades amáveis? Por que a benevolência precisa ser vinculada a uma dessas causas específicas para definir a amizade, e não bastaria a benevolência simplesmente como tal? A razão dessa insistência na causa concreta específica deve ser procurada na estrutura interna da argumentação de Aristóteles. Ele começou sua exposição da amizade explicando que ela tem seu fundamento numa qualidade amável do amado, provavelmente num afeto anti-platônico²⁵. Saliu que essa causa é sempre concreta e específica, nunca abstrata e geral, como no amor platônico da Idéia do Bem. Agora a definição a qual ele chega precisa cumprir essa exigência formulada no início. Porém, a menção da causa da amizade na definição da amizade até faz sentido tomada por si só, mesmo que seja em relação a uma concepção que é alheia ao pensamento da Antigüidade. É possível que surja uma benevolência e um bem-querer mútuo e não escondido, que não tenha sua razão no fato de que um parece amável ao outro por suas qualidades específicas. Seria esta uma benevolência não qualificada, “indiferente”. Tal benevolência pode nascer, p.ex., sob o mandamento da caridade cristã. Se, então, dois cristãos amam um ao outro e querem bem um ao outro e ambos sabem disso, mas o amor e a benevolência têm razão apenas no mandamento geral da caridade, e não no caráter específico da pessoa do outro, chamaríamos isso de amizade no sentido mais estrito? Parece claro que não, pois na amizade o amor não é geral e indiferente, mas específico e especificamente causado: pela pessoa do outro²⁶.

6. A INFERIORIDADE DA AMIZADE, DO PRAZER E DA UTILIDADE

Segundo as interpretações apresentadas, a divisão temática do texto não deve ser feita em 1156a 5, como aparece na divisão comum dos parágrafos, mas depois da sentença acima discutida em 1156a 10. Este é outro ponto com o qual tenho divergência com Cooper, que liga restrições referentes à amizade do prazer e da utilidade, em 1156a 10 et seq., ao *taute he philousin*, que ele também interpreta no sentido de uma restrição. Segundo minha interpretação, o texto a seguir não discute outras especificações e limitações da benevolência, mas as causas eficientes do amor em detalhe²⁷. Naturalmente,

²⁵ Cf. *Et.Nic.*, 1155b 13.

²⁶ Explicou muito bem este aspecto STERN-GILLET, op. cit., p. 174-177.

²⁷ “Aqueles que se amam por causa da utilidade não amam um ao outro com respeito a eles mesmos, mas enquanto nasce a eles um bem a partir do outro. Da mesma forma no caso daqueles [que amam] pelo prazer. Pois não por causa do ‘ser-tal’ eles amam os divertidos, mas porque se agradam com eles. Aqueles que amam por causa da utilidade amam por causa daquilo que

Aristóteles discute, com isso, também as causas eficientes da benevolência, mas a benevolência, como acabei de mostrar, segundo sua essência, é totalmente independente da qualificação de sua causa eficiente, pois é definida por sua finalidade. Por isso, enquanto característica fundamental dos três tipos da amizade não é atingida pela discussão que segue, em 1156a 10 et seq.

Mas por que, então, a amizade do prazer e da utilidade são inferiores à amizade da virtude se em todas as três há benevolência genuína? Na verdade, parece que a razão porque tantos intérpretes contrariam a interpretação de Price esconde-se nessa pergunta. A maioria dos leitores aparentemente não pode imaginar outro motivo decisivo para desqualificar a amizade do prazer e da utilidade, senão por falta de benevolência. A explicação parece ser que nós, filósofos contemporâneos, não podemos imaginar que uma ética aceite outros critérios para determinar o valor de algo que critérios morais. Mas no caso da amizade, a benevolência parece ser o único elemento moral na relação entre os amigos. O desejo que os amigos têm um pelo outro e a comunicação do seu amor, isto é, o não-ser-oculto da amizade, aparentemente não tem caráter moral (eu discordo, e creio que além da benevolência, a comunicação do amor na amizade implica o reconhecimento que, evidentemente, também é um elemento ético). Se as amizades do prazer e da utilidade são defeituosas, deve ser devido à deficiência do seu elemento moral, isto é, da benevolência. Este me parece ser o raciocínio explícito ou implícito ou até inconsciente da maioria dos leitores. O fato é que a concepção aristotélica da ética é muito menos “moral” no sentido moderno do que nós, contemporâneos, imaginamos. Sua questão fundamental não é “o que devo fazer”, mas como consigo viver uma vida boa. Desde o início, o interesse na ética é egocêntrico, até egoísta, mesmo que Aristóteles mostre que o egoísmo verdadeiro não é aquele que quer prazer e utilidade, mas virtuosidade para si. Visto assim, não pode surpreender que os critérios da evolução da amizade não têm muito a

é bom *para eles*, e os que amam por causa do prazeroso, amam por causa do prazeroso *para eles*, e não pela causa que o amado *é* [isso é, com respeito a seu ser], mas porque ele é útil ou prazeroso. Essas amizades, então, são acidentais. Pois o amado não é amado em virtude de ser tal qual é, mas por que ele traz algo: uns trazem bens, outros prazer. Por isso, tais [amizades / relações amorosas] são facilmente dissolvidas, pois eles não permanecem iguais a si mesmos. Se, a saber, não existem mais prazeres ou utilidades, eles [os amigos] param de amar. O [que é] útil, porém, não continua constantemente [a ser útil], mas logo o útil é algo diferente. Uma vez que aquilo pelo qual os amigos eram amigos é descolado deles [isto é a utilidade ou o ser-prazeroso – nem, necessariamente, aquela propriedade pela qual eram úteis ou prazerosos um ao outro, essa pode bem continuar constante], a amizade também é dissolvida, já que a amizade existia por causa dele” (*Et.Nic.*, 1156b 11-24).

ver com a moral no sentido moderno, mas com seu potencial de contribuir para uma vida boa.

As amizades do prazer e da utilidade são deficientes com respeito à causa de sua origem. Nessas amizades, a causa do amor não é o amado em si mesmo. O amado, nelas, é causa apenas com respeito a um efeito que ele produz no amante²⁸, efeito no amante que, evidentemente, é algo acidental em relação ao amado. O fato de ele provocar, sob certas circunstâncias, efeitos num outro é apenas uma propriedade relacional²⁹, mesmo que ela tenha seu fundamento numa propriedade essencial que ele possui. Aqui, também, discordo de Cooper que prefere, em vez disso, diferenciar entre propriedades do caráter que são não-essenciais (acidentais) e as que são essenciais (necessárias ou quase-necessárias)³⁰. Porém, o *kat' auton*, neste instante, não precisa ser entendido como designação de uma propriedade necessária do amado, como seu ser-em-si no sentido ontológico. Ele pode designar simplesmente o ser concreto, específico, o ser-tal do amigo. A este ser-em-si de seu caráter podem pertencer, também, propriedades menos “essenciais” como, por exemplo, a loquacidade ou outras propriedades que possam ser agradáveis ou úteis para o amante. Pelo menos na *Ética a Nicômaco*, a diferença entre “amar naquilo que ele é em si mesmo” e “amar naquilo que ele é para mim” não diz respeito (formalmente) a uma classificação das propriedades pessoais enquanto tais (diferenciando-as em tais que são “em-si” e outras que existem apenas “para outros”), mas à razão destas propriedades pessoais serem amáveis: a loquacidade, p.ex., pode ser vista como uma característica que

²⁸ Apenas com respeito a isso, isto é, com respeito à relação da amizade e ao amigo, que o prazer é algo desfavorável: ela é deficiente enquanto “razão do amor”. Mas por si mesma, enquanto tal, ela pode ser inteiramente boa, talvez ela seja até essencialmente boa em si mesma, como Aristóteles parece defender (cf. *Et.Nic.* VII e X, como se sabe, as interpretações diferem neste ponto, cf. PERINE, M. op. cit., p. 95-99). O valor original do prazer, segundo a interpretação apresentada aqui, é totalmente compatível com a deficiência da amizade do prazer (cf. também 1158a 18 sobre a primazia da amizade do prazer sobre a amizade da utilidade). Aliás, a amizade do prazer e até a amizade da utilidade não são nada moralmente reprováveis – pelo contrário, o virtuoso também contrai amizades do prazer e da utilidade (cf. 1157a 15 et seq.). A inferioridade delas, em primeira instância, não tem nada a ver com a moral, mas com o critério formal da fundamentação em si mesma (isto é, na própria pessoa amada, no próprio objeto do amor, e não numa qualidade externa, contingente deste objeto).

²⁹ Cf. ROGERS, op. cit., p. 296.

³⁰ Cf. COOPER, op. cit., 1976, p. 634 et seq.; com isso não quero negar que uma tal diferenciação, enquanto tal, faça sentido e que ela, eventualmente, apareça em outros lugares do *opus aristotelicum*. Apenas defendo que as questões tratadas nos capítulos sobre a amizade não dizem respeito a essa problemática.

uma pessoa tem em si mesmo, mas não é amável em si mesma³¹. Se alguém me diz que certa pessoa é loquaz, isso não provoca mais simpatia em mim que quando ouço que ele é calado. Essa característica torna-se amável ou importuna apenas quando o encontro. Essa sua característica atua em mim e torna-se, neste sentido, para mim. A qualidade do efeito que ela provoca, isto é, se a loquacidade da outra pessoa me alegrará ou me estorvará, depende de contingências que não tem nada a ver com seu caráter. Apenas para mim uma propriedade agradável é agradável e uma propriedade útil é útil, essas são propriedades relacionais³² (e como essas relações, no caso de contatos intersubjetivos, são contingentes, o ser-me-prazeroso ou ser-me-útil de uma pessoa também é contingente). Porém, aquela propriedade na qual o relacional do ser-prazeroso ou ser-útil se baseia, pode bem subsistir em si no caráter do outro³³.

Contudo, a eficiência do amado não deve ser desvinculada totalmente dele. Trata-se de seu atuar no amante, continua propriedade sua, mesmo que seja apenas propriedade relacional e accidental. Destarte, a pessoa que é prazerosa ou útil para mim é imediatamente amável ou querida para mim. Não é o caso que, primeiramente, eu amo o prazer e a utilidade e, depois, de maneira apenas indireta, amo o produtor destes³⁴. Quando um outro é agradável para mim, então é ele, na sua própria pessoa, que é agradável e,

³¹ Pelo menos não para uma pessoa que tenha uma condição de caráter “normal”, isto é, um caráter virtuoso que corresponde à norma natural do ser humano.

³² Podemos explicar a diferença também a partir da diferença entre ato e potência, referente às ações do amigo. Um ato virtuoso – p.ex., dar um conselho inteligente a uma pessoa em dificuldades – atualiza por si mesmo aquele bem que é para o amigo da virtude um bem em si mesmo. Os atos que causam prazer ou utilidade para o amigo são, em si mesmos, apenas potencialmente prazerosos ou úteis. O ato de contar uma piada, p.ex., é, por si só, tanto potencialmente agradável quanto potencialmente desagradável quanto potencialmente neutro – ele pode alegrar alguém, ele pode incomodar alguém (“ah, outra vez essa piada chata”) ou não ter efeito nenhum (quando o outro não está escutando, p.ex.). A atualização de uma dessas possibilidades não depende do ato de contar a piada (nem do autor deste ato), mas do efeito que ele produz no ouvinte, e este efeito não depende só deste ato, mas da disposição do ouvinte. Agora, em toda filosofia aristotélica o ato tem prioridade ontológica sobre a potência (cf. p.ex., PERINE, op. cit., p. 63-65). Portanto, uma disposição a atos que atualizam sua própria bondade (isto é, a virtuosidade) evidentemente é uma causa mais digna do amor que uma disposição a atos que, enquanto tais, são apenas bons em potência (como, p.ex., a loquacidade).

³³ Isso é importante, pois, por outro lado, as propriedades amáveis-em-si-mesmas, isto é, as virtudes, também têm *efeitos* positivos para o amante, isto é, elas são prazerosas e úteis. Quer dizer, as virtudes são tanto boas em si mesmas quanto boas para o outro, tanto boas em absoluto quanto boas relativamente ao outro.

³⁴ Cf. NUSSBAUM, p. 355.

com isso, amável. Se não observamos isso, isolando a propriedade amável totalmente do amado, tornando este num mero instrumento da produção desta propriedade, não seria mais compreensível como o amor pelo amável implica imediatamente a benevolência. Se o outro, para mim, for apenas um instrumento do prazer e da utilidade, poderíamos fundamentar apenas por razões da justiça impessoal que eu deva fazer bem a ele também. O querer-bem autêntico que é essencial para a amizade e que transcende a mera justiça (também para Aristóteles, cf. 1155a 24-29) se perderia.

Se, então, o amor é deficiente com respeito a sua causa eficiente, isso não implica que ele seja deficiente também com respeito à benevolência. Uma causa eficiente “inferior” do amor pode produzir um amor inteiramente “bom” com respeito à benevolência, se a causa final dela continua o outro em si. O argumento principal que Aristóteles apresenta contra a amizade do prazer e da utilidade, conseqüentemente, não é que eles sejam interesseiros e egoístas, mas que elas não são duradouras. Se a causa original da amizade não consiste naquilo que os amigos são em si mesmos, mas em propriedades acidentais deles, a amizade não perdura enquanto os amigos existem e preservam sua virtuosidade. Eles apenas perdem enquanto os efeitos acidentais que eles produzem um no outro continuam. E estes, enquanto contingentes, poucas vezes são duradouros. Tais amizades são fundados no acaso (1156a 17, 1156b 11), elas não têm seu fundamento em si mesmas, isto é, não têm sua causa no caráter essencial dos amigos. Isso, evidentemente, é um juízo de valor, pois aquilo que depende de circunstâncias contingentes exteriores é inferior àquilo que tem seu fundamento em si mesmo. Mas este não é um juízo propriamente moral, nem é um juízo que atinge, de forma alguma, o valor e a genuinidade da benevolência como tal nas amizades do prazer e da utilidade. Mesmo que a benevolência, nessas amizades, seja limitada qualitativa e quantitativamente, ela pode cumprir plenamente a definição dada: “querer bem ao outro em virtude dele mesmo”³⁵.

³⁵ Cf. Também *Et.Nic.*, 1158b 5-13: neste trecho a benevolência nem é mencionada. As marcas decisivas da inferioridade da amizade do prazer e da utilidade são: 1) a deficiência no *phileton*: a amizade da virtude abarca todos os três tipos de *phileta* (ela é prazerosa e útil também), enquanto as outras duas possuem apenas um *phileton*; 2) apenas a amizade da virtude é imune contra calúnia, pois apenas nela os amigos se amam por causa das propriedades de seus caracteres em si mesmos, e não por causa de efeitos que um tem no outro; nisso, porém, está implicado que os amigos se “conheçam” mutuamente em seu caráter e, conseqüentemente, descubram facilmente qualquer calúnia; 3) às amizades do prazer e da utilidade faltam durabilidade.

Segundo esta interpretação, porém, resta explicar porque, de todas as qualidades do caráter que uma pessoa tem, devam ser apenas as qualidades virtuosas que possam ser amadas em si e não apenas em relação a meu sentir e minhas necessidades. Na realidade, aparece bem possível amar tais qualidades-em-si-mesmas numa outra pessoa que são moralmente neutras ou até não-virtuosas. Destarte, p.ex., um ladrão admira em seu cúmplice que não tem escrúpulo nenhum em matar. Este ponto, à primeira vista, parece prejudicar a interpretação aqui apresentada. Segundo a interpretação de Cooper ela nem aparece: no entendimento dele a amizade por causa do caráter sempre é amizade por causa do caráter bom. Porém, uma leitura mais exata evidencia que Aristóteles, de fato, reconhece o caso do amor do caráter entre pessoas más e, portanto, confirma a interpretação aqui apresentada. Em 1159b9ss o caso é mencionado e é claramente distinguido da amizade do prazer e da utilidade (esse “amor errado da virtude” é logo desprezado por Aristóteles, sem mais razões, por ser instável)³⁶. A explicação é: nos olhos dos maus, a maldade do outro é uma perfeição (arte), da mesma forma como nos olhos dos bons a bondade do outro é uma perfeição. É preciso distinguir entre a aparente perfeição para alguém e a perfeição essencial em si. Existe, de fato, “amor da virtude não virtuoso”. A desvirtude, erroneamente, é vista como virtude e é amada como tal.

A distinção qualificadora entre ambas concepções de *arete*, isto é, entre a concepção certa e a errada, não jaz na tipologia da amizade (portanto a teoria da amizade não precisa fundamentar essa distinção, como Cooper acha), mas no entendimento natural da *arete* – bem como do prazer

³⁶ Contra essa interpretação fala *Et.Nic.*, 1157a 16-20, onde a possibilidade de fazer amizades da virtude é concedida exclusivamente aos virtuosos. Agora, evidentemente apenas eles podem ser *verdadeiros* amigos da virtude, pois a “amizade da virtude” dos maus baseia-se em seu engano sobre aquilo que é bom. Isto é, eles, de fato, não são amigos da virtuosidade enquanto tal. Contudo, a amizade da virtude falsa ou errônea é necessariamente possível se aceitarmos as seguintes premissas, todas elas afirmadas por Aristóteles: 1) homens, cuja disposição natural é depravada, têm opiniões erradas sobre aquilo que é *em si* prazeroso e “bom conforme a espécie”, isto é, “excelente” ou “virtuoso”. Para estes, o (em si) vergonhoso é excelente e o (em si) excelente é vergonhoso; 2) a amizade baseia-se num *phileton*. *Phileton*, porém, é o que *parece* bom (1155b 26); 3) portanto, precisa ser possível que nasçam amizades entre os maus na base daquilo que *parece* ser uma excelência *para eles*. Pode ser que “geralmente” os maus tenham pouca inclinação para amizades da virtude, independentemente de suas opiniões sobre o excelente, pois são fixados no prazer e na utilidade. Mas como existem graus na maldade, parece improvável que exista alguém que, por um lado, tenha opiniões erradas sobre o excelente, mas, de outro, não perdeu completamente a capacidade de apreciar o excelente enquanto tal. Parece-me inegável que, na realidade, existem inúmeros casos assim, talvez mais que verdadeiras amizades da virtude entre verdadeiros virtuosos.

(cf. 1176a 10-29, 1155b 21 et seq.) – em Aristóteles. Existe, para Aristóteles, o virtuoso e o prazeroso em si mesmo, a dizer aquele que é virtuoso e prazeroso conforme a disposição natural de um ente (que, por sua vez, é definida pela substância deste ente). Em contrapartida a estes existe o virtuoso e prazeroso aparente, isto é, aquele que é virtuoso e prazeroso para alguém. Pois quando num ente a disposição natural é corrupta, lhe pode aparecer algo como virtuoso ou prazeroso que, por sua natureza, não é. A amizade, porém, baseia-se no *phileton* como aparece ao amigo (cf. em cima). O em si virtuoso e prazeroso pode ser reconhecido na opinião do homem virtuoso (isto é, naquele que desenvolveu sua disposição natural até sua perfeição inerente): aquilo que aparece virtuoso e prazeroso a ele, também é virtuoso e prazeroso em si³⁷. Nisso se esconde um círculo ao mínimo epistemológico, como é bem conhecido³⁸.

- Uma formulação equívoca da autarquia da amizade por virtude

Um outro trecho que parece falar contra a interpretação de Cooper encontra-se em 1156b 7 et seq. O próprio Cooper dificulta a compreensão no sentido da interpretação geral dele por uma distinção entre *beneka* e *dia* que, a meu ver, é totalmente supérflua e mal fundada. Ele diz que *beneka* indica a finalidade, *dia* a causa eficiente³⁹.

No trecho indicado, Aristóteles primeiro repete a definição inicial da amizade com respeito às diferentes tipos de amizade. Os amigos virtuosos querem bem um ao outro por causa de serem bons; bons, porém, eles são em si mesmos – e não apenas com respeito a um efeito que uma ou outra qualidade de seu caráter provoca no outro. Por isso, apenas na amizade por virtude a causa eficiente da benevolência é o ser-bom do amigo em si mesmo. Apenas secundariamente e bem diferenciado disso este ser-bom-em-

³⁷ Precisamos, então, diferenciar entre a *causa essencial* do em-si-excelente e do em-si-prazeroso e de “marca epistêmica”: a causa essencial é a disposição natural, que é diferente em seres diferentes, pelo qual eles têm diferentes virtudes e prazeres naturais; isso não vale apenas para as diferentes espécies, mas, pelo menos no caso do ser humano, também para os dois sexos (cf. *Et.Nic.*, 1162a 25 et seq.), e, aparentemente, também para diferentes classes sociais; porém, a disposição natural é “conhecida” por exemplos de sua realização concreta (diferentemente da visão platônica das idéias) – devemos, então, observar o que o virtuoso faz e quais são suas opiniões referentes ao bom e ao prazeroso. Essa diferença Schulz não a considera e, conseqüentemente, faz algumas confusões, cf. SCHULZ, p. 166 et seq.

³⁸ Cf. HÖFFE, op. cit., p. 50-59.

³⁹ Cf. COOPER, op. cit., 1976, p. 633, nota 16. Cf. a crítica de PRICE, op. cit., p. 151 et seq., e SCHOLLMEIER, op. cit., p. 41, nota 7. Schollmeier acha que essa pequena incoerência já seja razão suficiente para recusar a tese de Cooper).

si-mesmo também produz efeitos, isto é, prazer e utilidade, “para” o amigo⁴⁰. Depois segue a formulação que por seu teor literal corresponde totalmente a 1155b 31: “querendo o bem para os amigos em virtude deles mesmos”. Mas essa vez, essa fórmula é aplicada exclusivamente ao amigo pela virtude. Cooper está totalmente certo quando, contrariando sua própria tese sobre *beneka* e *dia*, ele refere o *beneka* essa vez à causa eficiente e não, como em 1155b 31 à finalidade. As duas formulações literalmente iguais não podem ser entendidas no mesmo sentido. Essa interpretação não é arbitrária⁴¹, existe uma prova dela: o caso oposto que Aristóteles menciona em ambos os casos é diferente na primeira e na segunda instância da formulação. Na primeira ocorrência, o oposto de “em virtude dele mesmo” é “por meu interesse”; o caso contrário, nessa instância é o objeto inanimado ao qual não posso querer bem. Na segunda ocorrência da formulação, o oposto de “em virtude dele mesmo” é o acaso⁴². Isso mostra, *ex negativo*, que as duas ocorrências da fórmula não podem ser entendidas no mesmo sentido, pois quando, como explicado no segundo capítulo, eu quero o bem ao outro não em virtude dele mesmo, mas em virtude de mim, de meu interesse, eu evidentemente não lhe quero bem por acaso, mas por uma razão bem clara e determinada⁴³. Mas no quarto capítulo o oposto de “em virtude dele mesmo” é justamente o acaso. Pois o efeito que o amigo por prazer ou por utilidade provoca no outro é acidental em relação ao caráter essencial dele, porque depende de um monte de circunstâncias contingentes. Ao contrário disso, o ser-bom do amigo por virtude é não-acidental no sentido que ele possui este ser-bom em seu próprio caráter essencial, independentemente de circunstâncias contingentes. Mas ambos os casos, o ser-bom-por-essência, isto é, por virtude, e o ser-bom-por-circunstâncias contingentes, isto é, por prazer ou utilidade, igualmente dizem respeito à causa eficiente do amor e,

⁴⁰ “Perfeita é a amizade dos bons e iguais com respeito à virtude. Pois estes querem o bem uns aos outros de modo igual, porque são bons; bons, porém, eles são em si mesmos [em relação a eles mesmos – e não em relação ao outro, isto é (apenas) para o outro]. Aqueles, porém, que querem o bem aos amigos por causa deles mesmos são amigos no sentido pleno, pois é em virtude deles mesmos que eles se têm como tais [isto é, como amigos], não por acaso. A amizade de tais [amigos], agora, permanece constante enquanto são bons; a virtude, porém, é algo duradouro [portanto, essa amizade é duradoura – critério central da excelência dela]. E cada um é bom simplesmente [isto é, por si mesmo] e bom para o amigo. Pois os amigos são tanto bons simplesmente [isto é, por si mesmo] quanto proveitosíssimos mutuamente” (*Et.Nic.*, 1156b 7-13).

⁴¹ Como alega ALPERN, *op. cit.*, p. 308.

⁴² Cf. STERN-GILLET, *op. cit.*, p. 60.

⁴³ Contra SCHOLLMEIER, *op. cit.*, p. 38.

com isso, da benevolência. Eles são aquilo que constitui o *phileton*, o amável. Eles não dizem respeito ao “fim” da benevolência. Este, em ambos os casos, é o outro em si mesmo.

- Pressupostos da amizade do prazer e da utilidade

Segundo Price, as explicações menos convincentes de Cooper são aquelas referentes a 1167a 10-21⁴⁴. Quanto aos pontos principais da argumentação não tenho nada a acrescentar à interpretação de Cooper: em 1166b 30 et seq., o tema era a benevolência espontânea “sem” *philesis*. De tal benevolência pode nascer, com o tempo, amizade também. Mas nunca nascem dela amizades do prazer ou da utilidade. A razão é que, no caso do ser-prazeroso e do ser-útil, apenas a *philesis*, isto é, o amor desejanter no sentido do primeiro querer conduz ao segundo querer, isto é, à benevolência. Já pela definição, portanto, é impossível que nasça benevolência sem *philesis* no caso do prazer ou da utilidade. Neste caso, a benevolência se dá de tal maneira que, primeiro, preciso ter recebido prazer ou utilidade para que nasça em mim a vontade de fazer bem ao outro também⁴⁵. Se quero bem a ele antes

⁴⁴ COOPER, op. cit., 1976, p. 642. Price vê nesse trecho a única prova textual inequívoca contra Cooper (PRICE, op. cit., p. 153 et seq.). Outros trechos que Price cita contra Cooper são facilmente resolvidos: o “*malista*” em 1168b 2 et seq. (cf. PRICE, op. cit. p. 150) não precisa ser entendido no sentido limitado, e se sim, não precisa significar que, de modo geral, a benevolência se limita ao caso excepcional da amizade verdadeira. Quando a oração subordinada que segue é considerada em conjunto com essa, a limitação pode ser referida à “benevolência clandestina”. *Et.Nic.*, 1157b 31 (cf. PRICE, *ibid.*) não fala daquela *hexis* que apenas o amigo da virtude tem (de antemão), mas daquela virtude que se encontra na amizade “enquanto” amizade. Essa virtude é justamente a benevolência como disposição interna consolidada face ao amigo (isso é uma indicação de que em toda amizade, se ela é, de alguma forma, amigável, isto é, benevolente, encontram-se “alguma” virtuosidade e generosidade). O aditamento “em virtude dele mesmo” falta não apenas na “definição definitiva” (PRICE, *ibid.*) em 1156a 8 et seq., mas já está ausente na primeira definição em 1156a 3 (que, segundo nossa interpretação, tem a mesma estrutura). Aristóteles aparentemente não viu necessidade de repeti-lo. Sua ausência não fala contra Cooper (contra SCHULZ, op. cit., p. 180).

⁴⁵ A tentativa de Cooper de harmonizar essa seqüência com as explicitações em 1155b 24-27 (cf. COOPER, op. cit., 1976, p. 176; p. 642, nota 22) não é necessária, pois neste trecho Aristóteles não fala de uma cadeia causal, mas apenas enumera e explica as marcas da amizade cada uma por si. O exemplo contrário de Price, *Et.Nic.*, 1155b 34 et seq., não é (cf. PRICE, op. cit., p. 153) pertinente, porque aí Aristóteles fala apenas da benevolência em relação a pessoas úteis que o próprio benevolente não chegou a conhecer. Com isso, porém, nada é dito sobre a relação temporal de bem-fazer e bem-querer, de benefício e benevolência. Evidentemente eu posso achar que alguém que não conheci pessoalmente me *tenha* feito um favor e, conseqüentemente, querer bem a ele. Isso é até possível se meu benfeitor for totalmente desconhecido para mim: uma pessoa me mandou anonimamente a bolsa que eu tinha perdido e, em resposta, eu lhe desejo o bem, *seja quem for*.

disso eu obviamente não he quero bem por causa de seu ser-prazeroso ou de sua utilidade, pois esses ela ainda não provou a mim. O único desejo – além do desejo direto – que a *philesis* ansiosa, desejante pode provocar antes de tal prova é o desejo que o outro seja preservado para mim como fim de meu anseio. É exatamente este esclarecimento puramente analítico, que nada resolve a respeito da questão ética, que Aristóteles oferece aqui, segundo Cooper.

Porém, um detalhe confunde o leitor: *oude gar eunoia epi toutois* [isto é, o prazeroso ou útil] *ginetai* – mesmo Cooper traduz aqui *for the sake of e*, conseqüentemente, tem dificuldades de diferenciar isso daquela causalidade, pela qual o ser-prazeroso e o ser-útil de fato conduzem à benevolência. Contudo, o *epe*, não precisa, necessariamente, indicar a relação causal, tanto mais que Aristóteles, até agora, normalmente usou as palavras *dia* ou *beneka* quando tencionou indicar o porquê do amor e da benevolência. Por isso parece mais natural entender aquele *epe* simplesmente no sentido de “para” ou “na direção a”. Desta forma, a sentença reza: “na direção [da intenção] a este não nasce benevolência”⁴⁶. Quando minha intenção é direcionada ao prazer e à utilidade, não existe, nessa tensão de minha vontade, nenhuma benevolência. Isso se explica simplesmente pelo fato que prazer e utilidade existem apenas para mim e existe no outro apenas enquanto propriedades relacionais, como foi explicado a cima. A benevolência, portanto, não nasce *epe*, mas *anth'bon* (1167a 14), isto é, não nasce *na* tensão do anseio *por* prazer e utilidade, mas por causa ou perante o benefício recebido⁴⁷. Além disso, não faria sentido referir a explicação em 1167a 14 à benevolência espontânea sem *philesis* que foi tratada anteriormente, como faz Price e como precisa ser feito inevitavelmente se essa explicação não é entendida como esclarecimento do nascimento da benevolência perante prazer e utilidade. Quem quer bem ao outro espontaneamente ainda não “sofreu” benefícios do outro (cf. *ibid.*; o exemplo deste caso é o atleta cujo caráter agrada e a quem desejamos, por isso, a vitória – mas este atleta não nos fez nada (de bom) [*euergein*]).

Se a sentença é entendida assim, o aditamento *ta dikaia dron* faz sentido também: “Aquele a quem foi feito bem reparte benevolência pelo recebido (mais exatamente: pelo ter-sofrido) se ele fizer o justo.” A sentença que

⁴⁶ Para traduzir exatamente, teríamos que dizer: o desejo nasce “pelo” agradável e pelo útil. Mas “por estes não nasce benevolência”. Com isso, porém, ultrapassaríamos os limites da língua portuguesa.

⁴⁷ Cf. a diferenciação entre *philesis* (apenas desejante) e *philia* em 1157b 28 et seq. mencionada em cima.

segue volta a falas sobre a situação do aspirante *antes* do recebimento dos benefícios, para esclarecer o contraste.

A última sentença do parágrafo parece, de fato, dificultar a interpretação proposta por Cooper e por mim: “Geralmente, a benevolência nasce por causa de alguma virtude ou moralidade.” Acho que isso pode ser referido simplesmente à questão nascimento da benevolência sem amizade. E costume de Aristóteles concluir uma reflexão sobre uma temática específica resumindo a resposta encontrada numa sentença final que, de alguma forma, remete à formulação inicial da questão tratada. Em 1166b 30 et seq., porém, Aristóteles explicou que o assunto, agora, ia ser a benevolência fora da *philesis* e da amizade, ou antes, do nascimento da própria amizade. Por isso não parece inadequado referir a explicação em 1167a 20 a este tipo de benevolência e não àquela benevolência que nasce dentro da *philesis*, em reação ao *phileton*, seja este a virtuosidade do amado, seja seu ser-prazeroso ou sua utilidade.

- Benevolência na amizade da utilidade?

Muitos intérpretes, como K. Alpern⁴⁸ p.ex., vêem um problema no anseio egoísta das amizades da utilidade pelo proveito próprio (cf. 1162b 5-10)⁴⁹. De fato, não se pode detectar nenhum altruísmo autêntico neste tipo de amizade se ela é concebida segundo a noção contemporânea do contrato ou do cardápio. Quando pressupomos que a relação da troca já é definida por contrato ou que o preço e a mercadoria já são preestabelecidos para quem pondera entrar nessa relação (como no caso do cardápio), de fato, apenas a gorjeta, a cortesia ou o brinde podem (talvez) ser vistos como prova da benevolência, i.e., como um donativo que ultrapassa a troca. Ao contrário disso, qualquer tentativa por parte do comprador de baixar o preço ou já o descontentamento com este preço precisam ser vistos como egoísmo. Pois o cumprimento do contrato não é uma questão da benevolência, mas da justiça e do dever.

Essa, porém, não é necessariamente a visão que subjaz a concepção aristotélica da amizade da utilidade. Se assumirmos que Aristóteles está falando sério em chamar a amizade da utilidade de amizade, ele evidentemente não parte, em sua contemplação da comunidade da troca, da situação do contrato definido, mas daquela situação onde a comunidade está apenas nas-

⁴⁸ ALPERN, op. cit., p. 309; p. 311-314.

⁴⁹ Outra vez, discordo um pouco de Cooper (COOPER, op. cit., 1976, p. 639, nota 20) na interpretação deste trecho. Ele reconhece a benevolência apenas na amizade da utilidade ética, não escrita, mas não naquela constituída por contrato. Com isso, Cooper precisa atribuir a Aristóteles uma inconseqüência que fala contra sua própria interpretação.

cendo, onde o preço está a ser negociado e o contrato a ser fechado. “Essa” situação (normalmente) origina, segundo Aristóteles, do espírito da amizade e da benevolência: Eu desejo que o outro seja útil para mim. Ao mesmo tempo eu conheço e reconheço-o como ser humano, como sujeito livre e, neste aspecto, igual a mim, que não é obrigado a fornecer esta utilidade a mim. Como ele agora me presta essa utilidade nesta condição (ou como ele se compromete a fazê-lo), eu quero a ele que ele também tire um proveito correspondente de nosso contato, isto é, de nossa comunidade (uma comunidade ainda mínima, evidentemente) assim nascendo. Destarte, eu estou disposto e tenho o propósito de prestá-lo um favor recíproco – mesmo se eu não for forçado a fazê-lo. Eu quero um bem a ele, i.e. eu lhe quero bem, em virtude dele mesmo.

Seguindo essa interpretação, a idéia do contrato em que os benefícios recíprocos são definidos de antemão origina deste favor recíproco não forçado que, enquanto tal, é motivado apenas pela benevolência⁵⁰. Isso é evidenciado pelo fato de Aristóteles ab-rogar o título de amigo àqueles que completamente instrumentalizam essa benevolência, isto é, que vêem o favor recíproco exclusivamente como meio de conseguir o benefício desejado do outro (como é o caso na noção contemporânea do comércio)⁵¹. Tais pessoas possam, à primeira vista, ser tomados por amigos (da utilidade), justamente porque é o paradigma do beneficiamento recíproco origina da relação da amizade da utilidade. Mas ao olhar mais próximo aparece que essas pessoas cumprem essa forma apenas aparentemente. De fato, elas privaram essa forma de seu cerne.

Naturalmente, podemos explicar a origem do contrato de outra maneira, dizer a partir da necessidade de precisar de algo, em vez de parti-la da disposição a dar e dar reciprocamente. Á força eu dou para o outro para que ele me dê o que eu necessito. Contudo, nisso a idéia da troca de da retribuição já é pressuposta. Disso não segue inevitavelmente que essa idéia fundamental precisa, necessariamente, originar da relação da amizade e é nela é concebida pela primeira vez. Mas este raciocínio não é, de maneira nenhuma, despropositado, sobretudo para uma postura filosófica que não pretende partir do homem miserável, necessitado, impelido por coações, mas busca sua norma no homem livre, nobre e íntegro. Mas quando o virtuoso

⁵⁰ A diferença entre amizade da utilidade “legal” (ou melhor: contratual) e “não escrita” (1162b 22 et seq.) não importa para a questão aqui tratada. A amizade “não escrita” tem mais predisposição a uma mudança de intenção. Na amizade contratual é claramente definido o que o outro me dará.

⁵¹ *Et.Nic.*, 1162b 31 (“como um amigo”, mas não sendo de fato um amigo), 1162b 4 et seq.

contraí um comércio, ele não apenas concede, à força, um benefício recíproco a seu sócio⁵². Ele quer que este não saia de mãos vazias deste contato. Este querer é benevolência, porque para si mesmo ele quer apenas o proveito que o outro presta a ele. Seu favor recíproco é livre este interesse egocêntrico.

Essa visão talvez se tornasse mais plausível quando consideramos que o comércio não é a única possibilidade de conseguir alguma utilidade. Não precisamos pensar apenas em assalto, furto, guerra e exploração tirânica. Para o homem livre da antigüidade existia um caminho totalmente legal de obter benefícios ser comprometer-se a dar algo em troca e sem ver algum motivo para a benevolência: quando ele conseguia os benefícios de seus escravos. Este, ele não considerava como homens livres, essencialmente iguais a ele. Portanto, ele não considerava os benefícios que ganhava deles como um favor. Os escravos eram ferramentas para ele. Quando consideramos que uma boa parte dos proveitos foram produzidos na comunidade doméstica, talvez se tornasse mais plausível que o comércio livre do beneficiamento recíproco originariamente tinha o caráter da amizade: Um outro é útil para mim, ele me serve, isto é, ele é um instrumento, uma ferramenta de meu bem-estar. Ao mesmo tempo eu conheço e reconheço que ele, em si mesmo, não é uma ferramenta e um escravo. Por isso eu não posso e não quero receber o benefício dele como de uma ferramenta, mas como a prestação de um ser humano que me faz bem e a quem eu também quero fazer bem.

Tudo isso é plenamente compatível com as censuras de Aristóteles aos amigos da utilidade. Cada um destes “sempre” (ele provavelmente quer expressar com isso: geralmente, pois os virtuosos, naturalmente, também contraem amizades da utilidade) quer mais para si mesmo. Segundo a noção contemporânea do contrato deveríamos entender essa censura da seguinte maneira: Eles querem mais que o contrato concede a eles. Com isso, evidentemente, toda benevolência é revogada. Segundo o entendimento agora mesmo explicitado este “querer mais para si mesmo” apenas significa: Estes amigos respondem ao favor do outro com menos benevolência e benefícios que corresponderiam a este – ou pelo menos: que corresponderiam a este aos olhos do outro. Eles, então, querem fixar as condições do contrato em favor deles mesmos. Porém, enquanto eles, neste comércio, continuam livremente dispostos e intencionados a fazer bem ao outro também, a bene-

⁵² Parece-me que se segue claramente de *Et.Nic.*, 1157a 16 et seq. que o virtuoso também faz amizades da utilidade. Seria, além disso, totalmente absurdo que o virtuoso não deva trocar bens ou serviços com outros, se não, só poderia ser virtuoso quem produz “tudo” que precisa na própria comunidade doméstica, isto é, um imensamente rico ou um asceta. Mas quando o virtuoso contraí relações de troca de bens ou de serviços, ele fará isso no espírito da amizade.

volência deles pode bem ser pequena e desproporcionada e nós, certamente, vamos desaprovar de tal espírito interesseiro; mas a benevolência não falta totalmente. E enquanto ela ainda está presente em algum grau e condiciona essencialmente a forma da relação entre os sócios do comércio, essa relação entre eles cumpre a definição aristotélica da amizade. Pois a benevolência enquanto tal precisa ser livre de intenções egoístas. Mas ao lado da benevolência pode (e precisa), nas relações amigáveis, existir o interesse próprio. O amigo torna-se ignóbil quando sua benevolência é desproporcionalmente menor que seu interesse egocêntrico, mas não ab-roga sua benevolência enquanto tal. Em contrapartida, não é reprovável para Aristóteles, mas é até indicado que cada um queira bem a si mesmo mais que aos outros (decerto, na medida certa e na maneira certa), pois também o virtuoso faz isso (cf. *Et.Nic.*, 1168a 27-1169b 2).

- Ambivalência da benevolência

Apenas os amigos da virtude, então, são amigos no sentido pleno de verdadeiro. Mas não porque fora da amizade da virtude não exista benevolência – essa até existe independentemente da amizade (1166b 3 et seq.) – mas porque apenas os amigos da amizade são, reciprocamente, em si mesmos causa (eficiente) de seu amor. Isso significa que a benevolência, por sua vez, não é, necessariamente, em sua determinação material, isto é, em seus fins concretos, moralmente excelentes e saudáveis – um aspecto que Aristóteles não discute. Já parece duvidoso que o fim da benevolência seja moralmente bom em todos os casos da amizade do prazer e da utilidade. O homem do prazer talvez deseje a seu amigo, sem qualquer interesse próprio, uma experiência de prazer que ele acha boa. Por exemplo, ele sempre paga a pinga quando eles se embriagam juntos, porque seu amigo é pobre. Ele faz isso sem nenhuma intenção reservada a sua própria vantagem. Porém, o que ele acha bom para seu amigo não é bom segundo os critérios da moral: seu amigo vira alcoólatra. De fato ele prejudica seu amigo – mas ao mesmo tempo ele, de fato, quer sinceramente bem a seu amigo. O erro está em sua cegueira e imoralidade, não na benevolência que, sob o aspecto formal, de fato é generosa.

A psicologia contemporânea conhece, além disso, formas muito mais patológicas do “querer bem exclusivamente para o outro”. Muitas formas de auto-sacrifício patológicas até a autodestruição representam, de fato, na consciência de tais “benevolentes”, um genuíno “querer-bem-ao-outro”. A benevolência ideal que por definição não pode ser má, isto é, o altruísmo como indubitável virtude absoluta parece mais uma idéia brotada dos

catequismos cristãos. Na amizade, pelo menos, a benevolência é apenas um aspecto do amar – contudo, um aspecto original-irreduzível. O outro aspecto é, naturalmente, o interesse próprio. Ambos os aspectos, porém, se provocam e se promovem mutuamente na amizade. É exatamente neste fato, que nela se promove o que normalmente prejudica-se que se encontra um dos valores mais fundamentais da amizade.

[recebido em maio 2008; aceito em dezembro 2008]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALPERN, K. D. Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure. *The Journal of the History of Philosophy*, nº 21, 1983, p. 303-315.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.
- COOPER, J. M. Aristotle on the forms of friendship. *The Review of Metaphysics*, nº 30, 1976, p. 619-648.
- _____. Aristotle on friendship. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1980, p. 301-340.
- HÖFFE, O. *Praktische Philosophie: Das Model des Aristoteles*. Berlin, 2ª ed. 1996.
- NUSSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PRICE, A.W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- ROGERS, K. Aristotle on loving another for his own sake. *Phronesis*, nº 39, 1994, p. 291-302.
- SCHOLLMER, P. *Other selves: Aristotle on personal and political friendship*. Albany (NY): SUNY Press, 1993.
- SCHULZ, P. *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität. Freiburg i.Br.; München, 2000.
- STERN-GILLET, S. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany (NY): SUNY Press, 1995.
- UTZ, K. Freundschaft und Wohlwollen bei Aristoteles. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 57, t. 4, 2003, p. 543-570.