

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Entre o Egoísmo e o Altruísmo:

Um estudo sobre o conceito de amizade em Aristóteles

Lucas Dutra Bortolozzo

Porto Alegre

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Entre o Egoísmo e o Altruísmo:

Um estudo sobre o conceito de amizade em Aristóteles

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre

2010

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação começou a tomar forma quando eu e alguns colegas do curso de Direito passamos a frequentar as cadeiras do Departamento de Filosofia da Ufrgs. O convívio com os professores desse departamento deixou-me bastante claro que, caso quisesse seguir analisando e discutindo os temas contemporâneos de filosofia do direito, deveria interromper por um tempo o estudo desses temas e ir em busca de uma formação mais aprofundada em filosofia e na sua história. Com o incentivo de meus orientadores ao longo da graduação, o prof. Cláudio Michelin e a prof^a. Judith Martins-Costa, decidi me inscrever na seleção do mestrado em Filosofia da Ufrgs. Gostaria de agradecer aos meus colegas de pesquisa, ao prof. Cláudio e a prof^a. Judith, pelo apoio que tive naquele momento de transição.

Encontrei o tema de minha dissertação em um curso sobre a ética de Aristóteles ministrado pelo prof. Balthazar Barbosa Filho. Na última aula do semestre, se não estou enganado, o prof. Balthazar apresentou alguns pontos centrais sobre a relação conceitual entre a justiça e a amizade em Aristóteles e mencionou que uma análise mais cuidadosa dessa relação poderia ser um bom tema de mestrado. A partir dessa menção, pedi sua orientação.

Infelizmente, tive apenas uma reunião de orientação. Nesta reunião, lhe expus a idéia utilizar a noção de amizade cívica aristotélica para resolver um problema de filosofia contemporânea com o qual estava mais familiarizado: o problema do Egoísmo vs. Altruísmo. O prof. Balthazar, contudo, foi categórico: Aristóteles não era um Egoísta, nem um Altruísta. Não consegui entender como essa resposta era possível, afinal, tudo o que tinha lido sobre o conceito de amizade em Aristóteles colocava-o de um lado ou de outro. Por conta da impossibilidade de obter mais esclarecimentos, um dos objetivos da minha dissertação tornou-se entender por que nenhuma das posições captava as teses de Aristóteles. Deste modo, apesar do pouco convívio que tive com o

prof. Balthazar, foi o suficiente para estabelecer as grandes linhas do que eu entendia que deveria ser a minha dissertação. Gostaria de agradecê-lo *in memoriam* por isso.

No segundo ano do meu mestrado, tive a oportunidade de passar um semestre na USP sob orientação do prof. Marco Zingano. Esse semestre foi determinante para a delimitação final do tema da dissertação. Em uma conversa de corredor, o prof. Zingano esclareceu-me que a dissertação estava se estruturando em torno de dois temas que, apesar de relacionados, dificilmente poderiam ser analisados conjuntamente apenas durante o período de mestrado: a relação entre felicidade e amizade e o conceito de amizade cívica. Tendo em vista as dificuldades em pesquisar os dois temas, o prof. Zingano aconselhou-me a escolher um deles. Com isso, evitaria apresentar uma visão esquemática e poderia propor uma análise mais cuidadosa. Resolvi, então, deixar de lado o tema da amizade cívica e centrar meus esforços sobre a relação entre a amizade e a felicidade. Gostaria de agradecer ao prof. Zingano por pelos seus conselhos valiosos e pela ótima recepção que tive na USP.

Alguns colegas foram fundamentais para o meu mestrado. E a dedicação que tiveram me permite ver com clareza o modo pelo qual cada um contribuiu para a versão final do meu texto. Gostaria de agradecê-los por isso e reconhecer publicamente essa contribuição. A preocupação constante com o debate contemporâneo é um resultado das conversas e debates que tive com o amigo Paulo MacDonald. Desde nosso grupo de pesquisa, até a última análise da última versão de meu texto, o Paulo sempre buscou lembrar-me por que resolvi me dedicar ao estudo de Aristóteles e a entender de que modo sua filosofia prática poderia ajudar a responder às questões contemporâneas de filosofia política e do direito com as quais estávamos acostumados. O reconhecimento da importância da questão do método na ética de Aristóteles é algo que devo a minha querida amiga Priscilla Spinelli. Em troca de alguns cafés, uma breve estadia em São Paulo e uma janela para fumar, ganhei a idéia central sobre o modo como provar o anacronismo da questão Egoísmo vs. Altruísmo. Além disso, nossas conversas sobre todos os temas possíveis relacionados à ética de Aristóteles deram-me segurança durante o difícil processo que é a escrita da dissertação. Eu tinha certeza que suas observações cuidadosas iriam me ajudar a dar uma formulação melhor, mais clara e mais adequada ao que estava tentando escrever. Por último, gostaria de agradecer ao amigo Paulo Ferreira. Mesmo antes de me conhecer, me ajudou com os estudos para a seleção do mestrado. Como se não bastasse, me convenceu a ir para São Paulo, me ajudou na difícil tarefa de procurar um apartamento nessa cidade e, o que é o principal,

foi um exemplo de rigor, erudição e clareza filosófica. Em nossas inúmeras conversas, sempre fiquei espantado com a paciência, o cuidado e a segurança com o qual formulava suas idéias e questões. Na verdade, essas qualidades acabaram se tornando ideais, e tentei buscá-los em minha dissertação.

Diversos outros colegas também contribuíram com críticas, análises e sugestões sobre o tema da amizade em Aristóteles. Em especial, gostaria de agradecer aos amigos Mateus Baldin, Alberto da Rocha Barros, Marina dos Santos, Hugo Tiburtino e Luis Garcia.

Como tentei mostrar, diversas pessoas ajudaram na estruturação e no desenvolvimento desta dissertação. Contudo, a pessoa quem mais devo é o meu orientador, o prof. Alfredo Storck. Eu sabia que todas as idéias que tivesse, por mais estranhas ou incipientes que fossem, seja lá de onde fossem tiradas, ganhariam uma leitura rigorosa e atenciosa. Eu seria logo chamado a responder por elas, defendê-las e, em muitos casos, aprender a abandoná-las. Ao longo de sua orientação, passei a chamá-lo de “chefe”. Contudo, creio que o modo como o prof. Alfredo se dedica aos seus alunos aproxima-o mais da figura de um irmão mais velho. De fato, nossas reuniões nunca serviram apenas para a correção das idéias que tinha. O chefe sempre encarava junto os problemas filosóficos e reconhecia as dificuldades que eles podiam trazer. Ele me mostrou que a calma de um professor mais experiente e graduado não estava no fato de conhecer a resolução de certos problemas, mas na capacidade de formulá-los com clareza, aprender a conviver com eles e apreciar o momento em que são novamente enfrentados.

Sem dúvida, todas essas pessoas (e muitas outras) também me ajudaram em termos pessoais, me apoiando e incentivando. Resolvi tentar, até agora, mostrar de que modo contribuíram para minha formação acadêmica e, em particular, para o meu mestrado. Contudo, foi de fora da academia que vieram os incentivos mais importantes. O período em que cursei o mestrado foi a melhor época da minha vida, e isso se deve ao amor, ao carinho e à compreensão que meus pais Henrique e Cristina, meu irmão Matheus e a minha Alice sempre tiveram comigo. A vocês, agradeço por tudo e dedico este trabalho.

Por último, agradeço ao CNPq, que, com uma bolsa de mestrado, tornou possível esta dissertação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
I. STATUS QUAESTIONIS: A POLÊMICA EGOISMO VS. ALTRUIZMO.....	16
1. Egoísmo e Eudaimonismo.....	16
2. Eudaimonismo e o “ <i>The Methods of Ethics</i> ”	21
3. Questões de Método na EN.....	23
4. Amizade e Autossuficiência.....	27
II. O MELHOR DOS BENS EXTERNOS.....	31
1. Bens Externos e Felicidade.....	33
2. Amigos e Estranhos.....	37
3. Animal Político.....	42
III. O OUTRO, O MESMO.....	47
1. Felicidade e Familiaridade.....	49
2. Narcisismo Aristotélico?	51
3. Continuidade e Permanência.....	57
4. Atividade D esimpedida	61
IV. UM PONTO DE VISTA NATURAL.....	64
1. Um argumento mais profundo?.....	65
2. Vida e Prazer	70
3. Apercepção.....	74
4. <i>Alter ego</i> e Altruismo.....	77
CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	84

INTRODUÇÃO

A importância de certas pessoas em nossas vidas é algo evidente. Pessoas que conhecemos desde a infância, familiares, colegas de trabalho ou colégio, entre outros, são pessoas com as quais não tivemos controle sobre o modo como nos encontramos, mesmo assim, o convívio com elas tornou-as fundamentais. A contingência do encontro é logo substituída pela necessidade da permanência. Obviamente com graus de intensidade diferentes, chamamos essas pessoas de amigos.

A presente dissertação busca mostrar por que a filosofia moral de Aristóteles é bem sucedida em sua análise da amizade. A aceitação do êxito do tratamento de Aristóteles sobre esse tema não é, contudo, a posição tradicional entre os especialistas. Ao menos desde Ross, apresenta-se certa surpresa com a importância que Aristóteles dá a esse tema. Na introdução de sua tradução a EN, há uma breve apresentação dos assuntos sobre os quais tratará a obra. Ao chegar no tratamento da amizade (livro VIII e IX), afirma:

No livro 8, somos, subitamente e sem muita explicação, introduzidos ao tema da amizade, que ocupa este livro e o próximo. Estes livros não possuem uma relação vital com o resto da obra e deixa-se com a suspeita que foram originalmente um tratado separado, o qual uma editoração pouco cuidadosa incluiu na *Ética*. Há muito de interessante nesses livros, mas podemos ser perdoados por omiti-los nesse esboço geral.

Essa posição permanece forte até hoje. Ao comparar os tratamentos da amizade das éticas *Eudêmia* e *Nicomáquia*, Natali afirma uma posição semelhante à de Ross¹:

O problema preliminar que salta aos olhos do leitor atento é, como já dissemos, a desproporção da discussão sobre a amizade em relação às outras discussões [...] Esta diferença de extensão do

¹ NATALI, Carlo. *O Logos peri philias*. Notas sobre a natureza e os propósitos dos livros VIII – IX da *Ética Nicomáquia*. *Journal of Ancient Philosophy Vol. II 2008 Issue 1*. p. 17. Também BUFFON, Chiara. O discurso sobre a amizade: diferenças de exposição entre as duas *Éticas*. *Journal of Ancient Philosophy Vol. II 2008 Issue 1*. p. 02.

tratado sobre a amizade poderia fazer pensar que Aristóteles teria inserido, como que por força, no *corpus* dos *êthikoi logoi* um tratado sobre a amizade que, talvez, teria sido composto independentemente.

É, claro, perfeitamente plausível que a investigação da amizade na EN seja realmente problemática ao ponto de levarmos à sério a hipótese de um discurso intruso ou fora de contexto. Tentarei mostrar, contudo, que a insatisfação dos comentadores é uma consequência de um erro na chave de leitura a partir da qual o tema da amizade em Aristóteles foi analisado. Os comentadores contemporâneos analisam a amizade aristotélica dentro do registro do chamado problema do Egoísmo vs. Altruísmo. Entretanto, esse registro tem enormes dificuldades em dar conta das relações de amizade. Assim, ao analisar Aristóteles a partir desse registro, dificultam a compreensão das soluções e dos argumentos de sua teoria.

Em linhas gerais, o Egoísmo defende que todas as ações visam em última análise o bem-estar do agente, que toda ação é auto-interessada. A simplicidade dessa formulação talvez subestime a força dessa posição. Entretanto, mesmo em ações, nas quais buscamos e nos sacrificamos pelo bem de outras pessoas, parece possível afirmar que praticamos tais ações, porque tomamos seus objetos como bons para nós. O Egoísmo não precisa defender que toda a ação ignora o bem-estar de outras pessoas. Ela coloca em questão a possibilidade de ações altruístas serem completamente desinteressadas. O problema é que, para usar a frase de Bernard Williams, o altruísmo genuíno parece ser um traço fundamental da moralidade². Antes de provar sua importância, o Altruísmo precisou provar sua possibilidade. Essa tarefa foi levada a cabo por meio da análise das exigências da razão no domínio prático ou moral. Apesar de toda ação ser auto-interessada, a ação moralmente correta seria aquela em que os interesses peculiares e particulares de cada ser humano são deixados de lado, para que apenas aquilo que é comum a todos os seres humanos seja levado em consideração. Em linhas gerais, as razões de nossas ações devem poder ser universalizáveis. Apesar de essa posição ter sido retomada claramente por John Rawls, é Thomas Nagel quem resume o ponto *fundamental* de uma ética altruísta: é necessário que tenhamos a

² WILLIAMS, Bernard. *Egoism and Altruism*. In: WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge: CUP, 1973, p. 260.

capacidade de considerar a nós mesmos como um indivíduo entre muitos³. Para essa posição, a moralidade exige que os nossos interesses tornem-se os mesmos que os dos outros. Assim, a refutação do Egoísmo consiste em colapsar o interesse de um sujeito com o de todos. Podemos dizer que o Egoísmo questiona a legitimidade de nossos interesses por outras pessoas, enquanto o Altruísmo é incapaz de reconhecer a proximidade maior que temos com certas pessoas em vez de outras. Sem dúvida, esse é um resumo brevíssimo de ambas as posições. É, entretanto, suficiente para deixar claro que o fenômeno da amizade não se encaixa em nenhuma delas.

Tampouco a filosofia moral de Aristóteles parece encaixar-se dentro do registro dessa questão contemporânea, uma vez que aceita explicitamente teses subjacentes a ambas: (1) A felicidade do sujeito é o fim último de toda ação humana; (2) O amigo deseja o bem do outro por ele mesmo. Apesar disso, comentadores tentaram compatibilizar essas duas teses de maneira a se aproximar de uma ou outra posição. D.J. Allan, por exemplo, defende fortemente que Aristóteles é um egoísta, tendo em vista que, seja lá o que for o desejo pelo bem do outro, ele é subordinado à felicidade⁴. Charles Kahn, por outro lado, encontra na teorização proposta por Aristóteles sobre o amor-próprio um posicionamento final em favor do altruísmo: amar a si mesmo implica obedecer ao que a parte racional da alma, comum a todos os seres humanos, ordena⁵.

Aristóteles supõe desde o início da EN que a felicidade do sujeito envolve o bem-estar de outras pessoas. Após afirmar que a felicidade precisa ser autossuficiente, isto é, não carecer de nada mais, afirma:

Entretanto, por autossuficiente não queremos dizer aquilo que é suficiente para apenas um homem solitário, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem é político por natureza [*politikon zoon*]. [EN I. 7]

É apenas em EN IX. 9, que Aristóteles coloca em questão a importância da amizade para a felicidade. Contudo, essa reabertura da questão não pode ser vista como um enfrentamento da posição egoísta. Na verdade, a análise do argumento dentro desse

³ NAGEL, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Oxford: OUP, 1970, p. 3. No prefácio, Nagel explica que essa obra é o desenvolvimento de sua tese de doutoramento, a qual foi orientada e, segundo Nagel, profundamente influenciada por Rawls.

⁴ ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles* [trad. Rui Gonçalo Amado]. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 166.

⁵ KAHN, C. Aristotle on Altruism. *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 357, pp. 20-40.

registro dificulta a compreensão do movimento argumentativo de Aristóteles. A tentativa de levar adiante essa análise fez que alguns comentadores focalizassem sua atenção apenas em algumas teses, deixassem diversas outras de lado e reclamassem da ausência de tantas outras.

Cooper, por exemplo, considera o argumento da EN um grande fracasso. Reconhece que o objetivo da prova não é convencer alguém que negue a importância da amizade. Todavia, considera que, ao fazer isso, Aristóteles evita a questão que realmente importa⁶:

A questão parece ter se tornado a seguinte: qual o tipo de necessidade uma pessoa plena tem de *seus* amigos? Ou seja, assumindo de antemão que ele desenvolverá relações de amizade, a questão que Aristóteles discute é por que ele precisará ou desejará fazer coisas para ou com eles, que benefício ele terá com eles e por quê? [...] Obviamente, essa não é uma questão muito interessante ou difícil de responder. Dado o significado de ser amigo de alguém, se assumirmos que uma pessoa tornou-se amiga de alguém, se segue que ele terá algumas propensões psicológicas: gosta da outra pessoa, deseja-lhe bem, quer ajudá-la quando precisa, passar tempo com ela e assim por diante. [...] Claro, é fácil estabelecer isso apenas porque ao tomar a questão desse modo, a questão mais importante é contornada, por que alguém deveria supor de antemão que uma pessoa plena faria algum amigo?

Como aponta Jennifer Whiting, a abordagem de Cooper torna o argumento de Aristóteles trivial e, em última instância, pouco interessante. Aristóteles teria deixado de lado a questão realmente importante sobre a amizade e estaria apenas analisando o que significa ter amigos⁷.

Uma crítica um pouco distinta é feita por Charles Kahn, para quem o argumento de Aristóteles é até mais longo do que precisaria. De acordo com Kahn, o único argumento realmente importante para mostrar o valor da amizade é apresentado em 1170 a 15 e ss. É a tese do outro eu que provaria o altruísmo de Aristóteles. Até a prova dessa tese, Aristóteles apenas estaria fornecendo uma listagem de argumentos soltos que

⁶ COOPER, John. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 337-8.

⁷ WHITING, Jennifer. *The Nicomachean Account of Philia*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 294.

apresentam que a felicidade parece incluir amigos, mas nada que provasse que a felicidade depende de uma preocupação desinteressada com o outro⁸.

Outras críticas sobre a estrutura de IX. 9 foram feitas e algumas delas serão analisadas ao longo da dissertação. De fato, nosso objetivo é, em resumo, afastar o registro do problema Egoísmo vs. Altruísmo da análise da teoria aristotélica da amizade e esclarecer de que modo ela capta o valor moral da amizade, da importância que certas pessoas possuem em nossas vidas. Para isso, analisarei a prova de que a amizade é necessária para a felicidade, presente em EN IX. 9. Como poderá ser percebido, Aristóteles retoma resultados já obtidos em sua investigação sobre a amizade e a felicidade e, em certos momentos, o recurso a outras obras além da EN esclarece as teses de Aristóteles. Entretanto, qualquer afastamento de IX. 9 terá o objetivo exclusivo de esclarecer o argumento. Essa opção tem a desvantagem de impossibilitar uma investigação mais detalhada de diversos temas relevantes e concernentes à amizade. Entretanto, uma visão panorâmica sobre a teoria aristotélica da amizade seria incapaz de mostrar de que modo ela se ajusta ao projeto de filosofia moral da EN. De fato, IX. 9 precisa deixar claro que pontos da filosofia moral de Aristóteles devem ser retomados para provar que a amizade é necessária para o homem feliz. Assim, seguir os passos de Aristóteles mostra-se a melhor maneira de entender o papel da amizade para a felicidade.

Sendo assim, a dissertação será dividida em quatro capítulos. No primeiro, questiono a legitimidade do binômio Egoísmo vs. Altruísmo para a filosofia moral de Aristóteles. Tentarei mostrar que a acusação egoísta inicial parece um resultado do esforço de transpor para a ética de Aristóteles uma questão contemporânea de filosofia moral, a qual teria origem na obra *The Methods of Ethics*, de Henry Sidgwick. Nesta obra, Sidgwick explica que a posição egoísta surge em uma tentativa de oferecer um sistema capaz de indicar que ações ou condutas devem ser realizadas. Parte do projeto de Aristóteles consiste, é claro, em uma teoria sobre a ação moralmente correta. Entretanto, saber que ação deve ser realizada é insuficiente para Aristóteles. O objetivo de sua filosofia moral é, em primeiro lugar, tornar os homens bons. E, segundo Aristóteles, esse objetivo impõe uma restrição sobre a audiência para a qual sua investigação pode se dirigir. Certos pontos de partida precisam ser aceitos para que a filosofia moral de Aristóteles possa se desenvolver e, dentre eles, está a importância da

⁸ KAHN, C. Aristotle on Altruism. *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 357, p. 32.

amizade. Um sujeito que nega a importância do bem estar de certas pessoas estará fora do domínio da filosofia moral aristotélica. A análise desse ponto de partida será central para provar o anacronismo da abordagem Egoísmo vs. Altruísmo, já que, para Aristóteles, é possível desejar o bem do outro e, com esse desejo, buscar a sua própria felicidade. É possível um desejo não-instrumental pelo bem do outro.

A fundamentação dessa possibilidade é feita em EN. 9. Nos três capítulos subsequentes, passarei a analisar o modo como Aristóteles desenvolve sua teoria da amizade nesse capítulo da EN. Talvez o salto de considerações gerais sobre o projeto moral de Aristóteles para a análise de um argumento particular pareça um tanto abrupto, contudo, esse deslocamento é justificado. É nesse estágio da investigação que Aristóteles investiga o valor moral da amizade. Como será mostrado, Aristóteles passa a mobilizar os resultados teóricos já obtidos para explicar a importância da amizade para a felicidade. Antes do que um salto inesperado, a análise de EN IX. 9, permite uma compreensão mais clara do que, segundo Aristóteles, é relevante para explicar a amizade.

No segundo capítulo, analiso por que Aristóteles retoma a relação entre felicidade e autossuficiência e a primeira etapa da argumentação em favor do valor moral da amizade. Em EN IX. 9, a importância da amizade é colocada em questão. A partir de um poema de Eurípidés, Aristóteles analisa a opinião segundo a qual o homem feliz, por ter tudo, não precisa mais de amigos. De fato, se considerarmos o amigo como alguém que nos ajuda quando precisamos, e aceitarmos que o homem feliz é aquele que não precisa de mais nada, então também não precisará de amigos. A base desta posição, a chamemos assim, *pró-solitude* é a tese de que a amizade é um meio para a obtenção de bens que os amigos precisam. Essa posição mostra-se problemática para Aristóteles, pois faz uso de uma tese sua: autossuficiência significa não precisar de mais nada. Entretanto, nega a possibilidade antes apresentada, de um desejo pelo bem do outro que constitua também a felicidade do agente. Por conta disso, ele precisa passar a desenvolver a relação entre a amizade e a autossuficiência para, assim, manter a tese do valor intrínseco da amizade para a felicidade.

A estratégia desta primeira etapa da refutação de Aristóteles consiste em aceitar a equivalência proposta pela posição adversária (o homem feliz é aquele que não precisa de nem mais um bem), mas mostrar que essa tese, na verdade, implica a necessidade da amizade para o homem feliz. O modo como ele mostra essa implicação é apresentado logo no início de sua refutação: o amigo é o melhor dos bens externos. O erro da

posição pró-solitude consiste em aceitar que o amigo é apenas um meio para a obtenção de outros bens. Aristóteles mostra que o valor da amizade para a felicidade não está na ajuda que se recebe, mas naquilo se proporciona ao outro: o amigo é um tipo especial de bem externo. Isso pode não parecer muita coisa, já que em I. 8, é explicado que os bens externos são instrumentos para a felicidade, o que poderia fazer pensar que a relação de amizade é apenas instrumental. Contudo, Aristóteles mostra que, diferentemente dos demais bens externos, o bem do amigo deve também ser buscado por ele mesmo. Esse estatuto particular da amizade eleva o amigo ao posto de melhor dos bens externos e permite que Aristóteles mostre que a conclusão da posição pró-solitude é falsa: felicidade exige relações de amizade.

No terceiro capítulo, analiso como Aristóteles localiza e refuta a base de apoio da posição pró-solitude. Ora, o movimento argumentativo de Aristóteles na primeira etapa pode ser expresso do seguinte modo:

(i) Se (1) o homem feliz não carece de mais nada (é autossuficiente) & (2) o amigo é um meio para a obtenção de bens, então o homem feliz não precisa de amigos ($P \rightarrow Q$);

(ii) Entretanto (*pela primeira etapa*), o homem feliz precisa de amigos ($\sim Q$);

Então, a proposição (P) é falsa.

modus tollens

O objetivo da primeira etapa consiste em mostrar que o elemento (2) é o responsável pela falsidade de (i). Assim, (1) não é colocado em questão, e se considera, portanto, que o homem feliz é autossuficiente. Na segunda, Aristóteles esclarece o argumento subjacente à (2) e passa, assim, a refutá-la.

O erro que permite tomar como verdadeira a tese de que o amigo é exclusivamente um instrumento para a felicidade consiste em uma confusão sobre o estatuto dos diferentes tipos de amizade presentes na filosofia de Aristóteles, uma vez que a amizade pode ser baseada no prazer, na utilidade ou na virtude. E, de fato, nos dois primeiros tipos, a amizade pode ser instrumental e, se este for o caso, o homem feliz não precisará delas. As amizades menores são incompletas, já que, nessas relações, o outro não é amado por quem ele é, mas pelo fato de ser prazeroso ou útil. O homem feliz não terá a necessidade de amizades desse tipo, porque, de certo modo, ele já obtém os prazeres e benefícios necessários em suas relações de amizade por virtude. Deste modo, a solução de Aristóteles consiste em mostrar que o fato do homem feliz não precisar de dois casos de amizade, fez com que se pensasse que ele não precisaria de

nenhum tipo de amizade. O erro da posição pró-solitude tem, portanto, sua origem em uma generalização apressada.

Após localizar a base dessa posição, Aristóteles a refuta. Explica que a relação de amizade baseada na virtude exige que o sujeito faça bem ao outro e que a importância dessa amizade para o homem feliz está, precisamente, em ver no outro o bem que foi realizado. Em outros termos, Aristóteles prova que existe um caso em que a amizade exige que o sujeito busque o bem do outro por ele mesmo. A prova da existência desse caso permite completar a refutação da posição pró-solitude. Agora, ele pode passar a explicar por que o homem feliz precisa de amigos por virtude.

No quarto capítulo, analiso esta terceira etapa da argumentação de Aristóteles. De fato, foi apontado que é aceito desde I. 7 que o homem feliz precisa do convívio com outras pessoas, que o homem é um animal político. E a refutação da posição pró-solitude usou essa tese como um ponto de partida. Assim, mesmo tendo a posição adversária, Aristóteles precisa ainda explicar por que o homem feliz precisa de relações virtuosas de amizade. Ele estabelece uma conexão entre a realização plena da natureza humana (base de sua formulação sobre a felicidade) e a amizade por virtude. Para isso, retoma um resultado obtido em I. 8:

$X \text{ é bom por natureza} \leftrightarrow X \text{ bom e prazeroso para o homem virtuoso}$

A formulação dessa tese como uma bi-implicação permite reconhecer que a estratégia de Aristóteles consiste em provar teses de um lado da bi-implicação para obter uma tese do outro. Em termos mais claros, a prova possui três etapas. Aristóteles estabelece que:

- (i) A vida é prazerosa por ela mesma para o homem virtuoso;
- (ii) A percepção de que nossa vida é plena é prazerosa por si mesma;
- (iii) A plenitude da vida do amigo é também prazerosa para o homem virtuoso.

Aristóteles parte de teses sobre o que é prazeroso para o homem virtuoso (lado direito da bi-implicação), a fim de obter a tese que a amizade por virtude é algo bom para natureza humana (lado esquerdo da bi-implicação). A importância do amigo está no prazer que temos em percebermo-nos no outro. Para alguns, essa solução certamente parecerá egoísta, já que a importância do amigo está no fato de ser um outro eu. Outros

reconhecerão uma solução altruísta, já que fazer um amigo é algo que exige um comportamento benevolente e desinteressado. Penso, contudo, que o modo como Aristóteles fundamenta a importância da amizade apenas confirma o afastamento inicial da abordagem contemporânea. Ter no outro um outro eu é uma solução que se mostra entre as posições egoístas e altruístas.

I. STATUS QUAESTIONIS: A POLÊMICA EGOÍSMO VS. ALTRUÍSMO

Uma das questões centrais para os estudiosos contemporâneos de Aristóteles é o chamado problema do Egoísmo vs. Altruísmo. Neste capítulo, analiso a legitimidade deste problema para a filosofia moral de Aristóteles. A análise é dividida em quatro etapas. Na primeira seção, examino a acusação egoísta e por que julgo que a tentativa de refutação altruísta não teve êxito. Na segunda, investigo a hipótese de que este problema parece advir do esforço de transpor para a ética de Aristóteles uma questão contemporânea de filosofia moral, a qual teria origem na obra *The Methods of Ethics*, de Henry Sidgwick. Na terceira seção, tento mostrar por que penso que o projeto de Sidgwick é estranho ao de Aristóteles. Por último, proponho uma substituição nos termos em que o tema da preocupação com o bem de outras pessoas se faz presente na ética de Aristóteles.

1. Egoísmo e Eudaimonismo

Ao menos desde Ross⁹, o problema do egoísmo\altruísmo é discutido em Aristóteles. O problema é o seguinte: como uma ética centrada no agente poderia permitir uma preocupação genuína com os interesses de outras pessoas? A posição egoísta afirma que, para Aristóteles, essa preocupação não é possível e tem como base de apoio um ponto central da EN, a saber, a felicidade é o fim último de toda ação. Julgo que a posição egoísta torna-se mais clara se considerarmos se o eudaimonismo e o altruísmo genuíno são, ou não, compatíveis. Podemos formular a acusação egoísta do seguinte modo:

(1) O altruísmo genuíno consiste em uma preocupação desinteressada com a felicidade de outra pessoa.

(2) Aristóteles defende que toda a ação humana busca a felicidade do agente.

⁹ ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959, p. 223.

C. O altruísmo genuíno é impossível para Aristóteles.

Apesar da forte base de apoio da posição egoísta, a acusação foi feita com alguma cautela¹⁰. Afinal, a promoção da felicidade de outras pessoas é tomada como um requisito para a realização da própria felicidade [EN I. 7], a desconsideração completa pelos interesses dos outros é afastada [EN IX. 8] e deixa-se claro que esta promoção não é instrumental [VIII. 2]. A acusação, porém, é feita, e a análise da noção de amor-próprio [EN IX. 8] parece deixar clara a insuficiência desses traços altruístas para a refutação do egoísmo. Em IX. 8, é explicado que a relação intersubjetiva é um reflexo da relação que a pessoa tem consigo mesma e que o modo correto de relacionar-se consigo mesmo é pela obediência à razão, porque premia o agente com o que há de melhor e mais belo. O sentido comum de egoísmo, isto é, a desconsideração total pelos interesses de outras pessoas, é afastado. Entretanto, o egoísmo *eudaimonista* permanece, já que todo desejo mostra-se, em primeiro lugar, um desejo pela felicidade do agente.

Houve duas estratégias principais de resposta à acusação egoísta. A primeira foi desenvolvida por Richard Kraut¹¹ a partir de uma sugestão feita por Hardie. Em “*The Final Good in Aristotle’s Ethics*”, Hardie propõe que a resposta à questão do egoísmo e altruísmo depende daquela apresentada a um outro problema: se, para Aristóteles, a felicidade consiste em uma única atividade ou em uma harmonia entre diferentes atividades. Segundo Hardie, a segunda opção permitiria o altruísmo, porque permitiria que diferentes fins, entre os quais fins altruístas, pertencessem à felicidade. Se Aristóteles acatasse a primeira opção, no entanto, o altruísmo não seria possível, porque a única atividade que constituiria a felicidade seria a solitária atividade contemplativa. Para Hardie, Aristóteles defende que a felicidade consiste na vida contemplativa e posiciona-se, assim, em favor da posição egoísta¹².

Kraut parte da formulação de Hardie, mas defende que Aristóteles aceita a segunda opção, a saber: a felicidade pode consistir em uma harmonia de atividades, entre as quais, atividades altruístas¹³. Kraut utiliza como exemplo para esclarecer sua

¹⁰ Cf. D. J. ALLAN. *A filosofia de Aristóteles* [trad. Rui Gonçalo Amado]. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 166, ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959, p. 224 e HARDIE, W. F. R. *The Final Good in Aristotle’s Ethics*. Philosophy, Vol. 40, No. 154, pp. 277-295, Oct., 1965, p. 291.

¹¹ KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton University Press, 1991, Cap. 2.

¹² Cf. Hardie, Op. Cit., pp. 291-293. Este tema é retomado em HARDIE, W. F. R. *Aristotle Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 331.

¹³ Kraut. Op. Cit., pp. 8-10.

posição a situação do filho de um governante que descobre um profundo interesse em seguir a vida de estudos:

Ele ficaria melhor se viesse a tornar-se um filósofo, mas pessoas com quem ele possui laços especiais ficariam em uma situação pior. E assim, ele retorna a sua cidade e leva uma vida boa, apesar de não ser a melhor. [...] Ao afirmar que Aristóteles não é um egoísta, estou dizendo que nada nos seus escritos exige que ele desaprove a decisão do filho¹⁴.

Para Kraut, o não comprometimento com a tese que o homem deve buscar exclusivamente o que promove o seu bem seria um traço inequívoco da aceitação do altruísmo genuíno.

Uma segunda estratégia buscou garantir a possibilidade do altruísmo a partir de uma posição, por assim dizer, racionalista. Entre outros, Terence Irwin e John Cooper tentaram mostrar a possibilidade e a importância do altruísmo sustentando que a felicidade consiste em um desenvolvimento da parte racional da alma¹⁵. Segundo essa posição, ao defender a importância da amizade para o conhecimento de si, Aristóteles fornece a base necessária para permitir o altruísmo genuíno. Essa estratégia não busca excluir a preocupação eudaimonista, mas mostrar que o traço racionalista da felicidade torna a preocupação genuína com os outros também uma preocupação consigo¹⁶.

Um agente racional com uma preocupação consigo correta escolhe realizar a si mesmo como um agente racional; prefere mais auto-realização do que menos. Se Al tem Ann como amiga, e se preocupa com Ann por ela mesma, tal como se preocupa consigo, então Al irá realizar o seu ser mais plenamente do que se não tivesse amigo algum; portanto, a amizade será parte de seu bem.

Nenhuma dessas estratégias me parece capaz de refutar o egoísmo. Ambas afirmam a presença da preocupação com o bem de outras pessoas na felicidade do agente, mas, ainda assim, reconhecem que essa preocupação existe porque está presente na noção de felicidade. Aceitar que a preocupação com o outro é desejada em vista da

¹⁴ KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton University Press, 1991, p. 10.

¹⁵ IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 364 e COOPER, John. *The forms of Friendship* in: COOPER, John. *Reason and Emotion*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 316.

¹⁶ IRWIN, T. H. *Op. Cit.*, p. 391.

felicidade do agente basta para a acusação egoísta permanecer. Como dito inicialmente, não é sem cautela que a acusação egoísta precisou ser feita.

Aristóteles pode sustentar que a realização de ações cujos fins importam o sacrifício do bem do agente ou a promoção do bem de outras pessoas e, ainda, sustentar a tese egoísta que toda ação visa a felicidade do agente. Na análise sobre conceito de coragem, chega a afirmar a nobreza do auto-sacrifício pelo bem da cidade em uma situação de guerra [1117b9-15]. Essa possibilidade está presente porque, em 1097 b 20, distingue-se o desejo da felicidade e o desejo de outros bens: a felicidade é o fim daquelas coisas que são buscadas pela ação. A relação precisa entre a busca da felicidade e a busca de bens particulares gera ainda grande discussão entre os especialistas, mas não é necessário retomar esses pontos para deixar clara a limitação da estratégia altruísta. O que nos concerne é que, para Aristóteles, é possível que eu tenha um desejo de me sacrificar pelo bem da cidade e, em um plano distinto, tomar esse sacrifício como uma realização de minha própria felicidade¹⁷. De fato, é explícito que o estatuto da busca da felicidade é distinto daquele referente à busca de outros bens, e que a busca pelo bem do outro está contida na busca da felicidade. Logo, o traço altruísta de Aristóteles não pode ser completamente desinteressado.

Assim, podemos permanecer com a acusação feita por Allan, a qual parecia já antecipar as estratégias altruístas.

É apenas quando Aristóteles se ocupa do problema da amizade (*EN VIII e IX*) que surge a questão de saber até que ponto cada indivíduo pode e normalmente não deixará de olhar pelo bem dos outros como também do seu próprio. E mesmo neste caso, a única coisa que Aristóteles admite é que no caso da amizade autêntica, baseada na semelhança de caráter, um indivíduo considerará o seu amigo como ‘um outro eu’ e deixará assim de distinguir entre o seu interesse e o do amigo; [...] Tudo isso é muito bem dito e dá provas de um realismo refrescante. É óbvio que não é o mesmo que insistir no valor do sacrifício pessoal. Pelo contrário, todos os aspectos desta perspectiva confirmam a impressão que se tem de que Aristóteles não pensa ser psicologicamente possível que um indivíduo opte num sentido que não seja o do seu próprio interesse, e procura, de um forma ou de outra, dizer o que se passa

¹⁷ Para uma defesa da tese que a felicidade consiste em um fim de segunda ordem, cuja característica é a de incluir outros fins de modo harmonioso, ver. ZINGANO, Marco. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco. Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 73 e ss.

na realidade quando os homens *parecem* subordinar o seu interesse ao dos outros¹⁸.

A análise de Allan resume o ponto central da acusação egoísta. Ela mostra o traço mais forte de altruísmo em Aristóteles, a amizade por virtude, e deixa claro que, mesmo nesse caso, o egoísmo está presente. A explicação de Allan retoma o início da EN: é uma tese da psicologia de Aristóteles que afirma que toda ação visa o bem supremo. Aristóteles compromete-se com o egoísmo antes de discutir qual a concepção correta de felicidade. O que parece ter sido ignorado pela posição altruísta é que o conteúdo subsequente do conceito de felicidade é irrelevante para a acusação egoísta.

Em “*Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*”, Annas parece. Por sua vez, ter encontrado um modo de afastar o egoísmo. Antes de refutá-lo diretamente em favor do altruísmo, modificou os termos da questão, mostrando a trivialidade da posição egoísta. Segundo Annas, a trivialidade com a qual Aristóteles teria aceitado o egoísmo ao mesmo tempo em que afirma repetidas vezes a importância da preocupação com o bem de outras pessoas sugere que o problema do egoísmo vs. altruísmo não deveria parecer tão claro para sua filosofia¹⁹:

É discutível, no entanto, se tal prova [sobre a possibilidade do altruísmo genuíno] é necessária ou mesmo possível para Aristóteles: se consideramos como um fato que o altruísmo é possível, poderíamos muito bem argumentar que nenhuma prova é exigida. Aristóteles certamente considera como um fato trivial a ser aceito que as pessoas podem realmente vir a gostar de outras pessoas e considerar seus interesses como eles consideram os seus próprios. Tentar provar isso seria, para ele, tentar provar o que é mais evidente a partir do que é menos [...] O que é exigido é uma análise filosófica que fornece a esse fato o seu lugar devido, pois

¹⁸ D. J. ALLAN. *A filosofia de Aristóteles* [trad. Rui Gonçalo Amado]. Lisboa: Editorial Presença, 1983, pp. 166-167.

¹⁹ Julia Annas usa a terminologia dos Desejos-Autoreferente (I-desire) para explicar a trivialidade do egoísmo em Aristóteles. Um Desejo-Autoreferente é aquele cujo conteúdo proposicional exige a referência à primeira pessoa. De acordo com Annas, tendo em vista que todo desejo busca, em última análise, a felicidade do agente, todo desejo seria, para Aristóteles, trivialmente um Desejo-Autoreferente. Mais especificamente, a utilização dessa formulação para explicar a ética de Aristóteles seria reducionista, porque ignoraria que a análise da bondade de um desejo não deve focar-se no sujeito do desejo (*Eu* desejo X, Y ou Z), mas no objeto desejado. Nos termos de Annas, “o que importa não é se o desejo faz ou não alguma referência ao agente, mas se é um desejo pelo bem estar da pessoa nela mesma ou não. Cf. ANNAS, J. *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*. *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344, pp. 532-554, Oct., 1977, p. 543. Na verdade, a terminologia dos Desejos-Autoreferentes é cunhada por Bernard Williams para analisar, como quer Annas, o conteúdo do desejo. O erro parece estar na importação. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Egoism and Altruism*. In: WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge: CUP, 1973, pp. 260-261.

de outro modo, podemos ficar tentados a negá-lo ou considerá-lo como implicando um paradoxo.

Annas sugere que, ao invés de buscar uma prova do altruísmo genuíno a fim de refutar o egoísmo, se tente analisar como Aristóteles concilia em sua filosofia uma ética eudaimonista com a existência de pessoas que realmente preocupam-se umas com as outras e consideram essa preocupação moralmente importante. De algum modo, Aristóteles pretende conciliar esses dois pontos. Portanto, a inexistência de uma prova do altruísmo genuíno não deve indicar uma aceitação explícita do egoísmo, mas que talvez o registro em que esse problema é colocado seja insuficiente para captar o projeto filosófico de Aristóteles.

2. Eudaimonismo e o “*The Methods of Ethics*”

Nesta seção, buscarei desenvolver a sugestão de Annas. Se o silêncio eloquente sobre uma prova do altruísmo parece exigir um registro de análise distinto do que o fornecido pela questão egoísmo vs. altruísmo, por que ele foi, a princípio, aceito? A acusação egoísta é, tanto quanto sei, inicialmente apresentada em *The Methods of Ethics* (ME), de Henry Sidgwick²⁰. Diferentemente do que ocorre com Aristóteles, Sidgwick apresenta e desenvolve explicitamente a posição egoísta dentro de seu projeto de filosofia moral, o qual é ambicioso o bastante para atribuir supostos erros, imprecisões e posições a outros filósofos morais. A acusação egoísta ao eudaimonismo de Aristóteles é uma dessas atribuições. Em sua “Apresentação” ao ME, John Rawls explicita duas características desta obra que explicam o papel central que teve no debate de filosofia moral do início do século XX. Em primeiro lugar, ela teria apresentado a formulação mais clara do utilitarismo, filosofia moral então dominante no mundo de língua inglesa e contra a qual o próprio Rawls se posicionará mais tarde em *Uma Teoria da Justiça*. Em segundo lugar, ela defenderia uma formulação do Utilitarismo por meio da análise e da comparação com outras concepções fundamentais de filosofia moral²¹. Apesar do ME não pretender ser um comentário, devido à importância da filosofia de Sidgwick e à centralidade da tese de Aristóteles que serviu de base para a classificação egoísta, o trabalho posterior dos comentadores parece ter tomado tal classificação como ponto de

²⁰ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 05 e ss.

²¹ RAWLS, John. Foreword. In: SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. V.

partida, mesmo que para sua discordância. Tentarei, então, entender o objetivo de Sidgwick para, na próxima seção, analisar se ele é distinto do objetivo do projeto ético de Aristóteles.

O objetivo do *Methods of Ethics* é o seguinte: oferecer um sistema capaz de indicar que ações ou condutas devem ser realizadas²². Três sistemas morais apresentariam princípios e métodos que, ao menos à primeira vista, aceitaríamos como últimos na justificação e indicação de nossas ações particulares. Segundo Sidgwick, o egoísmo é um desses candidatos, porque:

Não olhamos simplesmente com indiferença um homem que se recusa a tomar os meios corretos para obter sua própria felicidade, não oferecendo outra explicação além de não se preocupar com a felicidade. A maioria dos homens consideraria tal recusa como irracional [...]. Em outras palavras, aceitaríamos que um homem *deve* cuidar de sua própria felicidade²³.

Essa formulação inicial da posição egoísta é precisada em ME VII, livro I, tendo em vista que as diversas possibilidades de interpretação desse ‘dever geral de cuidado consigo mesmo’ impossibilitam a formulação de um princípio egoísta neutro e claro o suficiente para que possa ser aceito por toda e qualquer pessoa como um critério de análise sobre qual é a ação que deve realizada em determinada circunstância. De fato, a referência exclusiva à primeira pessoa na justificação da ação somente afasta o comprometimento do egoísmo com a tese de que realizamos nosso ‘eu’ consentindo ao impulso que predomina em nós a cada momento. Esse afastamento dá-se porque o sentido comum de ‘cuidar de si mesmo’ envolve ao menos um exercício adequado e apropriado de nossas faculdades, propensões e capacidades. No entanto, tal formulação é incapaz de indicar claramente o conteúdo do que se deve buscar e permite a existência do que Sidgwick chama de ‘uma inconsistência moral’. Muitas vezes desejamos fins que são incompatíveis, e o conflito surge exatamente, porque identificamos cada um dos fins como *nossos*²⁴. Sidgwick aponta que essa vagueza presente na noção de ‘exercício adequado’ tem como base a tentativa de formular o princípio do egoísmo a partir do objetivo último visado pela ação, o que Sidgwick chama de auto-realização²⁵. A aceitabilidade do princípio do egoísmo torna-se dependente da aceitabilidade da

²² SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 05.

²³ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 07.

²⁴ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 90-91.

²⁵ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 91.

concepção de exercício adequado. Mesmo que uma determinada concepção tenha clareza, de modo que a ‘inconsistência moral’ seja evitada, ainda seria indeterminada a razão pela qual aceitar uma concepção de auto-realização e não outra. Para Sidgwick, o descarte da noção de exercício adequado leva junto toda a ética grega e, nesta triagem, também a ética de Aristóteles.

Por uma razão semelhante, devemos descartar uma formulação comum do Egoísmo que descreve o fim último como o ‘bem’ do indivíduo; já que o termo ‘bem’ pode cobrir todas as concepções possíveis de fim último da conduta racional. **De fato, pode ser dito que o Egoísmo, nesse sentido, foi assumido em todo o debate ético da Grécia antiga;** ou seja, era uma posição assumida por todos que um indivíduo racional tomaria a busca de seu próprio bem como seu objetivo supremo; a questão controvertida era se era correta a concepção de Bem como Prazer, Virtude ou qualquer *tertium quid*. **A ambiguidade não é tampouco removida se seguirmos Aristóteles,** restringindo nossa atenção ao Bem alcançável em uma vida humana e chamando tal Bem de Realização Plena do Ser²⁶. (grifos meus)

Para Sidgwick, a formulação final do princípio do Egoísmo é retirada de Joseph Butler: a obtenção da maior quantidade de prazer geral de uma pessoa. Este critério para a formulação do princípio do Egoísmo é adequado ao projeto científico de ME. Seria uma formulação clara e neutra o suficiente para justificar o que, dado uma situação particular, deve ser feito. Sidgwick nomeia esta caracterização do Egoísmo de “Hedonismo Quantitativo Egoísta”²⁷. Assim, apesar de Sidgwick classificar Aristóteles como um egoísta, reconhece que ele seria um egoísta um tanto desajeitado.

3. Questões de Método na EN

Após a apresentação da sugestão de Annas e do projeto de filosofia moral no qual o egoísmo possui um papel relevante, passo a investigar alguns pontos sobre o objetivo da filosofia moral de Aristóteles, tal como presente na EN²⁸.

²⁶ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 92.

²⁷ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 95.

²⁸ De fato, apenas alguns pontos serão analisados. Sobre o problema do método da ética de Aristóteles, Cf. ZINGANO, Marco. *Aristotle and the Problems of Method in Ethics*. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXII, 2007, 297-329 e BARNES, Jonathan. *Aristotle and the Methods of Ethics*. *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, 490-511.

Há uma semelhança importante entre os projetos desenvolvidos por Sidgwick e por Aristóteles. Tal como o ME, a EN investiga em que consiste o princípio último de toda a ação. Entretanto, os projetos divergem em um ponto central: a EN não visa estabelecer uma formulação do princípio último da moral apenas para explicar que condutas devem ser realizadas. Esta divergência é notada pelo próprio Sidgwick. No prefácio a primeira edição do ME, ele aponta:

Assim, apesar de meu tratamento do assunto ser, em certo sentido, mais prático do que o de muitos filósofos morais, já que me ocupo do começo ao fim em considerar como as conclusões devem ser racionalmente alcançadas nos assuntos familiares de nossa vida cotidiana, ainda, meu objeto imediato – para inverter a frase de Aristóteles – não é a prática, mas o conhecimento²⁹.

De fato, Aristóteles começa a explicar o sentido em que a filosofia moral é uma investigação prática em EN I, 1 1094a10:

Assim, certamente o conhecimento deste bem é também de grande importância para a conduta de nossas vidas. E se, como arqueiros, temos um alvo para apontar, mais certamente o acertaremos. Se é assim, é importante que tentemos obter, mesmo que em linhas gerais, em que consiste o bem e qual ciência ou capacidade trata dele.

Aristóteles, em primeiro lugar, está apresentando uma tese: o conhecimento do bem é importante para a conduta de nossas vidas. Após isso, justifica-a por meio da comparação com um caso claro em que certo conhecimento é importante para a realização de uma atividade. Por último, retoma a tese, mostrando-a como conclusão do argumento. A relevância da passagem está no fato que arqueiro tem um alvo para apontar e o acerto ou erro do tiro depender também da clareza com a qual o alvo é visto. A comparação é interessante porque, em EN I, 1 1094a04 e ss., Aristóteles pretende ter provado que há um, por assim dizer, alvo último para toda ação humana. No final da passagem, reapresenta a tese como conclusão do argumento: é importante obter o conhecimento deste bem *para que* possamos realizá-lo com mais facilidade.

A importância relativa do conhecimento para a ação não é suficiente para distinguir as filosofias morais de Sidgwick e Aristóteles. Afinal, Sidgwick também

²⁹ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. VIII.

afirma que o conhecimento é importante para especificar o comportamento que devemos realizar. Uma primeira divergência aparece nas considerações sobre o público ao qual cada filosofia é dirigida. O projeto de Sidgwick não se preocupa se o sujeito precisa conter suas inclinações ou não para agir e permite que qualquer pessoa com a capacidade de obedecer à razão utilize o ME³⁰. A filosofia moral de Aristóteles, por outro lado, restringe o domínio daqueles que podem ouvir suas lições [1094b20 e ss.].

Agora, cada homem julga bem as coisas que conhece e delas ele é um bom juiz. Deste modo, o homem que foi educado em um assunto é um bom juiz neste assunto, e o homem que recebeu uma educação ampla é um bom juiz em geral. Esta é a razão pela qual um jovem não pode ser um bom estudante de política; pois lhe faltam experiências nas ações que ocorrem na vida, a partir e sobre as quais esta discussão trata. Além disso, tendo em vista que ele tende a ser guiado por suas paixões, seu estudo será inútil e fútil, pois seu fim é a ação, não o conhecimento. E aqui não importa ser jovem em anos ou imaturo em caráter, pois a deficiência não depende da idade, mas [do fato de] sua vida ser uma busca sucessiva por objetos tal como determina a paixão. Para tais pessoas, como para um continente, o conhecimento não traz benefício algum. Entretanto, para aqueles que desejam e agem de acordo com um princípio racional, o conhecimento sobre esses assuntos será de grande utilidade.

Em primeiro lugar, apresentam-se duas razões para que o jovem não possa ser um estudante de ética: pouca idade e incapacidade de guiar sua conduta pela razão. A pouca idade tornaria o estudo vazio, porque o jovem não teve experiências de vida sobre as quais refletir, ao passo que a incapacidade de obedecer à razão tornaria o estudo inútil, porque mesmo que seja capaz de entender o que deve ser feito, suas inclinações o empurrarão para outro caminho. Em seguida, apresenta a figura do incontinente, o qual possui a primeira condição, mas é incapaz de ser guiado pela razão. Pela negação das figuras apresentadas, o jovem e o incontinente, Aristóteles indica quem é o bom estudante de ética: aqueles que possuem experiências de vida e são capazes de agir conforme à razão.

Em 1095b5 e ss., Aristóteles deixa claro que não está falando de qualquer experiência de vida. Afirma que uma boa educação é necessária para obter o conteúdo sobre o qual refletir eticamente: o estudante tem que saber que coisas são belas e justas.

³⁰ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. 05.

Apesar de que se deva começar pelo que nos é conhecido, as coisas são mais conhecidas de dois modos; algumas são mais conhecidas para nós, outras mais conhecidas absolutamente. Presumivelmente, então, precisamos começar com o que é mais conhecido para nós. Assim, qualquer um que escutar inteligentemente a lições sobre o que é nobre e justo e, em geral, sobre os assuntos da política deve ter sido educado nos bons hábitos. O começo é o “quê”, e se isso é suficientemente aparente para uma pessoa, ela não precisará da adição do “porquê”.

Após ter apresentado um princípio metodológico geral, analisa como ele funciona no domínio ético. O ponto de partida da investigação moral são as coisas nobres e justas e os assuntos políticos. Essa é uma restrição quanto ao conteúdo da experiência de vida: o sujeito sabe que ações são belas e justas e age conforme a razão. Após a apresentação dos pontos de partida da investigação moral, afirma que aquele que os possui com clareza não precisará de um ‘porquê’. A primeira vista, essa passagem causa estranheza. Afinal, mesmo que o objetivo da investigação seja prático, ela parece fornecer precisamente ‘porquês’. É importante ter em mente, no entanto, que as coisas nobres e justas são ações³¹ e que o bom estudante de Aristóteles não precisa de porquês para agir bem. Afinal, ele sabe que ações são boas e deseja viver bem. Seguindo Lear, os porquês fornecidos pela investigação moral de Aristóteles têm o objetivo de explicar por que o modo como o sujeito foi educado é o modo correto de se viver³².

Em 1103b30, Aristóteles deixa claro o objetivo de sua filosofia moral, explicando a importância da boa educação. Diferentemente de Sidgwick, a filosofia moral de Aristóteles tem como objetivo prático de tornar o homem bom.

Nossa presente investigação não visa, como outras fazem, a contemplação; pois estudamos a virtude não para defini-la, mas para nos tornarmos bons, tendo em vista que, de outro modo, nossa investigação não teria utilidade para nós.

³¹ ZINGANO, Marco. *Aristotle and the Problems of Method in Ethics*. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXII, 2007, p. 308.

³² LEAR, Jonathan. *O desejo de entender* [Tradução de L. A. Watanabe]. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 239: “As *Éticas* de Aristóteles não estão destinadas a persuadir ninguém a se tornar uma boa pessoa. Não há nada nelas que se destine a compelir alguém que ainda não esteja vivendo uma vida ética. O argumento é interno, no sentido de que está dirigido àqueles que têm boas naturezas, bons temperamentos, que já se formaram na vida virtuosa. [...] Muito embora a pesquisa aristotélica investigue mesmo o que são a virtude e a felicidade, a investigação é essencialmente prática: está visando ajudar a uma boa pessoa, para que entenda e com isto aumente e solidifique sua vontade.”

A investigação moral é uma investigação prática, na medida em que seu objetivo é modificar o modo de viver do sujeito. Precisa partir de teses que são tomadas como boas para o agente, para que suas conclusões também o sejam e o sujeito passe a agir pelas razões corretas. A EN não pode deixar de ser centrada no agente, sob pena de inutilidade. Como nota Kraut, se o objetivo de Aristóteles fosse meramente teórico, por que uma pessoa mal educada não poderia saber que ações são boas ou quais são as opiniões de outros pensadores sobre os assuntos políticos?³³

4. Amizade e autossuficiência

Após ter analisado o objetivo da EN, passo a investigar a segunda parte da sugestão de Annas: por que a preocupação com o outro é tomada como um ponto de partida da filosofia moral de Aristóteles. Após a apresentação dos candidatos a bem supremo [EN I. 5 – 6] são analisados os critérios que qualquer candidato a bem supremo precisa satisfazer [EN I. 7, 1097 a 15 e ss.]. Dois critérios são propostos: completude e auto-suficiência. É na caracterização da autossuficiência que a relação entre a amizade e o bem supremo é apresentada.

Entretanto, por autossuficiente não queremos dizer aquilo que é suficiente para apenas um homem solitário, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem é político por natureza. Mas é necessário traçar aqui um limite, porque, se estendermos os nossos requisitos aos antepassados, aos descendentes e aos amigos dos amigos, teremos uma série infinita. Examinaremos esta questão, porém, em outro lugar.

Aristóteles busca esclarecer o sentido em que utiliza o termo ‘autossuficiente’. Por conta da expressão ‘auto’, o termo parece indicar que uma vida solitária pode ser feliz. Mas Aristóteles deixa claro que o sentido adequado à felicidade é que o bem estar de outras pessoas é um bem desejável para a felicidade de um indivíduo. Em seguida, explica por que esse é o sentido relevante: o homem é um animal político. Aristóteles já apresentou alguns elementos que permitem o aceite da promissória que afirma o traço político do homem. Ao caracterizar o estudante adequado da EN [1095a3 e ss.], afirma-se a importância de uma educação ou orientação emocional para que o sujeito deixe de

³³ KRAUT, R. “How to Justify Ethical Propositions: Aristotle’s Method.” In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 93.

ser guiado por seus sentimentos, e tenha maturidade para passar a guiar-se pela razão. Os jovens tendem a ser guiados por esses sentimentos e normalmente precisam de outras pessoas, familiares, amigos e, em última instância, a comunidade política, para obter essa orientação. Segundo Aristóteles, se essa educação for boa, os jovens serão capazes de reconhecer a importância do bem estar dessas outras pessoas para suas vidas. Como diz Burnyeat³⁴:

[...] Nos livros 8 e 9, Aristóteles leva a sério sua máxima que o homem é um animal social por natureza: a amizade é algo nobre em si mesmo (8.1. 1155a29), e entre os objetivos da formação e da educação estará o de dar um formato inicial correto sobre os sentimentos e ações que dizem respeito a um ampla variedade de relacionamentos com outras pessoas.

Esse reconhecimento permitirá que Aristóteles tome como um ponto de partida de sua investigação moral que a felicidade de um sujeito depende da felicidade de outras pessoas³⁵. De fato, praticamente toda a investigação de Aristóteles (EN VIII e IX) sobre a felicidade desenvolve-se sem colocar esse ponto em xeque. Ao contrário, o livro VIII tem seu início com a apresentação de algumas razões por que estudar a amizade em um tratado de filosofia moral³⁶. E a razão inicial apresentada consiste no fato que a amizade é uma das coisas mais necessárias à vida. Ao analisar essa razão inicial, explicita diversas situações em que a amizade mostra-se necessária: pessoas ricas precisam de pessoas a quem beneficiar, e aqueles a quem mais se deve beneficiar são os amigos; essas pessoas também precisam de amigos para preservar essa prosperidade, já que ela se torna mais precária à medida que se torna maior; na pobreza, por outro lado, os amigos parecem ser os únicos refúgios; os jovens precisam de amigos que os ajudem a evitar erros; os idosos precisam de ajuda devida a sua fraqueza física; os pais parecem ter uma amizade natural pelos seus filhos, e também os filhos pelos seus pais; a amizade parece manter as cidades unidas, e, por conta disso, os legisladores parecem se

³⁴ BURNYEAT, M. F. "Aristotle on Learning to be Good". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, p. 82.

³⁵ Com efeito, não é por acaso que a EN se apresenta como um tratado sobre a felicidade e, portanto, sobre política. A importância de outras pessoas e, em última instância, dos concidadãos explica por que Aristóteles preocupa-se tanto em mostrar que há, como diz Cooper, uma orientação essencialmente política na atividade virtuosa. Cf. COOPER, John. *Comunidade Política e Bem Supremo* [Tradução de Paulo Fernando Ferreira]. Palestra proferida em 23 de maio de 2008 na USP, p. 2 e SHOFIELD, Malcom. *Aristotle's Political Ethics*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 305-322.

³⁶ EN VIII. 1. 1155a1 e ss.

preocupar mais com a amizade do que com a justiça; além de necessária, é algo nobre amar os amigos, e as pessoas que as pessoas boas são também amigas. Enfim, essa é apenas uma exposição geral das razões que Aristóteles fornece para o início de seu tratamento filosófico sobre a amizade³⁷.

Tendo mostrado por que tratar da amizade e afastado as questões que não dizem respeito à ética³⁸, Aristóteles passa a analisar as questões que permanecem abertas quanto à amizade: que tipos de amizade existem e quem pode participar das relações de amizade. Para tratar desses problemas, Aristóteles apresenta uma formulação geral da amizade e reduz as diversas relações sociais apresentadas (referentes ao domínio político, familiar, à fortuna e à nobreza de se estar entre amigos) a três tipos de amizade. Para Aristóteles, uma relação de amizade consiste em um amor mútuo, recíproco e reconhecido³⁹. Essa relação pode ter como fundamento o prazer, a utilidade ou a virtude [EN VIII. 2.]. Esses são os objetos passíveis de amor. *Grosso modo*, Aristóteles passara a explicar, ao longo de sua análise, esses diversos domínios de relações de amizade a partir dessa classificação tripla⁴⁰.

Em IX. 9. Aristóteles reabre a questão da relação entre amizade e autossuficiência. É apresentada uma posição que nega a necessidade de amigos para a felicidade. Chama a atenção, contudo, por que essa posição é apresentada. Afinal, Aristóteles não tinha colocado a posição que nega a importância da amizade fora do domínio da ética? Por que ele precisaria provar alguma coisa sobre a importância da amizade?

Como dito, o valor moral da amizade é tomado como um ponto de partida da ética aristotélica. O bom aluno reconhece a importância de certas pessoas em sua vida. Em termos mais claros, sabe que o bem estar de algumas pessoas é constitutivo de sua felicidade. Isso é suficiente para afastar a questão Egoísmo vs. Altruísmo, uma vez que coloca Aristóteles, por assim dizer, no meio entre as duas posições. Tanto a busca completamente desinteressada pelo bem dos outros, como uma vida de desconsideração

³⁷ Sobre essas razões iniciais para estudar o tema da amizade, ver, sobretudo, PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, pp. 45-52.

³⁸ EN VIII. 1. 1155 a 30 e ss.

³⁹ A relação entre os conceitos de amor e amizade serão tratados com mais cuidado no Cap. II. 2.

⁴⁰ É comum afirmar que, para Aristóteles, o significado de *philia* é muito mais amplo do que o sentido comum de amizade, o que dificultaria a nossa compreensão da teoria aristotélica da amizade. Cf. ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959, p. 223 e WHITING, Jennifer. *The Nicomachean Account of Philia*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 276. Não concordo com essa posição. O que Aristóteles parece fazer é reconhecer a importância de diversos tipos de relações sociais e explicar por que todas são abrangidas por sua teoria filosófica sobre a amizade.

pelos interesses alheios e completamente auto-interessada são modelos teóricos incapazes de captar o fenômeno da amizade e, assim, servir de classificação para uma filosofia que explicitamente quer encontrar um lugar para tal fenômeno. Reconhecer isso é, entretanto, insuficiente para determinar em que consiste o papel da amizade na felicidade, quais as soluções que Aristóteles apresenta para fundamentar o fenômeno da amizade.

Com efeito, Aristóteles precisa retomar a questão da importância da amizade. Como lembra Burnyeat, o estudante de filosofia moral ainda não sabe por que a vida que reconhece como boa o é realmente. Tampouco deseja e leva essa vida pela razão correta. Para Aristóteles, a filosofia moral aparece como um modo pelo qual esta pessoa – bem educada, com os melhores pontos de partida – pode passar a refletir sobre sua vida e, assim, buscar viver porque é a vida correta e digna de ser vivida⁴¹.

A questão do Egoísmo vs. Altruísmo é deixada de lado, mas é substituída pela questão da importância da amizade. Aristóteles precisa retomar a questão da importância da amizade e refutar a posição que a nega. Os capítulos subsequentes tratam dessa nova questão.

⁴¹ BURNYEAT, M. F. “Aristotle on Learning to be Good”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 71-72. De maneira semelhante, Cooper: “Aristóteles julga que engajar-se no pensamento e na argumentação filosóficos envolvidos em seu estudo da ética (isto é, na discussão que constitui a *Ética*) é um meio necessário ou, de todo modo, um meio especialmente efetivo de se tornar uma boa pessoa (isto é, uma pessoa *plenamente* boa, que realmente possui todas as virtudes [i.e., que possui *phronesis*]” COOPER, John. *Comunidade Política e Bem Supremo* [Tradução de Paulo Fernando Ferreira]. Palestra proferida em 23 de maio de 2008 na USP, p. 3.

II. O MELHOR DOS BENS EXTERNOS

Em IX. 9., Aristóteles reabre a questão de I. 7. O problema é formulado nos seguintes termos: se o homem feliz é autossuficiente, e isso significa que sua vida não precisa de nada mais, por que ele precisaria de amigos? Segundo Aristóteles, a base desta, por assim dizer, posição pró-solitude é a tese que a amizade é um meio para a obtenção de bens que os amigos precisam:

É dito que aqueles que são afortunados e autossuficientes não possuem a necessidade de amigos, pois possuem as coisas que são boas. Sendo autossuficientes, não precisam de nada mais, pois o amigo, na medida em que é um outro eu, fornece o que um homem não pode obter por seus próprios esforços. Por isso, o ditado: quando a fortuna nos sorri, qual a necessidade de amigos?

Não é evidente quem é o defensor dessa posição pró-solitude, quem sustenta que aquele que é autossuficiente não precisa de amigos. Certamente, Aristóteles sabia que esta tese é apresentada no *Lysis* de Platão [215 a-b]. Contudo, não há referência alguma a Platão. Na verdade, sua referência é o poema *Orestes*, de Eurípides, o que sugere que a posição pró-solitude é conhecida, senão por todos, ao menos pelas pessoas cultas⁴². A estratégia de Aristóteles consiste em aceitar a equivalência proposta pela posição adversária (o homem feliz é aquele que não precisa de nem mais um bem) e mostrar que essa tese implica a necessidade da amizade para o homem feliz. O argumento de Aristóteles é o seguinte:

[A]o dar à pessoa feliz todos os bens, pareceria absurdo não lhe dar amigos; já que ter amigos parece ser o melhor dos bens

⁴² Sobre a relação entre as teorias da amizade de Aristóteles e Platão, ver PANGLE, L.S. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: CUP, 2006, pp. 20 e ss. e WHITING, Jennifer. *The Nicomachean Account of Philia*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 278-279. Sobre o desenvolvimento da teoria platônica da amizade e do amor, ver sobretudo REEVE, C.D.C. *Plato on Love*. In: REEVE, C.D.C. (ed.) *Plato on Love*. Cambridge: Hackett Publishing, 2006, pp. xix-xxxviii.

externos. E, se é mais característico de um amigo fazer o bem ao outro do que o receber, e conferir benefícios é característico do homem bom e da virtude, e é mais nobre fazer bem aos amigos do que a estranhos, o homem bom precisará de pessoas a quem fazer o bem. [...] Certamente é também absurdo fazer da pessoa afortunada alguém solitário. Pois ninguém desejaria ter todos os bens, mas ainda estar sozinho. Afinal, o ser humano é político, com uma inclinação natural para o convívio. Portanto, mesmo o homem feliz vive com outros; pois ele tem todos os bens que são bons por natureza. E certamente é melhor passar os dias com amigos e homens bons do que com estranhos ou pessoas de um caráter qualquer. Portanto, o homem feliz precisa de amigos.

Em linhas gerais, o argumento possui duas etapas. Em primeiro lugar, Aristóteles explica que o homem bom precisa de pessoas a quem fazer o bem e que é melhor fazer o bem aos amigos. Após, passa a explicar que a convivência entre amigos é um bem para a natureza humana. Em resumo, Aristóteles parece mostrar que há um valor moral em fazer o bem ao outro para, em seguida, explicar o porquê desse valor. Além disso, deixa claro que beneficiar um amigo é melhor do que beneficiar uma outra pessoa qualquer.

Em que sentido esse argumento é uma refutação da posição pró-solitude? Logo no início de sua resposta, Aristóteles deixa claro o ponto a partir do qual refutará a posição adversária. Ele afirma que, se o homem feliz possui todos os bens, então ele possuirá amigos, já que o amigo é o melhor dos bens externos. Em suas notas, Stewart estranha essa afirmação, já que nem a classificação dos bens presente em EN 1098b13 e ss., nem a presente na *Retórica* I. 5, defenderiam essa distinção⁴³. Entretanto, ao invés de uma tese suspeita, ela é a apresentação da tese que será provada. Como apontam Gauthier e Jolif, tomar o amigo como o melhor dos bens externos é um dito popular⁴⁴. Aristóteles busca dar uma bancada filosófica a esse adágio, isto é, mostrar o valor do amigo para o homem feliz mediante a análise da função que esse bem externo possui para a felicidade. O erro da posição adversária consiste em aceitar que o amigo é um meio para a obtenção de bens. Aristóteles mostra que o valor da amizade para a felicidade está em fazer o bem ao amigo.

No presente capítulo, analiso de que modo a tese segundo a qual o amigo é o melhor dos bens externos é desenvolvida. Ele é dividido em três seções, nas quais se

⁴³ STEWART, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892, p. 384.

⁴⁴ GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, Jean Yves, *L'Éthique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958, v. 2, p. 751.

analisam, respectivamente: (1) de que maneira o fato de os amigos serem bens externos contribui para a felicidade, (2) a distinção entre beneficiar um amigo e um estranho e (3) o traço político do homem.

1. Bens Externos e Felicidade

A classificação dos amigos como um bem externo levanta uma suspeita sobre a força da refutação de Aristóteles. Pakaluk aponta que essa classificação nos forçaria a considerar, contra o argumento que Aristóteles busca desenvolver, que o amigo é apenas como um meio⁴⁵. Ainda segundo Pakaluk, o propósito de Aristóteles com essa classificação seria o de mostrar que o homem feliz e afortunado, na medida em que possui todos os bens, também teria amigos. Esses são bens externos que figurariam, portanto, dentre os bens do homem feliz e afortunado⁴⁶. Todavia, isso seria problemático:

Além disso, todos os argumentos envolvem a consideração do amigo como nada mais do que um, por assim dizer, 'equipamento' da vida feliz - um amigo é necessário por ser um equipamento para a virtude (é isso o que os bens externos são, afinal de contas). [...] Para apresentar o ponto de modo um tanto anacrônico, eles [os argumentos] nos fizeram ver um amigo como um meio, ao invés de como um fim; entretanto, isso dificilmente faz justiça ao tipo de relação que temos com *amigos*⁴⁷.

Caso Pakaluk esteja correto, o argumento parece incapaz de explicar a conexão entre o conceito de felicidade e o de amizade tal Aristóteles a defende. Essa conexão estaria estabelecida se fosse provado que o homem feliz precisa de relações de amizade, isto é, relações em que há a busca do bem do outro por ele mesmo (VIII. 2) ou, nos termos de Pakaluk, em que há o tratamento do outro como um fim. Contudo, Pakaluk parece ter uma visão errada sobre o papel dos bens externos para a felicidade. Ele sustenta que o fato do bem externo ser um equipamento para a virtude significa que seu papel é apenas instrumental. Esse não parece ser, entretanto, o caso.

⁴⁵ PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, p 203.

⁴⁶ Sobre a quantidade de bens externos necessária para a felicidade, Cf. COOPER, John. *The Goods of Fortune*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 296-297.

⁴⁷ PAKALUK, Michael. Op. Cit. p 204.

Como visto, em I. 7, Aristóteles analisar os critérios que qualquer candidato a bem supremo deveria satisfazer, e dois critérios são propostos: completude e autossuficiência. Ao tratar da completude, explica a hierarquia de valor entre um fim buscado por ele mesmo e outro buscado em vista de alguma outra coisa.

Tendo em vista que existe evidentemente mais do que um fim, e que escolhemos alguns deles (p.ex. riqueza, flautas e, em geral, instrumentos) em vista de alguma outra coisa, é claro que nem todos os fins são fins últimos. Entretanto, o bem supremo é evidentemente algo último. [...] Consideramos aquilo que é digno de busca por ele mesmo mais final do que aquilo que é digno de ser buscado em vista de alguma outra coisa e aquilo que nunca é desejável em vista de outra coisa mais final do que objetos que são desejáveis tanto por si mesmo como em vista de outra coisa. Portanto, consideramos último sem qualificação aquilo que é sempre desejado por si mesmo e nunca em vista de alguma outra coisa. E isso é, acima de tudo, o que se considera ser a felicidade, pois a escolhemos sempre por si mesma e nunca em vista de alguma outra coisa, mas a honra, o prazer, a razão e toda virtude, escolhemos por si mesmo [...], mas também os escolhemos em vista da felicidade, julgando que por meio deles seremos felizes⁴⁸.

Aristóteles apresenta três modos de considerar os objetos de desejo. Alguns objetos são tomados em vista de outros ou, podemos dizer, como meios ou instrumentos para fins. Outros ainda são buscados tanto por si mesmo como também em vista de algum outro. Por último, alguns objetos apenas são passíveis de busca por si mesmo. Após a classificação, afirma que a virtude está no segundo caso, ou seja, é buscada tanto por si mesma como em vista da felicidade. Como Pakaluk corretamente apontou, os bens externos são equipamentos para a virtude. Assim, estariam no primeiro grupo de objetos, que são buscados apenas instrumentalmente.

Ora, esta leitura apenas poderá ser deixada de lado se Aristóteles conseguir mostrar que, apesar do amigo ser um bem externo, é possível que ele também seja desejado por si mesmo. Aristóteles mostra isso em sua análise das opiniões reputadas sobre a felicidade. Em I. 8., afirma que outras posições precisam ser levadas em conta. Em um primeiro momento, ele analisa a opinião segundo a qual existem três classes de bens: os externos, os relativos à alma e os relativos ao corpo. Como ele identifica o fim último a certas ações ou atividades, e como ações e atividades são relativas à alma, o fim último não pode ser idêntico a um bem externo.

⁴⁸ EN I. 7. 1097 a 25 e ss.

Entretanto, Aristóteles não afasta totalmente os bens externos de sua análise. Ele passa a examinar a opinião segundo a qual o homem feliz é aquele que vive bem e realiza boas ações. Esta opinião está de pleno acordo com sua formulação, que caracteriza a felicidade como um certo modo de viver bem e de praticar boas ações⁴⁹. Entretanto, há uma grande divergência sobre o que consiste a felicidade. Alguns a identificam com algum tipo de virtude, outros afirmam que o prazer tem um papel importante, outros ainda sustentam que a felicidade inclui também a prosperidade externa. Ao analisar esta última posição, o papel dos bens externos é apresentado⁵⁰:

Apesar disso [i.e. felicidade ser uma atividade virtuosa e prazerosa], é evidente, como dissemos, que a felicidade depende também da adição de bens externos, pois é impossível, ou [ao menos] não é fácil, praticar atos nobres sem o equipamento adequado. Em muitas ações usamos amigos, riqueza e poder político tal como usamos instrumentos. Além disso, a privação de alguns [bens externos] – tal como o bom nascimento, bons filhos, beleza – tiram a beleza de nossa felicidade; já que não podemos ser completamente felizes se parecermos totalmente repulsivos ou sermos mal-nascidos, solitários ou sem-filhos. Menos ainda, presume-se, se nossas crianças ou amigos são completamente maus ou eram bons, mas morreram. Então, como dissemos, a felicidade parece depender da adição dessa prosperidade.

Aristóteles aceita a tese que os bens externos são equipamentos para a prática de atos nobres, ou seja, a importância desses bens é condicionada ao seu modo de utilização. E apresenta dois modos pelos quais esses bens são necessários à felicidade. No primeiro caso, os bens externos são considerados, de fato, apenas instrumentais. Pedir para que um amigo nos ajude a praticar uma boa ação, utilizar a influência política para aprovar uma lei que beneficie a comunidade ou utilizar a riqueza pessoal para construir uma obra importante para a cidade são ações que usam bens externos como instrumentos para um fim nobre. No segundo, Aristóteles afirma que os bens externos “tiram a beleza” da felicidade. Neste caso, os bens externos parecem sair do grupo dos bens meramente instrumentais. Abre-se a possibilidade para que certos bens externos sejam buscados por ele mesmo e em vista da felicidade.

Por meio de exemplos, Aristóteles parece estar explicando a dificuldade de realizar algumas atividades sem certos bens externos. Em um primeiro grupo, coloca os

⁴⁹ EN I. 8. 1098b15 e ss.

⁵⁰ EN I. 8. 1099^a30 e ss.

bens externos necessários para o *início* de atividades virtuosas. Um bom berço, beleza física e bons filhos facilitam o início de atividades virtuosas. Ter um bom berço, por exemplo, significa receber bons cuidados e educação apropriada. A boa aparência ajuda o início de relacionamentos, como Aristóteles mostrará em IX. 4. Nesse segundo grupo, Aristóteles apresenta exemplos importantes para fixação do bom caráter (não ter filhos maus, não ver a morte de amigos). Nesses exemplos, a manutenção da atividade depende da possibilidade de fazer o bem para a outra pessoa. Se um filho é completamente mau, por mais que se queira o seu bem, não seria possível realizá-lo, porque ele desobedeceria e buscaria aquilo que é danoso. De modo semelhante, se um amigo vem a falecer, por mais que se queira, não é mais possível cuidar dele⁵¹.

Com efeito, Aristóteles não fornece mais do que alguns poucos exemplos e uma explicação vaga para essa dependência da felicidade deste tipo de bem externo. É importante notar, contudo, que os exemplos referem-se a relações que entrarão no que Aristóteles chamará de amizade nos livros VIII e IX⁵². Além disso, a possibilidade de dedicar-se a outros filhos e amigos apenas mostra que, para Aristóteles, algo de nobre é perdido quando não se pode mais fazer o bem de certas pessoas. Mesmo com pontos que ainda exigem maior desenvolvimento, Aristóteles consegue mostrar que se o bem-estar de certas pessoas é necessário para realização da felicidade, é porque a felicidade é (nesse caso) realizada na medida em que o bem do outro buscado por ele mesmo. Sem dúvida, não é claro ainda em que consiste a necessidade de amigos, o que se obtém com a amizade e o que explica, portanto, a gravidade da perda de um amigo, por exemplo. Essa questão não é, contudo, o objeto dessa etapa da refutação de Aristóteles. Antes, Aristóteles precisou encontrar um local para bens externos que são também buscados por eles mesmos.

Ao retomar alguns pontos sobre o papel dos bens externos, é possível ver que Pakaluk está errado em afirmar que a externalidade do bem implica uma mera instrumentalidade. Para usar a terminologia kantiana que parece orientar a posição de Pakaluk, os amigos não podem ser tratados apenas como meios, mas sempre como fins em si mesmo.

⁵¹ Chama a atenção o fato que Aristóteles menciona filhos maus, mas não amigos maus. Esse parece ser o caso, porque um filho, mesmo que mau, sempre será uma parte fundamental de sua vida. As relações de amizade, digamos, adquiridas podem (mesmo que não seja sem pesar) ser terminadas e outros amigos podem ser obtidos. O término das relações de amizade é, na verdade, um tema analisado por Aristóteles (Cf. *EN IX. 3.*).

⁵² Por exemplo, Cf. VIII 12, em que a relação pai-filho é analisada.

2. Amigos e Estranhos

Após ter explicado por que a refutação da posição pró-solitude é compatível com o fato dos amigos serem bens externos, podemos passar à análise da primeira parte dessa refutação.

E, (1) se é mais característico de um amigo fazer o bem ao outro do que o receber, e (2) conferir benefícios é característico do homem bom e da virtude, e (3) é mais nobre fazer bem aos amigos do que a estranhos, (C) o homem bom precisará de pessoas a quem fazer o bem.

Nessa passagem, Aristóteles apresenta três antecedentes que, se satisfeitos, provam que o homem bom precisa de pessoas a quem beneficiar. Entretanto, a conclusão parece depender apenas da verdade de (2). Afinal, se é característico do homem bom conferir benefícios, o homem bom precisará de pessoas a quem fazer o bem. Para que a conclusão dependa das três teses, parece ser necessário fazer uma distinção entre os modos como o virtuoso e o amigo fazem bem a outras pessoas. A tese (3) sugere a existência de uma distinção: o benefício que amigos prestam um ao outro parece ser diferente, na verdade moralmente mais importante, do que aquele uma pessoa virtuosa presta a outra pessoa.

Nesta seção, analisarei como Aristóteles constrói essa distinção. Em primeiro lugar, examinarei porque o homem bom ou virtuoso precisa praticar certas atividades. Após isso, sustentarei que o benefício a outras pessoas está entre essas atividades. Por último, mostrarei de que modo Aristóteles distingue o benefício feito a um estranho do feito a um amigo.

Em I. 7, Aristóteles busca tornar mais claro em que consiste a felicidade. Para isso, passa a analisar em que consiste a função própria do homem.

Pois tal como um tocador de flauta, um escultor ou um artista e, em geral, para todas as coisas que possuem uma função ou atividade, o bom e o fazer bem parecem ter como base a função. Assim, pode-se crer que isso valerá também para o homem [1097b25].

Em linhas gerais, Aristóteles apresenta um critério para a atribuição de bondade

a um determinado objeto: a correta realização de sua função⁵³. Por meio de exemplos, mostra que, para os objetos que possuem uma função, aceitamos que sua correção tem como base sua função. Um tocador de flauta, na medida em que é um tocador de flauta, tem como função própria a realização dessa atividade e nosso julgamento sobre ele é baseado na análise da função. Por comparação, se o homem possuísse uma função que lhe é própria, aceitaríamos que nosso julgamento sobre sua bondade também teria como base essa função. Aristóteles passa a investigar que função é própria ao homem. Ele distingue três tipos de atividades que o homem realiza: as atividades vegetativa, sensitiva e racional. As duas primeiras são deixadas de lado, porque não são exclusivas do homem. A primeira é comum às plantas e aos animais, a segunda, aos animais.

Permanece, portanto, uma vida ativa do elemento que tem um princípio racional. Deste, uma parte possui tal princípio no sentido de ser obediente a ele, a outra, no sentido de o possuir e exercer o pensamento [1097 b 30 e ss.]

Em linhas gerais, se a função própria do homem é a atividade da alma que expressa a razão, então essa é a base de julgamento da bondade humana. Aristóteles identifica a correta realização da função humana com a realização da virtude. Assim, ele pode concluir que o bem humano consiste na atividade da alma que expressa a virtude e, caso exista mais de uma virtude, na que expressa a virtude melhor e mais completa. Assim, o homem bom precisa praticar certas atividades.

Tendo mostrado que o homem bom precisa praticar certas atividades, podemos investigar de que modo o benefício do outro está incluído dentro desse grupo. Em *EN V.*, Aristóteles passa a analisar a justiça. Ele inicia a investigação pelas opiniões reputadas sobre a justiça e, segundo essas opiniões, ela é o estado do caráter que torna as pessoas dispostas a fazer o que é justo e as faz agir justamente e desejar o que é justo⁵⁴. Essas opiniões não explicitam, contudo, de que tipo de ações trata a justiça. Aristóteles passa, então, a analisar as opiniões sobre o que é injusto⁵⁵.

⁵³ Para um panorama sobre as principais questões envolvidas nesse argumento, Cf. LAWRENCE, Gavin. Human Good and Human Function. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 37-75.

⁵⁴ *EN V.* 1. 1129 a 5 e ss.

⁵⁵ Em nota a essa passagem, Natali explica que Aristóteles procede desse modo, porque o vício é primeiro para nós, apesar de não ser primeiro por si mesmo. Por conta disso, Aristóteles parte das ações injustas

O que é injusto é dito de dois modos: violar a lei e tomar o que é do outro. Assim, se diz que é justo tanto a obediência à lei como dar ao outro o que lhe é devido. Ross chega a afirmar que o tema principal do livro V é o segundo sentido de justiça, tendo em vista que, após tratar brevemente do primeiro sentido, Aristóteles passa a analisar quase que exclusivamente o segundo. Entretanto, Aristóteles fornece uma razão para não tratar detidamente da obediência da lei. É que esse sentido de justiça é a virtude completa ou todas as virtudes. Em 1130b20 e ss., Aristóteles explica essa superioridade da obediência à lei: a lei ordena atos que se referem a todas as virtudes.

Mesmo que em linhas bastante gerais, é importante esclarecer alguns pontos para evitar confundir Aristóteles com um positivista legalista e compreender de que modo a justiça é a virtude completa. Desde I. 2, 1094 a 18 e ss. Aristóteles identifica o bem supremo humano ao bem da comunidade política. Ele desenvolve essa identificação em três grandes etapas. 1. é necessário um certo conhecimento sobre o bem supremo; 2. esse conhecimento parece ser aquele que diz respeito à política e 3. o bem supremo é o bem da comunidade política. A necessidade de um certo conhecimento sobre o bem supremo é decorrência da necessidade de representação desse bem para a sua correta realização. Aristóteles evidencia esse ponto por meio da imagem de um arqueiro, que precisa ver seu alvo com perfeição para poder mirar e atingi-lo. Entretanto, o conhecimento do bem supremo deve ser capaz de ter como objeto todos os bens inferiores, já que todos estes estão subordinados ao bem supremo. Como Aristóteles explica, o conhecimento bem supremo pertence ao domínio mais arquetônico, pois esse domínio determina o fim de cada uma das atividades inferiores. Ora, este domínio é a política. Assim, o conhecimento que o político precisa ter parece ser o conhecimento do bem supremo⁵⁶. Em comentário a 1094 a 26, Irwin deixa mais claro o procedimento de prova de Aristóteles. Primeiro, ele prova que o bem supremo é absolutamente inclusivo, já que inclui todas as demais atividades. Em seguida, que o fim absolutamente inclusivo é o fim da comunidade política. Assim, pode concluir que o bem da comunidade política é o bem supremo. É deste modo que Aristóteles identifica o bem supremo ao bem da comunidade política.

com vistas a analisar as ações justas. ARISTOTELE, *Ética Nicomachea* (traduzione, introduzione e note di Carlo Natali). Roma: Laterza, 2005, nota 405.

⁵⁶ Em nota à passagem, Irwin esclarece o procedimento de prova de Aristóteles: (1) o bem supremo é absolutamente inclusivo; (2) o fim absolutamente inclusivo é o fim da ciência política; Portanto, o bem supremo é o fim da ciência política. Aristotle. *Nicomachean Ethics* (trans. T.H.Irwin). Indianapolis: Hackett, 1985, p. 300.

O traço arquitetônico do domínio política manifesta-se na legislação. As leis ordenam quais ações e fins devem ser realizados para que o bem da comunidade política seja realizado. Assim, a lei deve ter como objeto atos de coragem, de temperança, de veracidade, na medida que são relevantes para o bem da comunidade. É nesse sentido que Aristóteles afirma que a obediência à lei é a virtude completa: a boa lei, a que realiza o bem supremo, tem como objeto todas as virtudes, mas na medida em que dizem respeito ao bem comum⁵⁷. Deste modo, em seu tratamento sobre a justiça, Aristóteles inclui entre as atividades que são praticadas pelo homem bom o benefício do outro: na medida em que é justo, o homem bom realiza o bem de outras pessoas.

Entretanto, quem são essas pessoas? A justiça trata do bem da comunidade política. Assim, trata daqueles que participam do bem da comunidade política, dos cidadãos⁵⁸. Em VIII. 9. Aristóteles evidencia essa relação conceitual entre a justiça e a amizade, a qual permite distinguir o valor moral entre fazer o bem a um estranho e a um amigo.

A amizade e a justiça parecem, como dissemos no início de nossa discussão⁵⁹, tratar dos mesmos objetos e estar presente entre as mesmas pessoas. Pois em toda comunidade [*koinonia*]⁶⁰ pensa-se haver alguma forma de justiça e também de amizade. Ao menos, os homens chamam de amigos seus colegas de viagem e de tropa, e do mesmo modo aqueles associados [*koinonos*] a eles em qualquer outro tipo de comunidade. E o alcance de suas associações é o alcance de suas [relações de] amizade, e é o alcance no qual a justiça existe entre eles. [...] Entretanto, irmãos e companheiros têm todas as coisas em comum, mas os outros a quem nos referimos têm coisas determinadas em comum – alguns são mais, outros menos amigos verdadeiros. E as exigências da justiça diferem também; os deveres dos pais com as crianças e aqueles dos irmãos um com o outro não são o mesmo, nem aqueles entre companheiros e entre concidadãos. E assim, também, com outros tipos de amizade. Há uma diferença, portanto, também entre os atos que são injustos em cada uma desses tipos de associados, e a injustiça aumenta ao ser exibida entre aqueles que são amigos em um sentido mais pleno. E é algo mais terrível roubar um companheiro do que um concidadão, mais

⁵⁷ Sobre a relação entre o justo natural e o positivo e de que modo Aristóteles afirma que toda lei é, em algum sentido justa, Cf. KRAUT, Richard. *Aristotle*. Oxford: OUP, 2002, pp. 98 e ss.

⁵⁸ EN V. 1130a1-5. Sobre a justiça na relação senhor-escravo, ver EN VIII,11 1161a33-b4. Nessa passagem, é explicado por que não é por ser escravo que o sujeito deve ser tratado com justiça, mas por ser um homem.

⁵⁹ Cf. EN VIII. 1, 1155a22-28.

⁶⁰ Para uma análise da tradução de *koinonia* por comunidade, Cf. ARISTOTELE, *Ética Nicomachea (traduzione, introduzione e note di Carlo Natali)*. Roma: Laterza, 2005, nota 876.

terrível ferir um pai do que qualquer outra pessoa. E as exigências da justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade. Isso implica que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e possuem uma mesma extensão.

O argumento possui a seguinte estrutura. Em primeiro lugar, Aristóteles apresenta a tese de que a amizade e a justiça tratam dos mesmos objetos e das mesmas pessoas. Em seguida, apresenta a razão desse paralelismo: em toda comunidade há uma certa relação de justiça e de amizade. Mais precisamente, Aristóteles mostra que o tipo de associação é o fator determinante para o escopo da relação de justiça e de amizade. E, após apresentar a tese, para usar o termo dado por Pakaluk⁶¹, da coextensividade entre as relações de amizade e de justiça e seu fundamento, Aristóteles passa a desenvolver essa explicação. Primeiro, mostra que a amizade é determinada pelo que os sujeitos da relação possuem em comum. Ora, aqueles que têm tudo em comum (como irmãos) são mais amigos do que aqueles que partilham apenas algo determinado (como companheiros de viagem)⁶². Em seguida, mostra que a justiça também segue a mesma determinação. Claramente, um pai tem mais obrigações com seu filho do que, por exemplo, com o seu irmão. Esse paralelismo permite a conclusão que o aumento da relação de amizade implica o aumento dos deveres exigidos pela justiça. Mais ainda, se essas relações possuem um fundamento comum, cujo aumento ou diminuição repercute do mesmo modo em ambas, então Aristóteles pode concluir que a justiça e a amizade são coextensivas⁶³. O bem que os sujeitos têm em comum mostra-se o critério para o valor moral do que deve ser feito nas relações sociais. Quanto mais bens possuem em comum, quanto mais próximos são os sujeitos, mais importante é a relação. De fato, Aristóteles chega a usar esse critério para a resolução de conflito de deveres. Em IX. 2. 1165 a 14 e ss., após explicar que, em caso de conflito, normalmente deve-se retribuir o favor recebido antes de beneficiar um amigo, ressalva:

Mas talvez nem sempre isso seja verdadeiro. Por exemplo, alguém que foi resgatado das mãos de salteadores deve resgatar

⁶¹ PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, p 114.

⁶² Como aponta Natali, a possibilidade da amizade admitir graus diferentes de intensidade já fora apresentada por Aristóteles em VIII. 1155b13-14. De fato, a tese da coextensividade parece ser o desenvolvimento dessa possibilidade aberta no início do tratamento de Aristóteles sobre a amizade. ARISTÓTELE, *Ética Nicomachea (traduzione, introduzione e note di Carlo Natali)*. Roma: Laterza, 2005, nota 879.

⁶³ Do mesmo modo, PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, pp. 113-15.

quem o salvou em retorno, seja ele quem for (ou pagá-lo, caso não tenha sido capturado, mas exige um pagamento), ou deve resgatar o seu pai? Parece que ele deve resgatar o seu pai antes mesmo do que a si mesmo.

Deste modo, Aristóteles estabelece a distinção entre fazer o bem a um amigo e a um estranho. O critério para a importância da beneficência reside na intensidade da comunhão entre as pessoas. É bom fazer o bem a outras pessoas e, melhor ainda, a pessoas com as quais se tem mais coisas em comum. Na próxima seção, é analisado o porquê do valor dessa proximidade entre as pessoas para a felicidade.

3. Animal Político

Após ter analisado a relação entre o conceito de virtude e o conceito de benefício, Aristóteles passa explicar por que a amizade é um bem para a natureza humana. Essa explicação tem como base a tese que o homem é um animal político:

Certamente é também absurdo fazer da pessoa afortunada alguém solitário. Pois ninguém desejaria ter todos os bens, mas ainda estar sozinho. Afinal, o ser humano é político, com uma inclinação natural para viver com os outros. Portanto, mesmo o homem feliz vive com outros; pois ele tem todos os bens que são bons por natureza. E certamente é melhor passar os dias com amigos e homens bons do que com estranhos ou pessoas de um caráter qualquer. Portanto, o homem feliz precisa de amigos.

Aristóteles não explicita aqui por que o homem possui esse traço político, mas não deixa de utilizar essa tese como uma base central de sua teorização sobre o valor moral das relações sociais⁶⁴. O local em que Aristóteles apresenta o critério último para a determinação do que possui valor moral para o ser humano é o argumento da função própria [EN I. 7. 1097b20 e ss.]. Realizar plenamente a natureza humana significa realizar o que é próprio dessa natureza, isto é, a razão. Contudo, este argumento não faz referência alguma à convivência ou atividade política. Em linhas gerais, a estratégia dos comentadores para explicar a relação entre o traço político do homem e a boa realização da natureza humana consiste em mostrar que a atividade política é uma condição necessária para o pleno uso da razão. Analisemos o modo como essa estratégia é

⁶⁴ Sobre a importância do conceito de natureza para a teoria política de Aristóteles, Cf. MILLER, Fred D. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 27 e ss.

desenvolvida por Cooper. Em seu *Political Animals and Civic Friendship*, Cooper recorre à *Política* 1252b29-30, para explicar a natureza política do homem. Nessa passagem, Aristóteles defende que a finalidade da comunidade política é a promoção da boa vida. Cooper reconhece que esta tese não deixa muito clara a função da comunidade política ou o significado de boa vida, mas afirma a existência desse papel da comunidade política.

Por enquanto, apenas aponto que, no começo da *Política*, quando Aristóteles conclui que a cidade é algo natural e que o ser humano é *por natureza* um animal político, ele está pensando não apenas nos modos pelos quais a vida na cidade assegura os meios de sustento já providos para a população humana pela vida em família e em vilas, mas de outros bens que supostamente (sejam lá os que incluídos em ‘viver bem’) que (normalmente) apenas a vida em cidades torna possível. Que o ser humano é por natureza um animal político significa que esses bens adicionais também são bens cujo status de bens supõe-se fundado na natureza humana⁶⁵.

A questão que Cooper se coloca é a seguinte: que bens são específicos da atividade política e desenvolvem a natureza humana? De acordo com Cooper, Aristóteles estava ciente da variabilidade do fenômeno político, “variam tanto que parecem basear-se apenas em convenção, não na natureza”⁶⁶ e que essa variabilidade dificulta a descoberta do que consiste o bem peculiar à atividade política. Com efeito, esse bem precisa ser fundamental para a vida da cidade enquanto tal, de modo que toda cidade (algumas com mais sucesso que outras) pode proporcionar para seus cidadãos⁶⁷. Cooper busca esclarecer o que é fundamental para a vida política por meio de uma abordagem biológica. Em *História dos Animais* I. 1. 487 b 33 – 488 a 14, o conceito de animal político é apresentado de maneira mais clara. Aristóteles está classificando os animais a partir de seus modos de vida e atividades. Alguns vivem em bando, outros vivem solitários e outros dualizam. Dentre os que vivem em bando, Aristóteles diferencia os políticos daqueles que vivem dispersos e, após apresentar alguns exemplos de animais que vivem em bando, explica que os animais políticos são aqueles que têm como função uma atividade que praticam juntos:

⁶⁵ COOPER, John. *Political Animals and Civic Friendship*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 357.

⁶⁶ *EN* I. 3. 1094b11-16.

⁶⁷ COOPER, John. Op. Cit. P. 358.

Animais políticos são aqueles que possuem, como sua função, uma atividade única que praticam todos em conjunto, e nem todos os animais gregários possuem isso. O ser humano, a abelha, a vespa, a formiga e a grou são animais políticos.

Após tomar como ponto de partida essa explicação biológica, Cooper passa a analisar a passagem de *Política I* 2, 1253a7-18. Aqui, é especificado que tipo de animal político é o homem.

Entretanto, que o homem é um animal mais político do que abelhas ou qualquer outro animal gregário é evidente. A natureza, como frequentemente dizemos, não faz nada em vão, e o homem é o único animal o qual ela dotou com a dádiva da linguagem. E, enquanto que a voz, sozinha, é apenas uma indicação de prazer e dor, e é, portanto, encontrada em outros animais, pois sua natureza alcança a percepção de prazer e dor e a sua insinuação para os outros, mas nada mais, a capacidade de discurso busca estabelecer o que é conveniente e inconveniente e, portanto, o justo e o injusto. E é uma característica do homem que ele apenas possui qualquer noção de bem e mal, de justo e injusto e assim por diante, e que a associação de seres humanos que possuem essa noção fazem uma família e uma cidade.

Nessa passagem, explica-se por que o homem é um animal mais político do que os outros. Diferentemente de abelhas ou outros animais gregários, o ser humano possui linguagem. Essa capacidade permite que o ser humano conceba tanto o que lhe é vantajoso individualmente, como o que é vantajoso para todos e comunique essas concepções uns para os outros. Os outros animais, no máximo, são capazes de percepção de prazer e dor e da insinuação dessa percepção para os outros por meio da voz. Essa capacidade superior do homem permite que ele se associe com outros com vistas ao bem de todos aqueles que participam da comunidade e que todos reconheçam que o bem comum está sendo buscado. Em conjunto com a perspectiva biológica, pode-se entender que o ser humano é um animal político como outros animais, na medida em que possuem uma função que realizam em conjunto. Entretanto, o ser humano é um animal político de tipo superior, porque a atividade que realiza em conjunto com seus semelhantes é o debate público sobre a justiça, isto é, sobre o que é vantajoso e beneficia a todos. De acordo com Cooper, a atividade comum da comunidade política é

diferenciação de atividade buscando o que é vantajoso para todos⁶⁸. Nesse sentido a atividade comum proporcionada pela comunidade política é dirigir as diversas outras atividades em vista do bem comum.

Assim que consideramos a perspectiva biológica fornecida pela nossa passagem da *História dos Animais* para explicar a interpretação da proposição que os seres humanos são animais políticos, pode-se ver o aspecto fundamental da vida na cidade que, na visão de Aristóteles, a marca como fundamental da natureza humana que é se envolver no trabalho cooperativo conjunto de todos os que tomam parte nela em uma engrenada, diferenciada, mutuamente apoiada e único conjunto de atividades. O que é essencial para as cidades, por mais que variem em outros aspectos, é que envolvem seus cidadãos nesse tipo de atividade comum⁶⁹.

Concordo com a estratégia e a conclusão de Cooper, mas penso que falta um elemento importante em sua análise. O que é desenvolvido pela *Política* e esclarecido pela biologia apenas *supõe*, mas não fundamenta um elemento normativo, a saber, que é bom para a natureza humana viver em comunidade e participar dessa atividade comum. Cooper mostra – corretamente – apenas o que é peculiar da atividade política, mas não estabelece por que essa atividade é condição necessária para o pleno uso da razão humana.

Na verdade, desde EN I. 7, Aristóteles afirma que o ser humano possui uma natureza política, e isso não parece significar apenas que o ser humano precisa da vida em comunidade política. Aristóteles estabelece que a felicidade de um sujeito depende do bem de diversas outras pessoas: pais, filhos, amigos e concidadãos, isto é, aquele que participa da comunidade política. A natureza política do homem significa, em resumo, o que é afirmado no argumento da primeira etapa de IX. 9: o homem é político porque precisa conviver com outras pessoas, participar de comunidades.

Entretanto, não parece ser nesta primeira etapa de IX. 9 que ela é investigada diretamente. Aristóteles lança mão dessa tese para afastar a posição pró-solitude. Isso significa que Aristóteles tenha fracassado em provar que o homem feliz precisa de amigos? Não parece ser o caso. É importante ter em mente de que modo Aristóteles está refutando a posição pró-solitude. Suas teses são apresentadas a um ouvinte que aceita –

⁶⁸ COOPER, John. *Political Animals and Civic Friendship*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 361.

⁶⁹ COOPER, John. Op. Cit. p. 363.

sem a necessidade de mais argumentos – o traço político do homem. Não é necessário, portanto, provar essa tese para refutar a posição adversária. O que Aristóteles faz é esclarecer de que maneira fazer o bem ao outro, especialmente, àquele que de quem se é mais próximo consiste na boa realização da natureza política do homem. Aristóteles explica por que a convivência entre amigos realiza plenamente a natureza humana, mas apenas mais adiante⁷⁰.

⁷⁰ Cf. Cap. IV. 1.

III. O OUTRO, O MESMO

O presente capítulo analisa a segunda etapa da refutação da posição pró-solitude. Como visto, o objetivo da primeira etapa consistiu em provar que a conclusão sustentada por essa posição era falsa. Em termos mais claros, o homem feliz precisa de amigos, apesar do que defende a posição pró-solitude. Na segunda etapa, Aristóteles explica o erro da tese que engendra essa posição. Se traduzirmos o movimento argumentativo de Aristóteles em uma linguagem um pouco mais formal, sua estratégia fica mais evidente.

(i) Se (1) o homem feliz não carece de mais nada (é autossuficiente) & (2) o amigo é um meio para a obtenção de bens, então o homem feliz não precisa de amigos ($P \rightarrow Q$);

(ii) Entretanto (*pela primeira etapa*), o homem feliz precisa de amigos ($\sim Q$);

Então, a proposição (P) é falsa.

modus tollens

A proposição P é, portanto, uma conjunção falsa. Busquei mostrar, na primeira etapa mostra que o conjunto (2) é o responsável por essa falsidade. O conjunto (1) é verdadeiro, isto é, o homem feliz é autossuficiente. Entretanto, como um dos conjuntos é falso, a conjunção passa a também ser falsa. Como (2) é negada, já que o amigo não pode ser apenas um instrumento para a obtenção de bens, a conclusão pró-solitude é refutada. Na segunda etapa, Aristóteles esclarece o argumento por trás de (2) e passa, então, a refutá-la.

O que é, então, que aqueles citados no início defendem e, de que modo possuem razão? É que a maioria dos homens identifica os amigos com as pessoas úteis? De fato, o homem supremamente feliz não terá necessidade desse tipo de amigos, tendo em vista que já possui todas as coisas que são bens. Tampouco precisará daqueles que tornamos nossos amigos, porque são prazerosos, pois sua vida, sendo prazerosa, não tem a necessidade de prazeres

adventícios⁷¹. Porque não precisa desses tipos de amigos, se pensa que ele não precisa de amigos. [1169 b 23-29]

O argumento consiste em uma generalização. Segundo Aristóteles, a amizade pode ser baseada no prazer, na utilidade ou na virtude⁷². E, Aristóteles reconhece, o homem feliz não precisa dos dois primeiros tipos de amizade. Entretanto, isso não significa que nenhum tipo de amizade seja necessário para a felicidade. Após explicar que as amizade menores são incompletas, já que, nessas relações, o outro não é amado por quem ele é, mas pelo fato de ser prazeroso ou útil, explica que o homem feliz não terá a necessidade de amizades dos tipos menores. De certo modo, ele já as possui em suas relações de amizade por virtude⁷³.

A amizade perfeita é a amizade entre os homens que são bons e semelhantes quanto à virtude; pois esses desejam o mesmo bem um para o outro na medida em que são bons, e eles são bons em si mesmos. [...] E cada um é bom sem qualificação e para o seu amigo, pois o bem é tanto bom sem qualificação, como útil para cada um. Deste modo, também são prazerosos, pois o bem é prazeroso sem qualificação e para cada um, já que, para cada um, suas próprias atividades e a dos outros que lhe são semelhantes são prazerosas, e as ações daqueles que são bons são as mesmas ou semelhantes. [VIII. 3. 1156 b 6-18]

O homem feliz não precisa, portanto, apenas das amizades incompletas. Com efeito, a amizade completa dispensa as amizades menores⁷⁴, já que as pessoas boas são também úteis e absolutamente prazerosas uma para a outra⁷⁵. Nesse sentido, afirmar que o homem bom não precisa de relações de amizade é uma generalização apressada.

⁷¹ Cf. EN I. 8. 1099 a 16.

⁷² EN VIII. 3.

⁷³ Para Cooper, as amizades menores seriam exclusivamente auto-interessadas, tendo em vista que em 1157a14-16 e 1165b3-4, Aristóteles afirma que, nessas relações, não se é amigo do outro, mas do benefício ou do prazer que ele trás. “Isso parece sugerir que nas amizades por prazer e utilidade, cada parte preocupa-se apenas com o seu bem, e isso significa que não teriam o tipo de preocupação pelo outro que Aristóteles parece atribuir a amigos em VIII 2”. Discordo da interpretação de Cooper. De fato, em VIII. 2, Aristóteles afirma que o desejo pelo bem do outro é uma condição necessária para a amizade. Na amizade por virtude, contudo, o bem do outro é desejado por ele mesmo. Nas relações menores, o bem do outro é desejado por causa do benefício ou do prazer obtido com a relação, mas isso não significa que o bem do outro não seja desejado. Cf. COOPER, John. *The forms of Friendship* in: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 317.

⁷⁴ Não poderei analisar aqui o estatuto de relação que existe entre os tipos de amizades. Sobre isso, ver FORTENBAUGH, W.W., *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning*. Phronesis, V. 20, 1975, pp. 51-62 e ZINGANO, Marco. *Amizade, Unidade Focal e Semelhança*. In: ZINGANO, Marco. Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 463-484.

⁷⁵ Cf. EN 1153 a 20.

O restante da argumentação presente na segunda etapa tem o objetivo de provar a existência deste caso em que o homem feliz precisa de amigos. É comum afirmar que a argumentação de Aristóteles não funciona, isto é, não consegue provar que o homem feliz precisa de amigos por virtude. A prova é tradicionalmente dividida em duas etapas, cada uma desenvolvendo-se ao redor de uma tese principal, respectivamente: (i) vemos os outros melhor do que nós mesmos e (ii) as atividades feitas em conjunto com outros são mais contínuas. Com relação à (i), é afirmada a existência de um certo narcisismo aristotélico⁷⁶. Irwin e Millgram criticam que a preocupação com o outro por ele mesmo (típica da amizade por virtude) parece incompatível com o objetivo, por assim dizer, narcíseo, de estar com o outro *para* poder observar a si mesmo⁷⁷. Com relação à (ii), a crítica diz respeito à procedência da tese. Cooper aponta que é possível explicar a tese da continuidade de diversas maneiras. A dificuldade está em determinar qual é a explicação adequada. Aristóteles simplesmente não teria dado elementos suficientes para deixar clara a base da tese da continuidade.

Neste capítulo, tentarei mostrar que a argumentação de Aristóteles alcança seu objetivo. Podemos dividir essa etapa da refutação em três seções. Em primeiro lugar, Aristóteles mostra que a felicidade é prazerosa por ela mesma, e explica que algo ser familiar [*oikeion*] é uma condição necessária para que algo seja prazeroso. Em seguida, explica por que a amizade por virtude satisfaz essa condição e é, na verdade, prazerosa por ela mesma. Nessa segunda seção, analiso por que Aristóteles não defende um narcisismo. Em linhas gerais, esses dois momentos permitem que Aristóteles conclua que o homem feliz precisa de relações de amizade por virtude. Na terceira seção, o argumento da continuidade é analisado. Esse argumento desenvolve a explicação sobre o modo como a amizade torna a vida prazerosa nela mesma. Na quarta seção, tento mostrar de que modo a relação entre continuidade e prazer pode ser encontrada no tratamento filosófico sobre o prazer presente no livro VII da EN.

1. Felicidade e Familiaridade

A estratégia do primeiro argumento consiste no desenvolvimento de três passos: (1) a reapresentação do conceito de felicidade como atividade que expressa a virtude e é

⁷⁶ Como será explicado, o termo “narcisismo” não é usado na crítica que Millgram faz a Aristóteles. Devo a idéia para essa denominação ao professor Vinícius de Figueiredo.

⁷⁷ IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: OUP, 1988, p. 614.

prazerosa por ela mesma [1169 b 28-33]; (2) a apresentação de uma condição necessária para a obtenção de prazer, a familiaridade [1169 b 34]; (3) a alocação do conceito de amizade por virtude dentro do conceito de felicidade por meio dessa condição necessária para o prazer [1169 b 34 – 1170 a 13]. O último passo é o principal. Nele, Aristóteles explica que o convívio entre amigos virtuosos é prazeroso por si mesmo, na medida em que se torna possível observar a si mesmo ao observar o amigo. Contudo, essa seção analisa os dois primeiros passos.

Em (1), Aristóteles esta retomando elementos da formulação do conceito de felicidade presente em I. 7. Aristóteles retira algumas notas do conceito de felicidade a partir de resultados obtidos com o argumento da função própria. Em 1098b30, é esclarecido que a felicidade é uma atividade, e não pode consistir na posse de um estado mental. De fato, no argumento da função própria, Aristóteles mostra que a felicidade consiste na prática de ações e atividades. Aceitar que a felicidade é algo que se possui negaria esse resultado, já que é possível ter um estado mental sem realizar ação ou atividade alguma.

Mas, talvez, não faz pouca diferença se tomarmos o bem supremo como uma posse ou como algo que se pratica, em um estado da mente ou em uma atividade. Pois o estado da mente pode existir sem produzir qualquer bom resultado, como em um homem que está adormecido ou, de alguma maneira, algo inativo, mas a atividade não. Pois alguém que tem a atividade ira necessariamente estar agindo, e agindo bem.

A felicidade significa, assim, praticar ações e atividades virtuosas. Esse não é, entretanto, o único resultado buscado por Aristóteles. Em *EN* I. 8. 1099 b 16 e ss. é esclarecido que a prática de atividades virtuosas exige que o sujeito encare a atividade de certa maneira. A atividade virtuosa precisa ser praticada com prazer.

[O] homem que não se alegra com ações nobres não é bom; pois ninguém chamaria de justo um homem que não apreciaria agir justamente; nem de liberal algum homem que não apreciasse ações de liberalidade; e de modo semelhante em todos os outros casos.

Diferentemente do que ocorre com a prática de outras atividades, a prática da virtude não gera prazeres conflituosos. Segundo Aristóteles, a maioria das pessoas possui prazeres em conflitos. Ele explica que esse conflito ocorre, porque as atividades

praticadas não são prazerosas por natureza. Apenas a prática da virtude permite que o homem não possua conflitos. Deste modo, Aristóteles fornece uma distinção entre atividades prazerosas e atividades prazerosas por elas mesmas⁷⁸.

Em (2), Aristóteles está apresentando um atributo que torna algo prazeroso: ser familiar. Entretanto, Aristóteles forneceu em *EN VII. 11-14*, uma de suas teorizações sobre o prazer e nada sobre esse atributo parece ter sido dito. Irwin sugere que Aristóteles refere-se à tese que certas ações são próprias ou familiares a certos tipos de pessoas. Em *EN II. 3*, Aristóteles explica a conexão entre certo tipo de ações e certas pessoas. Após explicar que um estado de caráter advém da repetição de atos semelhantes e em que consiste o modo correto de fazer com que certa prática se torne um hábito, Aristóteles afirma que o prazer é um sinal do caráter do sujeito. Por conta dessa relação, pode-se dizer que o homem que pratica certas ações *de certo modo* é um homem de certo tipo. Pode-se dizer, por exemplo, que aquele que se abstém de prazeres corpóreos é um homem temperante, e aquele para quem é penoso permanecer em situações de perigo é um homem covarde. Em resumo, para Aristóteles, o sujeito que possui um determinado hábito pratica as ações dele resultantes e tem prazer com essas ações. Ter familiaridade com certas ações significa que tais ações são próprias ao caráter ou hábito do sujeito.

2. Narcisismo aristotélico?

Em (3), Aristóteles fecha a relação entre a amizade por virtude e a felicidade. Prova que o homem feliz precisa desse tipo particular de relação. Nesta etapa, Aristóteles apresenta a tese que suscita a acusação de narcisismo. É parte central do argumento as teses que podemos observar o outro melhor do que nós mesmos e que é prazeroso observar ações virtuosas que também lhe são familiares⁷⁹. Esse é o caso das ações entre amigos virtuosos. De fato, em *I. 7*. Aristóteles explica que ter prazer com algo significa amar este algo. Assim, se ter prazer depende de ter algo como familiar, e

⁷⁸ *EN I. 8. 1099 a 6 e ss.*

⁷⁹ Pakaluk aponta que o argumento de Aristóteles em *1169b28 e ss.* usa os termos de raiz *oikei-* de maneira equívoca. Primeiro, Aristóteles afirma que o que é *oikeion* é prazeroso e, em seguida, que podemos ver as ações dos amigos melhor do que as [*oikeias*] nossas. Como explica Pakaluk, “termos gregos com a raiz *oikei-* podem ter o sentido, em diversos contextos, de “o seu próprio”, “familiar”, “semelhante” ou, mesmo, “distintivo” ou “próprio”.” Na primeira afirmação, Aristóteles parece dizer que as ações *familiares* são prazerosas e, na segunda, que temos dificuldade em ver *as nossas* ações. Se não for assim, o argumento parece não funcionar, já que ele depende da distinção entre ver as ações do outro e as suas próprias.

é isso que significa amar, então os amigos não parecem amar um ao outro, mas a si mesmo no outro. Aristóteles defenderia um narcisismo, porque a importância da amizade por virtude residiria na possibilidade e no prazer de ver a si mesmo no outro.

Desde logo, não me parece que Aristóteles sustente um narcisismo. Essa interpretação resulta da dificuldade em determinar o estatuto da tese que vemos melhor o outro ou, a chamemos assim, a tese do acesso privilegiado⁸⁰. Essa dificuldade parece ter sua origem nas análises de Hardie⁸¹. Ao menos desde sua análise sobre o amor-próprio e a amizade, essa tese é tomada como o resultado de um senso comum⁸². Essa interpretação dá origem ao problema. Segundo Hardie, vemos melhor os outros do que nós mesmos, porque elementos como o distanciamento e a imparcialidade em relação ao objeto de estudo são importantes para uma análise objetiva. O próprio Hardie nota que essa interpretação enfraquece a posição de Aristóteles. Ora se é óbvio que, em certo sentido, conseguimos ver o que outras pessoas estão fazendo com mais facilidade, “não é menos óbvio que há um sentido em que nossas próprias atividades e pensamentos são as únicas atividades e pensamentos sobre as quais podemos estar, de algum modo, conscientes⁸³”. Segundo Hardie, como Aristóteles não teria desenvolvido uma justificação filosófica para essa tese de senso comum, seu argumento acaba por se mostrar incapaz de explicar em que sentido temos um acesso privilegiado aos pensamentos e atividades de outras pessoas.

Cooper apresenta uma solução um tanto radical para a interpretação de Hardie. Se a tese do acesso privilegiado é frágil na *EN*, deve-se deixá-la de lado e procurar algo melhor em outro lugar. Segundo Cooper, este lugar é a Magna Moralia (*MM*), mais

⁸⁰ É importante ter em mente que o acesso privilegiado é ao outro, a quem o outro é. A expressão é usada normalmente para referir-se à capacidade de saber o que está acontecendo consigo mesmo, em sua própria mente. Ver, por exemplo, Zingano: “Na Antiguidade, eu só posso ver o que há em mim através dos outros; na modernidade, são os outros que não podem ver o que vejo em mim. Eu tenho, na Modernidade, um *acesso privilegiado a mim mesmo*, ao qual os outros não têm acesso direto; na antiguidade, eu devo antes desconfiar de mim mesmo e voltar-me aos outros, para ver-me aí refletido – não qualquer outro, mas o amigo, aquele outro eu. ZINGANO, Marco. *Teatro e Ação Humana em Sófocles*. In: ZINGANO, Marco. Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 37. De maneira semelhante, a expressão é também usada como um acesso à mente do próprio sujeito por Ryle: “Quando se diz que alguém sabe, acredita ou supõe alguma coisa, espera, teme, pretende [...],supõe-se que esses verbos denotam a ocorrência de modificações específicas em seu (para nós) oculto fluxo de consciência. Apenas o seu próprio acesso privilegiado a este fluxo em uma introspecção ou ciência direta poderia fornecer um testemunho autêntico que esse verbos que tratam da conduta-mental estão sendo correta ou incorretamente aplicados.” RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: UCP, 2002, p.15.

⁸¹ HARDIE, W. F. R. *Aristotle Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 331.

⁸² De maneira semelhante, PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, p. 207 e COOPER, John. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 342.

⁸³ HARDIE, W. F. R. Op. Cit. p 331.

especificamente, 1213a10-26. O interesse na *MM* justificar-se-ia, porque ela traz o desenvolvimento filosófico reclamado à *EN*. O obstáculo de ver a si mesmo é “causado pela indulgência e paixão, que obscurecem o juízo correto⁸⁴”, mas, “olhando o amigo, poderemos conhecer a nós mesmos, pois um amigo é [...] um outro eu”. O interesse de Cooper está na analogia do espelho presente na *MM*: do mesmo modo que olhamos para um espelho para ver o nosso rosto, olhamos para o amigo para obter um conhecimento de si. Essa analogia resume bem o modo que a *MM* fortaleceria o argumento de Aristóteles:

Se supusermos que na amizade por caráter, tal como nas menores, os amigos talvez tenham um sentimento de sua afinidade sem saberem necessariamente, de ambos os lados, em que essa semelhança consiste, então a amizade pode bem servir como a ponte necessária pela qual converter a objetividade com os outros em objetividade consigo mesmo⁸⁵.

Segundo Cooper, apesar de tornar o argumento mais interessante, também a *MM* exigiria ressalvas: “[n]ão é o bastante apenas dizer, como esse texto diz, que o conhecimento de si é prazeroso; para que o argumento seja forte, o conhecimento de si precisa ser realmente indispensável para a pessoa boa e prospera.” Para Cooper, a concepção aristotélica de felicidade exige que sejamos capazes de escolher o modo correto de se viver, e, para isso, é necessário que saibamos o tipo de vida que, de fato, estamos levando. Em análise sobre o mesmo ponto, Kraut resume esta abordagem: para que uma pessoa seja dita feliz, além de realizar certas atividades determinadas, deve também saber que as atividades que se está realizando são realmente as boas atividades⁸⁶. Uma segunda ressalva é que a amizade não seria uma ponte para a objetividade do conhecimento de si tão forte quanto Cooper desejaria. Afinal, se a dificuldade de observarmos a nós mesmos dá-se, porque seríamos pouco objetivos quando se trata de nós mesmos, porque seríamos mais objetivos com pessoas que amamos e das quais somos íntimos?

⁸⁴ Tradução presente em ZINGANO, Marco. *Teatro e Ação Humana em Sófocles*. In: ZINGANO, Marco. Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 34.

⁸⁵ COOPER, John. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 342.

⁸⁶ KRAUT, R. “Two Conceptions of Happiness”. In: *Aristotle’s Ethics*, Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995, p. 84. De acordo com Pakaluk, o problema central nessa posição é que Aristóteles não defende, ao menos não explicitamente, um desejo fundamental de observar a si mesmo.

Em *Aristotle on Making other Selves*, Millgram propõe uma reformulação do primeiro problema. Para Millgram, o erro da leitura de Cooper é que ela acaba retornando a uma interpretação instrumental da amizade aristotélica. Apesar da insistência de Cooper em defender que a amizade não é instrumental, “espelhos – mesmo espelhos humanos – são ferramentas usadas para uma proposta específica⁸⁷”.

Em sua reformulação, Millgram passa a investir na importância da tese que as ações do amigo são familiares. Explica que é ao querer o bem do outro e realizá-lo durante a convivência que os amigos passam a ter caracteres semelhantes. Os amigos, por assim dizer, são co-autores do caráter um do outro. Ao terem seu caráter impresso no outro, amam a si mesmo no outro. Como ele explica, “se A é um *procriador* de B, então (i) A é causalmente responsável pelo ser de B, e (ii) B tem o mesmo ser que A.⁸⁸” O fundamento para essa leitura do argumento de Aristóteles seria sua análise da benevolência (1168^a4-6):

O ser é digno de escolha e amado por todos. Somos na medida em que somos atualizados, já que somos na medida em que vivemos e agimos. O produto é, de certo modo, aquele que o produz em sua atualização. Deste modo, aquele que produz ama o produto, porque ama seu próprio ser.

Essa leitura tem o mérito de explicar o amor que se tem entre amigos e, mais ainda, entre amigos por virtude⁸⁹. Como foi visto, é condição para que alguma coisa seja prazerosa para alguém que esta coisa lhe seja familiar. Além disso, ter prazer com algo é outro modo de dizer que amamos este algo (I. 7). Essa é a razão pela qual queremos bem, somos benevolentes com os amigos. Apesar desses resultados, Millgram não está satisfeito com sua própria interpretação. Sua insatisfação é expressa com o poema de Robert Frost, “amamos as coisas que amamos pelo que elas são”, e não pelo que fazemos delas⁹⁰. Deste modo, em sua resposta a Cooper, que, por sua vez, responde a

⁸⁷ MILLGRAM, Elijah. *Aristotle on Making Other Selves*. Canadian Journal of Philosophy, Vol. 17, N. 2, 1987, p. 370.

⁸⁸ MILLGRAM, Elijah. *Aristotle on Making Other Selves*. Canadian Journal of Philosophy, Vol. 17, N. 2, 1987, p. 370.

⁸⁹ Para Millgram, essa interpretação possui também o mérito de explicar a restrição que Aristóteles faz ao número de amigos. “Apesar de haver muitas pessoas virtuosas, apenas se é causalmente responsável pela virtude de alguns.” MILLGRAM, Elijah. Op. Cit. p. 372.

⁹⁰ MILLGRAM, Elijah. Op. Cit. p. 376.

Hardie, Millgram defende a presença de um traço narcíseo na teoria aristotélica da amizade.

Contudo, trazer as teorizações sobre a benevolência não parece implicar um narcisismo. Essa implicação ocorria, porque Millgram afirma que pessoas tornam-se amigas, porque *querem* um espelho. Entretanto, não pode ser isso que Aristóteles tem em mente. De fato, o próprio Millgram indica o caminho para evitar o narcisismo. Quando ele explica que a benevolência é um modo pelo qual se coloca o ser de alguém em outrem, reconhece a dificuldade em explicar como se dá essa “transferência de ser”. Entretanto, não pensa ser necessário tratar dessa dificuldade para alcançar seus objetivos:

Ora, não quero tentar reconstruir aqui a metafísica que torna esse modo de pensar plausível para Aristóteles; basta que Aristóteles *ache* isso plausível. (Na *Física* 202b5, ele afirma explicitamente que “não é absurdo que a atualização de alguma coisa deva estar em outra”, dando como exemplo a atualização do professor no estudante. Compare com *Metafísica* 1058a28-32.)⁹¹

Se Millgram tivesse ido um pouco mais adiante em sua análise da *Física*, veria que Aristóteles não defende um narcisismo. Ao contrário, o argumento que ele cita prova, precisamente, que o narcisismo não pode ser o caso. Em *Física* III. 3. 202 a 13 e ss., Aristóteles está preocupado em inquirir se o movimento ocorre naquele que é movido. Sua resposta é positiva, e o movimento é a atualização daquele que pode causar movimento naquele que pode receber movimento, apesar dessa atualização ser descrita de modo diferente para cada sujeito. Utilizemos o exemplo de Aristóteles para deixar o ponto mais claro. Um professor pratica a atividade de ensinar apenas se houver um aluno que receba seus ensinamentos. Em outros termos, a atualização da capacidade de ensino do professor é a mesma que a atualização da capacidade de aprendizagem do aluno, o que muda é a descrição que essa atualização recebe tendo em vista cada sujeito: um está ensinando, o outro está aprendendo. Para deixar clara a relação desta tese da *Física* com nossa investigação sobre a amizade, vejamos porque Millgram cai em um narcisismo. A solução de Aristóteles possui dois elementos: (1) a atividade daquele que causa a mudança é a mesma daquele que a recebe, (2) ocorre naquele que recebe a

⁹¹ MILLGRAM, Elijah. Op. Cit. p. 368.

mudança e (3) é descrita de modo diferente para cada um dos sujeitos partícipes da mudança.

Millgram refere-se apenas a (1) e (2) quando lembra que a relação de amizade é recíproca (alguém apenas pode ser amigo de outra pessoa que também o está sendo) e que ser amigo implica causar o caráter do outro. Como a tese de Aristóteles é que amamos o nosso ser, Millgram retira que o amigo cria um outro ele mesmo para amar. Entretanto, para Aristóteles, a relação de amizade não pode ser descrita desse modo. Os atos do amigo buscam o bem do outro e não a impressão de seu caráter. Este não é o objetivo da relação de amizade e, de fato, sequer poderia ser. Afinal, se qualquer pessoa agisse com outras para imprimir seu caráter, não desejaria fazer bem ao outro por ele mesmo. Logo, não estaria agindo como amigo. A semelhança de caráter explica porque amamos o convívio entre amigos, mas não pode ser o objetivo em vista do qual nos tornamos amigos uns dos outros.

Apesar de Millgram estar, penso, errado quanto às motivações da amizade, ele parece ter apontado o caminho para a explicação da tese que vemos o outro melhor que nós mesmos. Em 1168a4-6, duas teses são apresentadas:

1. Somos na medida em que somos atualizados;
2. O produto é, de certo modo, aquele que produz em sua atualização.

Agora tomemos o exemplo utilizado na *Física*, o aluno que aprendeu é o resultado da atualização da capacidade de ensinar do professor. Há dois modos pelos quais um professor pode observar a si mesmo. Ou ele pode refletir sobre seu trabalho, sobre como melhorou suas aulas e estudos, ou ele pode observar a si mesmo em ato, isto é, observar o produto do seu trabalho que é o aprendizado do aluno. Assim, *pace Hardie*, Aristóteles não está apenas utilizando uma opinião reputada, mas tirando uma consequência do modo como se dá a relação entre amigos: ao observar o amigo, tenho um acesso privilegiado a mim mesmo. Na medida em que são responsáveis por quem o outro é, os amigos amam a si mesmos no outro⁹².

Essa abordagem traz alguns benefícios. Ao analisar a posição de Cooper, mostrei que ele apontava para dois problemas em que sua explicação da tese do acesso privilegiado caía. A posição de Millgram estruturou-se como uma alternativa ao

⁹² Como se dá a transferência entre os modos de ser dos amigos e qual o papel dessa transferência para a relação de amizade são pontos que ficarão mais claros no capítulo seguinte.

primeiro problema de Cooper, ao lembrar que o prazer é insuficiente para provar a importância do conhecimento de si para a felicidade. A abordagem mostrada, contudo, propõe uma boa solução também para o segundo problema. Cooper colocou em xeque a possibilidade da amizade ser uma ponte objetiva para o conhecimento de si. Essa dificuldade dá-se, porque a falta de objetividade que temos conosco parece também ocorrer com aqueles que amamos e de que somos íntimos. Como antes referido, se a dificuldade de ver a si mesmo consiste na dificuldade em apontar defeitos em si mesmo, por que não teríamos também essa dificuldade com aqueles que amamos?⁹³ Se tomarmos a semelhança de caráter como um produto da convivência, esse problema é contornado. A amizade não é uma ponte para juízos morais objetivos sobre todos os homens, mas um modo objetivo de termos um acesso privilegiado ao modo como somos. E apenas podemos nos observar em pessoas com quem convivemos. Como explica Millgram, nosso caráter está impresso nessas. Olhar para estranhos não diria nada sobre quem somos.

3. Continuidade e Permanência

Após ter estabelecido que o homem feliz precisa de amigos por virtude, Aristóteles parece apresentar um segundo argumento. Este, entretanto, não parece ter chamado muito a atenção dos comentaristas. Dentre aqueles que tratam da amizade, apenas Cooper e Pangle analisam-no detidamente e, mesmo assim, saem frustrados. Cooper toma o argumento como incapaz de provar que o homem feliz precisa de amigos por virtude, e Pangle acha o argumento no mínimo mal-estruturado⁹⁴. Antes de avaliar as críticas, vejamos o argumento:

Alem disso, afirma-se que a pessoa feliz deve viver com prazer. Mas a vida da pessoa solitária é difícil, pois não é fácil para ele ser continuamente ativo se tudo depende dele; mas na relação com os outros e em sua companhia é mais fácil. E assim, sua atividade será mais contínua. Também prazerosa por ela mesma, como deve ser o caso da pessoa feliz e abençoada. Pois a pessoa excelente, *enquanto* excelente, aprecia ações que expressam a virtude, e evita ações causadas pelo vício, tal como o músico aprecia belas melodias e tem dor com as ruínas. E haveria

⁹³ COOPER, John. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 343.

⁹⁴ COOPER, John. Op. Cit. p. 343.

também um certo treino na virtude pelo convívio entre boas pessoas, como Theognis disse.

Apesar de discordar de Pangle e Cooper, é preciso reconhecer que o argumento é, de fato, difícil de reconstruir. E isto, principalmente, porque Aristóteles já parece ter obtido o resultado desejado e não deixa claro qual tese precisaria ainda ser analisada. Com efeito, creio que Aristóteles não está apresentando uma nova tese, mas esclarecendo um resultado obtido no argumento anterior. Com o argumento do acesso privilegiado, Aristóteles prova a importância da amizade por virtude para a observação de ações nobres e próprias do homem virtuoso. Agora, passa a esclarecer de que modo essa observação contribui para uma vida feliz.

A estratégia de Aristóteles consiste em provar de que modo o prazer obtido pelo convívio da amizade por virtude contribui para uma vida feliz. E estrutura do argumento parece ser a seguinte:

1. É dito que a vida da pessoa feliz é prazerosa;
2. Se a pessoa é solitária, é difícil ser continuamente ativo;
3. Se a pessoa convive com outros, a vida é mais contínua e fácil;
4. Em (3), a vida também será prazerosa por ela mesmo;
5. (3) é o caso da pessoa feliz, porque o virtuoso aprecia ações nobres e irrita-se com ações viciosas.

Podemos dividir o argumento em duas etapas, para que fique mais claro seu movimento. A primeira etapa (1-3) é a apresentação de uma comparação entre a vida da pessoa solitária e a vida da pessoa sociável. A diferença consiste na dificuldade de permanecer continuamente ativo. Na segunda etapa (4-5), é afirmado que a vida contínua será também prazerosa por ela mesma. Ao estabelecer essa relação entre continuidade e prazer, Aristóteles pode concluir que (3) é o caso do homem feliz, o convívio entre pessoas permitiria uma vida mais contínua e prazerosa e, no caso do convívio entre amigos por virtude, uma vida prazerosa nela mesma. Em (5), Aristóteles apresenta a razão dessa conclusão: o apreço do homem virtuoso por ações nobres. Como vimos, essa tese é um dos resultados obtidos pelo argumento do acesso privilegiado.

Se essa relação entre os argumentos é ignorada, o ponto de Aristóteles torna-se obscuro. Por que a convivência com os outros tornaria a vida mais contínua? E por que

a continuidade implicaria que a vida fosse prazerosa? Segundo Pangle, a convivência implicaria a continuidade, porque as boas pessoas com as quais as atividades são compartilhadas seriam exemplos inspiradores para aqueles que são iniciantes. Essa inspiração reforçaria o empenho na atividade, tornando-a mais contínua. E, se compartilhada com amigos, isto é, pessoas a quem se admira, a inspiração seria mais forte ainda⁹⁵. Essa é sua resposta à primeira questão. O problema com a interpretação de Pangle é que ela enfraquece o ponto de Aristóteles. Ora, o objetivo do argumento é mostrar que o homem feliz (e não alguém em busca da felicidade) tem uma vida mais contínua na medida em que convive com outras pessoas. A relação entre continuidade e prazer apenas se coloca em uma interpretação que centra sua análise no homem que já é feliz. Afinal, o prazer serve precisamente de critério para determinar se homem feliz precisa ou não do convívio com os outros. Para Pangle, a continuidade das atividades do homem feliz não depende do convívio. Portanto, o conceito de prazer deixa de ser relevante para o argumento.

Cooper segue a mesma linha e centra sua interpretação na relação entre a continuidade e convivência. Para Cooper, compartilhar uma atividade com outras pessoas implica tornar essa atividade mais contínua se esse partilhar for pensado nos termos de um jogo⁹⁶. Segundo Cooper, em um jogo qualquer, o bom rendimento de uma equipe depende (i) do comprometimento dos integrantes com um objetivo comum, (ii) da consciência do papel de cada um para a concretização do objetivo e (iii) do reconhecimento do efetivo cumprimento do papel de cada um. Se essas três condições são satisfeitas, cada participante reconheceria sua atividade como parte de um projeto mais amplo e a “tendência de uma atividade prolongada tornar-se maçante é, assim, evitada⁹⁷”. Apesar de Cooper afirmar que esse argumento fracassa em não explicar a relação entre continuidade e o convívio, defende que sua imagem da convivência como um jogo é bastante aristotélica. As condições para a existência de amizade são muito próximas das condições de uma ‘equipe com bom rendimento’: fazer o bem do outro de maneira recíproca e com reconhecimento mútuo. Ora, na medida em que existe essa semelhança, fica explícito que a interpretação de Cooper não pode explicar como o reconhecimento de sua atividade dentro de um projeto mais amplo poderia tornar essa atividade mais contínua. Afinal, a relação entre o convívio e a continuidade é

⁹⁵ PANGLE, L.S. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: CUP, 2003, p. 188

⁹⁶ COOPER, John. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. *Reason and Emotion*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 349.

⁹⁷ COOPER, John. Op. Cit. p. 349.

exatamente o ponto que demanda explicação. Em ambos os casos, os comentadores sentiram a necessidade de defender argumentos que estariam subjacentes ou implícitos no texto de Aristóteles acabaram por frustrarem-se com as supostas posições filosóficas encontradas. Mas, é claro, se assumirmos de antemão que o texto é obscuro, qualquer hipótese interpretativa trará consigo essa dificuldade inicial. Por outro lado, se aceitarmos a relação entre os dois argumentos, podemos mostrar como Aristóteles já fornecia elementos para esse argumento desde o livro I da *EN*.

De fato, em *EN* I. 10. 1100 b 10-18, Aristóteles aponta que, tal como a prática, a visão de ações nobres permite que o homem feliz possua a estabilidade necessária para a felicidade. Essa tese é, contudo, uma conclusão interna à análise mais ampla sobre a relação entre a felicidade e a sorte, e alguns pontos da análise precisam ser apresentados para compreender-se a tese corretamente.

Após sustentar a importância dos bens externos para a felicidade, Aristóteles reconhece que a defesa dessa tese fez muitos identificarem felicidade e boa sorte, sobretudo, porque são bens que não estão (ao menos não inteiramente) em nosso controle. Essa identificação é, para Aristóteles, uma confusão. Apesar de saber que um único homem pode ter muitas mudanças em sua sorte, a posição de Aristóteles é que a felicidade é algo permanente, que não muda facilmente. É a atividade (virtuosa ou viciosa) que constitui uma vida como feliz ou não, e é a virtude que confere a estabilidade exigida pela felicidade.

Pois nenhuma função do homem possui tanta permanência como as atividades virtuosas [...] e, dentre essas, as mais valiosas são mais duradouras, porque aqueles que são felizes passam a sua vida mais prontamente e mais continuamente nelas; pois essa parece ser a razão por que nós não esquecemos delas. O atributo em questão, então, pertencerá ao homem feliz e ele será feliz por toda sua vida; já que sempre, ou antes de tudo o mais, ele estará engajado na ação virtuosa e em ver a virtude. [*EN* I. 10. 1100 b 10 - 23]

Em linhas gerais, a explicação de Aristóteles estrutura-se em duas partes. A permanência da atividade virtuosa dá-se porque o homem virtuoso pode dedicar-se a essa atividade continuamente, e pode dedicar-se continuamente porque sempre, ou em primeiro lugar, se engaja em praticar e contemplar ações virtuosas. De maneira mais clara, Aristóteles explica a estabilidade da vida a partir da estabilidade do sujeito. Como a pessoa virtuosa possui estabilidade em seus objetos de busca (a prática da virtude e

sua contemplação), ele poderá continuamente dedicar-se a essa atividade. É importante notar que essa inferência apenas pode ser o caso com a virtude e o vício, porque qualquer atividade particular pode ser feita virtuosamente ou viciosamente. Essa estabilidade, contudo, pode ser perturbada por grandes mudanças na sorte (*EN* I. 10 1100 a 5 e ss.). Ao tratar dessa possibilidade, esclarece que as grandes adversidades não são capazes de tornar o homem bom uma pessoa miserável, porque ele as enfrenta e “faz o melhor com as circunstâncias”. Elas tiram a beleza da vida e impedem muitas atividades.

Em *EN* I. 8. 1199 a 25, já fora estabelecida uma relação entre a falta de bens externos e uma certa perda da beleza da felicidade. Mas é apenas em VII. 11 que Aristóteles esclarece plenamente a relação entre prazer, continuidade e bens externos. Lá, é explicado de que modo os bens externos são necessários para que a atividade seja desimpedida, como isso constitui uma atividade prazerosa e por que o prazer incita a uma maior continuidade. Passemos, então, à análise de VII. 11.

4. Atividade Desimpedida

Em VII. 11, Aristóteles retoma o tema da relação entre a felicidade e o prazer. Inicialmente, algumas opiniões desfavoráveis à relação entre a felicidade e o prazer são apresentadas. Essas opiniões são o resultado de uma certa concepção de prazer, qual seja, que todo prazer é a percepção de um processo cujo fim é um estado natural. Como nenhum processo é idêntico ao seu fim (como o processo de construção não é idêntico à casa) tampouco o prazer poderia ser idêntico ao fim último que é a felicidade. A estratégia de Aristóteles contra essa posição consiste em refutar sua capacidade de mostrar que o prazer não é um bem, nem que não é o bem supremo [1152 b25], sobretudo, porque nem todo prazer é apenas a percepção de um processo. Em primeiro lugar, Aristóteles mostra que sua classificação dos bens dá um lugar para a visão tradicional sobre o prazer. O bem é dito em dois sentidos: ou é absoluto e refere-se à constituição natural do sujeito; ou é relativo a uma pessoa particular e refere-se ao estado em que se encontra. Se há dois tipos de bens, também haverá dois tipos de movimentos e processos, um cujo fim é absoluto, outro, relativo.

Com respeito ao bem absoluto, o movimento não se mostra diferente do seu próprio fim. A felicidade consiste em um tipo de movimento que é a atividade virtuosa. O fim mostra-se diferente do processo que o concretiza no caso dos bens relativos. Por

exemplo, tomar um remédio não é um bem absoluto, mas apenas quando se está doente. Nesse caso, o processo prazeroso é, de fato, diferente do seu fim. Apesar de por vezes envolverem também dor, são prazerosos, porque, explica Aristóteles, restauram ou satisfazem uma carência de nosso estado natural.

Que os outros [prazeres] são incidentais é indicado pelo fato que os homens não apreciam os mesmos objetos quando suas naturezas estão em um estado satisfeito e quando estão sendo restabelecidas. Quando está plenamente restaurada, apreciamos coisas que são incondicionalmente prazerosas; mas quando está sendo restaurada, apreciamos mesmo coisas opostas. [1153a1-5].

Após ter mostrado a possibilidade de um prazer distinto daquele defendido pela opinião reputada, Aristóteles passa a dar mais alguns elementos sobre a relação entre a virtude, a atividade e o prazer. Em 1153a10, Aristóteles explica que os prazeres são atividades e fins, e surge quando exercitamos uma capacidade e não quando percebemos que estamos vindo alcançar um estado. O que Aristóteles está fazendo é mostrar que o prazer é, em primeiro lugar, a atividade desimpedida de um estado natural, isto é, o exercício irrestrito dos bons hábitos. A posição inicial trata apenas do caso em que não se tem ainda os bons hábitos estabelecidos, a atividade que o estabelece será prazerosa coincidentemente.

Em nota a 1105b25, Irwin explica que esse estado de que Aristóteles fala é um tipo de capacidade, a que temos quando temos uma disposição para fazer algo. No caso, a atividade virtuosa⁹⁸. Essa formulação fica mais clara se atentarmos para o tratamento da virtude, em II. 6, em que é afirmado que a virtude é um estado, a saber, um estado da alma que torna o homem virtuoso e permite que ele aja bem. Ao analisar em que consiste a virtude [1104 a 32] Aristóteles afirma que ela é um estado da alma. Em seguida, especifica que a virtude é uma disposição para escolher. A relação com a natureza parece estar em II. 5 1106 a 25, quando se afirma que o tipo de disposição em que consiste a virtude é aquela que permite ao homem realizar bem sua função própria. Assim, ele propõe uma diferença entre ter a virtude, isto é, ter a disposição para a atividade virtuosa e o exercício dessa disposição. Este exercício, se não for impedido,

⁹⁸Aristotle. *Nicomachean Ethics* (trans. T.H.Irwin). Indianapolis: Hackett, 1985, p. 313.

torna-se prazeroso. E, na medida em que é prazeroso, o sujeito é motivado a continuar praticando-o. Em 1153 a 11 e ss., Aristóteles resume o ponto:

Nem a sabedoria prática, nem estado algum do ser é impedido pelos prazeres que surgem dele; são os prazeres externos que impedem, pois os prazeres que surgem do pensar e do aprender nos farão pensar e aprender ainda mais.

Aristóteles explica, por fim, a relação entre continuidade e prazer. Por termos prazer com as atividades resultantes de nosso estado natural, mais continuamente nos dedicaremos a ela. Falta, entretanto, ainda explicar a relação entre os prazeres e os bens externos, a fim de mostrar como VII. 11 e ss. é uma retomada da apresentação da solução do problema da relação entre sorte e felicidade. Aristóteles fecha esse ponto ao explicar que a adição de bens externos permite que a atividade seja desimpedida.

Pois nenhuma atividade é completa se é impedida, e a felicidade é algo completo. Por isso, o homem feliz precisa de bens do corpo e dos bens externos, i.e, aqueles sujeitos à sorte: para que não seja impedido deste modo. Aqueles que dizem que as vítimas da ruína ou os homens que sofrem grandes infortúnios são felizes se forem bons, estão, querendo ou não, falando absurdos.

Ao tratar do prazer, Aristóteles retoma e desenvolve os pontos apresentados em *EN* I. 9 e 10. O prazer faz-nos continuar praticando a atividade. Essa continuidade exige bens externos e a presença de bens externos é necessária para a prática desimpedida que constitui o prazer⁹⁹. O amigo virtuoso permite uma vida mais contínua, porque nos mostra ações nobres e que nos são familiares. Isso nos incita a seguir vivendo a vida sumamente prazerosa que é a vida dedicada à virtude.

⁹⁹ Ver também *EN* 1105 a 10.

IV. UM PONTO DE VISTA NATURAL

Em *EN IX. 9. 1170 a 13*, Aristóteles inicia a etapa final da prova em favor da importância dos amigos para a felicidade. É difícil, entretanto, compreender o objetivo de Aristóteles com esse argumento. Afinal, já foi explicado por que amigos são importantes para a felicidade e em que consiste o erro da posição pró-solitude. O que mais precisaria ser provado? Mas não é só isso. Aristóteles propõe ainda um deslocamento do registro em que se dá a prova. A análise do problema passa a ser feita de um ponto de vista natural [*phusikoteron*]. Por que esse deslocamento? Em que registro a prova dava-se antes? Com efeito, essas questões inspiraram reações bastante diversas entre os especialistas. Para Cooper, o argumento é confuso e insatisfatório. Além de extremamente difícil de reconstruir, seria também incapaz de convencer qualquer um que, de antemão, negasse a importância da amizade¹⁰⁰. Kahn, por outro lado, vê no argumento um passo fundamental para explicar a difícil questão da relação entre vida contemplativa e a vida ativa e a prova do altruísmo¹⁰¹.

Apesar dessas posições extremadas, penso que é apenas agora que Aristóteles está em condições de demonstrar por que a amizade por virtude é fundamental para o desenvolvimento da natureza humana. Ora, desde *EN I. 7*, é aceito que o homem feliz precisa do convívio com outras pessoas, que o homem é um animal político. E isso sem mais explicações. A teorização de Aristóteles sobre a amizade deixa essa questão de lado até que, em *IX. 9*, é apresentada uma posição que nega essa importância da amizade. Em resumo, ele mostra que sua formulação de felicidade discorda dessa posição, explica por que muitos se sentem atraídos por ela, mas deixa claro por que a tese subjacente a essa atração é falsa. O bom estudante de Aristóteles, que seguiu seus passos até este ponto da *EN*, reconhecerá que a posição pró-solitude não poderia ser

¹⁰⁰ COOPER, John. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. *Reason and Emotion*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 340-341.

¹⁰¹ KAHN, C. Aristotle on Altruism. *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 357, pp. 20-40. De maneira semelhante, ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959, p. 225.

admitida¹⁰². Contudo, permanece uma questão. Essa importância inicial do convívio não foi justificada. Ao contrário, a refutação da posição pró-solitude usou, sem justificar, essa tese como um ponto de partida para sua argumentação. Por que, no final das contas, o homem feliz precisa de relações virtuosas de amizade?

Essa é a questão que Aristóteles busca responder. Para isso, ele precisa estabelecer a conexão entre a base de sua formulação da felicidade, a realização plena da natureza humana e a amizade por virtude. É por isso que ele promove um deslocamento do registro de sua prova:

(1) Se examinarmos mais profundamente a natureza das coisas, um amigo virtuoso parece ser naturalmente desejável para um homem virtuoso; (2) pois aquilo que é bom por natureza, como dissemos, é bom e prazeroso por si mesmo para o homem virtuoso.

Aristóteles tem, em (2), um resumo de sua estratégia de prova. Se formularmos essa passagem como uma bi-implicação (X é bom por natureza \leftrightarrow X é bom e prazeroso para o homem virtuoso), é possível reconhecer que a estratégia de Aristóteles consiste em provar teses de um lado da bi-implicação para obter uma tese do outro. Mais especificamente, Aristóteles prova teses acerca do prazer peculiar ao homem virtuoso para explicar o fundamento natural da amizade:

- (i) A vida é prazerosa por ela mesma para o homem virtuoso;
- (ii) A percepção de que nossa vida é plena é prazerosa por si mesma;
- (iii) A plenitude da vida do amigo é também prazerosa para o homem virtuoso.

Deste modo, Aristóteles desenvolve sua prova a partir daquilo que é prazeroso para o homem virtuoso para concluir que a amizade por virtude é algo bom por natureza. No presente capítulo, analiso o modo como essa prova se desenvolve.

1. Um argumento mais profundo?

Antes de analisar o modo como a prova se desenvolve, gostaria de investigar com mais cuidado por que a prova precisaria assumir um ponto de vista natural. Essa

¹⁰² Cf. Cap. I. 4

mudança de registro traz à tona uma controvérsia mais ampla que as referentes apenas à amizade. Terence Irwin, sobretudo, em seu *Aristotle's First Principles*, reconhece nessa mudança uma confirmação para sua tese que a ética de Aristóteles precisa de bases metafísicas. Aristóteles precisaria importar teses sobre a natureza e a essência humanas para evitar um problema que a EN teria caso se resumisse à análise de opiniões reputadas sobre a moral: a ética aristotélica não seria capaz de responder a um crítico moral radical, isto é, alguém que não aceitasse opinião reputada alguma¹⁰³.

A posição de Irwin insere-se dentro do debate sobre o método da ética. Mais especificamente, ela é uma das respostas a um modo de encarar a argumentação moral: os argumentos de Aristóteles seguiriam um método do baseado no senso comum. Segundo Barnes, tal posição parece ter sido iniciada por Henry Sidgwick¹⁰⁴:

O elemento mais importante que Aristóteles defende sobre o bem-estar ou a vida boa para o homem comum consiste em um bem viver, tal como determinado pelas noções referentes às diferentes excelências morais. Expondo-as, ele fornece, do começo ao fim, apenas o resultado de observações analíticas da consciência moral comum de sua época. Dentro de sua perspectiva, a verdade no domínio ético deve ser obtida por uma cuidadosa comparação das opiniões morais particulares, do mesmo modo como a verdade no domínio físico deve ser obtida por indução, a partir de observações físicas particulares. [...] Essa proximidade com o senso comum, apesar de envolver algum sacrifício, tanto de profundidade como de completude, por parte das considerações de Aristóteles sobre as virtudes, lhe dá, ao mesmo tempo, um interesse histórico que as fazem merecedoras de uma atenção especial, como uma análise ideal grego corrente de uma vida “boa e justa”.¹⁰⁵

Para Sidgwick, essa aderência ao senso comum não é, de modo algum, um problema. Na verdade, o método utilizado em sua filosofia moral consiste, em grande parte, “numa certa imitação do estilo de Aristóteles¹⁰⁶”. Por outro lado, em seu *Aristotle and the Methods of Ethics*, Jonathan Barnes aponta algumas dificuldades que uma filosofia moral fundada no senso comum precisaria enfrentar¹⁰⁷. Ela seria (i) descritiva, e as opiniões reputadas (*endoxa*) que perdurariam após a análise consistiriam em

¹⁰³ IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 345-351.

¹⁰⁴ BARNES, Jonathan. *Aristotle and the Methods of Ethics*. *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, p. 495.

¹⁰⁵ SIDGWICK, Henry. *Outlines of the History of Ethics*. London: MacMillan, 1949, p. 58.

¹⁰⁶ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. xxii.

¹⁰⁷ BARNES, Jonathan. Op. Cit. p. 496.

sociologia refinada das crenças morais; (ii) antiquada, já que Aristóteles não estaria nos apresentando nada além do que a moralidade comum grega do século quarto a.C. e (iii) conservadora, pois as respostas para as questões éticas só podem ser encontradas entre as opiniões existentes. Como diz Barnes, mesmo uma crítica comportada aos costumes estabelecidos precisa ser descartada¹⁰⁸.

Os comentadores de Aristóteles não se sentiram à vontade com a caracterização de sua filosofia prática como uma Moralidade do Senso Comum. Burnet parece ter sido o intérprete que consagrou a visão Aristóteles como um filósofo moral cujos argumentos possuem como premissas opiniões reputadas¹⁰⁹. Após ele, diversos tipos de respostas se seguiram a essa caracterização. O próprio Barnes, por exemplo, buscou mostrar que o método das opiniões reputadas não seria tão restrito ou conservador como a caracterização de Sidgwick pode fazer parecer e que, na verdade, Aristóteles, não seria um seguidor fiel de seus princípios metodológicos¹¹⁰. Marco Zingano, por outro lado, busca mostrar que, apesar desse método estar presente na *Ética Eudêmia*, não seria o utilizado na EN. “Na EN, a deliberação torna-se a faculdade que alça o prudente para o domínio da verdade¹¹¹”.

O presente estudo não tem por objetivo analisar a difícil questão do método ético de Aristóteles. Esse breve panorama sobre a questão pretende apenas situar o debate em que a posição de Irwin se insere, o qual terá implicações para o estudo da amizade. Para Irwin, o principal problema de uma filosofia moral do senso comum não está nas limitações apontadas por Barnes, mas na sua incapacidade de responder a um crítico moral radical, isto é, alguém que negasse *qualquer opinião moral comum*, uma figura como o Trasímaco da *República* de Platão. Afirma Irwin:

Podemos facilmente supor [...] que nessas passagens Aristóteles assume não poder responder a um crítico radical. Um método puramente dialético exige que ele admita, em grande medida, isso, pois suas conclusões éticas apóiam-se em crenças comuns que um crítico radical pode consistentemente rejeitar¹¹².

¹⁰⁸ BARNES, Jonathan. *Aristotle and the Methods of Ethics*. *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, p. 496.

¹⁰⁹ Cf. ZINGANO, Marco. *Aristotle and the Problems of Method in Ethics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXII, 2007, 297.

¹¹⁰ BARNES, Jonathan. Op. Cit. pp. 510-511.

¹¹¹ ZINGANO, Marco. Op. Cit. p. 314.

¹¹² IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 348.

De fato, a discussão sobre a amizade mostra-se um local estratégico. Afinal, busca-se analisar e defender uma das opiniões negadas pelo crítico radical: a importância do bem dos outros para a felicidade do agente¹¹³. Irwin pretende mostrar que as premissas utilizadas na EN não se reduzem apenas a opiniões reputadas sobre a moralidade. Antes, refletem posições metafísicas e psicológicas que não dependem sua aceitação de nenhuma opinião moral. Deste modo, a ética de Aristóteles seria forte o suficiente para refutar um crítico radical. Segundo Irwin, a porta de entrada para as teses teóricas de Aristóteles seria, mais especificamente, o argumento da função. O tratamento que recebe a tese que a felicidade consiste no desenvolvimento da função própria dos seres humanos seria insatisfatório¹¹⁴.

Este argumento não é tão fácil de aceitar. [...] Como a função própria dos seres humanos pode ser discriminada, e por que ela deveria ser a atividade racional ao invés de, digamos, pentear os cabelos ou matar por prazer? A peculiaridade é um bom teste para qualquer coisa que seja importante? [...] Essas questões desafiam a base da teoria de Aristóteles. Se ele não tiver boas respostas, talvez tenha coisas interessantes a dizer sobre temas particulares, mas não uma teoria plausível ou coerente.

Essas questões somente poderiam ser contornadas por Aristóteles se algumas teses externas a sua ética fossem importadas¹¹⁵. A solução de Irwin é, dito de maneira um tanto grosseira, a de fundamentar o argumento da função própria em teses da psicologia e metafísica aristotélica. O ser humano deve desenvolver sua razão, porque essa faculdade é a parte da alma que responde pela essência do homem, tal como apresentado pela teoria geral de Aristóteles sobre a substância¹¹⁶. É dentro desse registro que a amizade precisa ser justificada. Segundo Irwin, ela permitiria um desenvolvimento mais pleno da parte racional da alma humana, na medida em que tornaria possível uma vida mais completa. De acordo com sua interpretação, uma vida

¹¹³ IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 348. Ver também IRWIN, T.H. A ética como uma ciência inexata. In: *Analytica*, v. 1, nº 3, 1996, p. 19.

¹¹⁴ IRWIN, Terence. The Methaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. In: RORTY, A (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 36.

¹¹⁵ IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 334.

¹¹⁶ Esse é um resumo feito pelo próprio Irwin na conclusão de seu IRWIN, Terence. The Methaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. In: RORTY, A (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 50.

completa, para Aristóteles, deveria incluir uma certa amplitude de atividades humanas sob o controle da razão, e a amizade permitiria aumentar o escopo dessas atividades¹¹⁷:

Na perspectiva de Aristóteles, muitos aspectos do meu bem-estar estão sujeitos à fortuna e a condições externas, pois existem bens genuínos que não posso controlar pela razão prática. [...] O serviço proporcionado por um amigo é bom para mim não simplesmente, porque me fornece algo que quero, mas também porque permite que eu planeje racionalmente aspectos da minha vida que, de outro modo, precisaria deixar para a sorte. Para esse propósito, não importa se a sorte é, de fato, favorável (1169b7-8); ainda tenho uma razão para querer controlar esses aspectos da minha vida, tanto quanto eu puder, pela capacidade racional prática e, assim, tenho uma razão para querer amigos virtuosos.

Irwin estabeleceria, assim, a relação entre a amizade e o exercício pleno da razão prática humana, tal como apresentada no argumento da função e fundada nos textos psicológicos e metafísicos. Deste modo, seria capaz de responder ao crítico moral radical. “Aqui não estamos inventando uma defesa para Aristóteles. Em suas considerações sobre a amizade, ele vê que precisamos considerar esse assunto ‘do ponto de vista da natureza’ (1167b29, 1170a13)¹¹⁸.”

Não nos concerne analisar aqui se a interpretação de Irwin é bem sucedida em responder ao crítico radical. Na verdade, não me parece que o seja. Entretanto, o que eu gostaria de analisar é a exigência de Irwin de que a filosofia moral tenha uma fundamentação metafísica, caso queira responder a esse crítico radical. Com efeito, Aristóteles não parece estar evitando apresentar uma resposta a um Trasímaco quando delimita as opiniões a partir das quais sua filosofia moral se estrutura. Se esse fosse o caso, poderíamos (com Irwin) acusar Aristóteles de excluir uma posição filosófica relevante e conhecida em sua época. Entretanto, Aristóteles não enfrenta diretamente essa posição, porque – simplesmente – é inútil argumentar com quem não escuta.

Em X. 9, Aristóteles explica o porquê da exclusão de pessoas mal-educadas como interlocutores de sua filosofia moral. Retoma a tese que sua investigação objetiva que as pessoas passem a agir bem e esclarece que esse objetivo é apenas passível de concretização com pessoas que tiveram uma boa educação. Pessoas mal-educadas vivem apenas de acordo com seus sentimentos, evitam as ações vis por causa das penalidades, não porque são moralmente erradas, estão habituadas a buscar apenas o

¹¹⁷ IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 395.

¹¹⁸ IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 397.

que lhes dá prazer e, dificilmente, um argumento poderia alterar esse hábito [EN X. 9.]. A teoria de Aristóteles seria incapaz de convencer pessoas mal-educadas¹¹⁹.

Como Aristóteles não precisa responder à posição amoral, o recurso à metafísica e à psicologia para explicar a ética e, em particular, a amizade mostra-se desnecessário¹²⁰. O argumento mais profundo, ou natural, em favor da amizade consiste numa prova que o desenvolvimento pleno da função humana depende da amizade por virtude.

2. Vida e Prazer

Após ter apresentado o registro e a estratégia da prova, Aristóteles passa a estabelecer e explicar a tese segundo a qual a vida é boa e prazerosa por si mesma para o homem virtuoso. Ele chega a esse resultado em duas etapas. Primeiro, explica em que consiste viver e, após isso, que viver é prazeroso por si mesmo para o homem virtuoso. A primeira etapa dessa prova está em 1170 a 16 e ss.:

A vida é definida no caso dos animais pela capacidade de percepção; no caso do homem pela capacidade de percepção e de pensamento; e uma capacidade é definida pela atividade correspondente; a qual é o que é o elemento principal; portanto, a vida parece ser principalmente o ato de percepção e de pensamento.

O argumento inicia com uma comparação entre a vida animal e a vida humana. A vida animal é definida pela capacidade de percepção, enquanto a vida humana é definida pela capacidade de percepção e de pensamento. Com essa comparação, Aristóteles pode mostrar que a vida humana é, em parte, compartilhada com os demais animais e, em parte, é peculiar. Contudo, é difícil determinar com precisão por que Aristóteles apresenta essa formulação. Afinal, quando buscava a função própria do homem, Aristóteles já havia apresentado o que a vida animal e a humana têm de comum e de diferente [1098 a 1-5]. Entretanto, essa semelhança (como também ocorre com a

¹¹⁹ BURNYEAT, M. F. "Aristotle on Learning to be Good". In: *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, p.75.

¹²⁰ Esse tema é, certamente, mais complexo do que pude apresentar aqui. Com efeito, não me parece que a separação entre o domínio prático e teórico implique, em Aristóteles, uma incompatibilidade. Apenas quero sugerir que as teses éticas não constituem um conjunto de consequências lógicas das teses teóricas (metafísicas e psicológicas). Como ficará mais claro a seguir, Aristóteles não exclui o amoral da discussão. Antes, é o amoral que não quer ouvir os ensinamentos de Aristóteles.

parte vegetativa da alma humana em relação às plantas) é apresentada para localizar a função própria do homem, a capacidade racional. Aristóteles, entretanto, logo ressalva que há dois sentidos pelos quais afirmamos que nossa alma é racional [1098 a 5-7]. Uma parte de nossa alma não é racional, mas pode obedecer a razão, a outra possui razão e a exerce por meio do pensamento. Em I. 13, Aristóteles retoma e esclarece essa distinção: a parte não-racional da alma que é capaz de obedecer à razão é a parte desiderativa da alma humana. É essa divisão que parece direcionar todo o desenvolvimento da EN, já que é a partir dela que Aristóteles propõe a divisão entre virtudes morais e intelectuais¹²¹. Essa ressalva não faz menção à parte sensitiva da alma. Contudo, se atentarmos ao *De Anima*, é possível reconhecer que a menção existe, mas não é explícita.¹²² Em *DA* III 7 431a8, Aristóteles afirma:

Perceber, então, é como uma asserção ou um pensamento simplificado. Quando algo é prazeroso ou doloroso, <a alma> busca-o ou evita-o, como se estivesse afirmando ou negando. Sentir prazer ou dor é ser ativo com o meio perceptivo voltado para o bem ou mal enquanto tal. [...] Para a alma pensante, as imagens servem como percepções-sensíveis. E quando ela afirma ou nega <algo como> bom ou mau, busca-o ou evita-o.

Ross esclarece que a alma sensitiva não tem apenas a função de percepção. Em consequência desta faculdade, possui também a faculdade de sentir prazer e dor¹²³. Ao afirmar que a vida humana consiste no exercício da percepção e do pensamento, Aristóteles parece estar referindo-se às funções mais gerais da alma humana que concernem à ética. Certamente, a influência de suas teorias psicológicas sobre sua ética são mais ricas do que o argumento pode sugerir¹²⁴, mas contém o bastante para o seu objetivo. Como afirma Pakaluk em seu comentário, “é a definição aristotélica padrão de

¹²¹ Cf. EN II. 1.

¹²² De acordo com Zingano, a divisão entre a parte racional e não-racional da alma não expressa ou se compromete com um exame detalhado da alma humana. Contra Gauthier, que vê nessa divisão uma doutrina psicológica intermediária de Aristóteles, Zingano mostra que essa divisão é indiferente aos tratados de Aristóteles sobre a alma. É “o resultado do uso de uma doutrina difundida sobre a alma que permite obter o que se quer, a despeito de suas imprecisões”. Mais claramente, permite obter o que se quer *em um tratado moral*. Ao importar certos resultados do *De Anima*, busco apenas mostrar que a divisão presente na EN parece compatível com a psicologia de Aristóteles e, na verdade, esclarece a investigação sobre a amizade. Aristóteles. *Ética Nicomachea* I. 13 – III. 8: *Tratado da Virtude Moral* (Introdução, tradução e notas, Marco Zingano). São Paulo: Odysseus Editora, 2008, pp. 84-85.

¹²³ ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959, p. 129.

¹²⁴ Ver, por exemplo, *DA* III. 10 433a8-13.: “Esses dois, em todos os eventos, parecem ser fontes de movimento: o desejo e o intelecto (se alguém pode aventurar-se em considerar imaginação como um tipo de pensamento; pois muitos homens seguem sua imaginação contrária ao seu conhecimento e, em todos os outros animais além do homem, não existe pensamento ou cálculo, mas somente imaginação)”.

vida¹²⁵.” Em conjunto com a tese, aí sim afirma mais explicitamente em *EN I*. 1098 a 5-7, que o exercício da faculdade é mais importante que a mera capacidade, Aristóteles pode concluir que a vida humana é, principalmente, o exercício da percepção e do pensamento.

Tendo estabelecido esse resultado, Aristóteles propõe uma relação entre a vida e o prazer, deste modo mostrando em que sentido viver é bom por natureza.

E a vida está entre as coisas que são boas e prazerosas nelas mesmas. Pois é determinada, e a determinação é da natureza do que é bom. E aquilo que é bom por natureza é também bom para o virtuoso. Este é o porquê da vida parecer prazerosa para todos. Entretanto, precisamos desconsiderar uma vida viciosa e corrupta, ou cheia de dores. Afinal, tal vida carece de determinação, tal como seus atributos. A natureza da dor será mais evidente no que segue.

Para que possamos analisar o argumento com mais clareza, podemos dividi-lo em duas etapas. Na primeira, Aristóteles parece estar defendendo que a vida, na medida em que é determinada, é algo bom por natureza e para o homem virtuoso. Contudo, em que sentido a vida é determinada? Esse parece ser o papel da segunda etapa do argumento. Aristóteles explica que é porque a vida é determinada que ela parece prazerosa para todos. Essa explicação é interessante, porque, seja lá o que significar a determinação da vida, parece haver uma distinção entre o modo como a vida do virtuoso é determinada, o qual permite que ela seja prazerosa por ela mesma, e o modo como a vida das demais pessoas é determinada, o que torna suas vidas apenas prazerosas. Essa distinção torna-se mais clara com a exclusão da figura do vicioso do grupo das pessoas que possuem uma vida prazerosa. Aristóteles explica em que consiste uma vida indeterminada ou que carece de determinação, é uma vida viciosa e corrupta. Esta vida não é prazerosa, mas cheia de dores. Ao analisar se o vicioso possui uma relação consigo mesmo com os mesmos atributos (boa vontade; concórdia e beneficência) que o virtuoso, Aristóteles esclarece de que modo a vida do vicioso é indeterminada [*EN IX*. 4. 1162 b 2-25]:

Portanto, também tais homens não se alegram ou sofrem consigo mesmo, pois suas almas estão dilaceradas pela dissensão. Um

¹²⁵ PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, p. 210.

elemento nela, por conta de sua maldade, sofre quando se abstém de certos atos, ao passo que a outra parte tem prazer. E uma puxa-os para este lado, e a outra, para aquele, como se os estivessem despedaçando. Se um homem não pode, ao mesmo tempo, estar atormentado e ter prazer, após um curto período de temo, em todas as ocasiões, ele estará atormentado porque teve prazer. Ele poderá desejar que aquelas coisas não tivessem sido prazerosas para ele, pois os homens maus são cheios de arrependimento.

A indeterminação da vida do homem vicioso reside na desarmonia presente em sua alma. Sua alma é indeterminada, porque parte dela leva-o para um lado, parte, para outro. Essa indeterminação impede que o vicioso tenha qualquer prazer. Se o homem consegue, digamos, decidir o que fazer, se arrependerá logo depois. E, se não conseguir, ficará atormentado por ter sido arrastado para o que não queria fazer¹²⁶. Para Aristóteles, o homem vicioso “retrai-se diante da vida”.

A harmonia da alma mostra-se um critério para a determinação (e o conseqüente prazer) da vida do sujeito. Aquele que ama a virtude e escolhe essa vida porque é a mais nobre tem uma alma harmônica aponta apenas em direção da virtude e terá uma vida prazerosa por si mesma. Entre o virtuoso e o vicioso, se encontra, por exemplo, aquele que possui bons hábitos, mas não sabe o porquê dessa bondade tem uma alma harmoniosa e uma vida prazerosa. Contudo, sua vida não é absolutamente prazerosa, pois não vive deste modo porque é a melhor vida. Isso, seguindo Burnyeat, só é obtido após uma reflexão da vida do sujeito como um todo, tal como a ensinada por Aristóteles¹²⁷. A distinção entre a vida do virtuoso e daquele que não é nem virtuoso, nem vicioso parece ser confirmada no início do argumento seguinte, que resume o resultado já obtido:

Mas, se a própria vida é, nela mesma, boa e prazerosa. O que parece ser o caso, a partir do próprio fato que todos os homens a desejam e, particularmente, aqueles que são bons e supremamente felizes. Pois, para esses homens, a vida é mais desejável, e suas existências mais supremamente felizes. [1170 a 26-29]

¹²⁶ Como aponta Pakaluk, “Há uma dificuldade em determinar se a caracterização que Aristóteles faz da pessoa vil é compatível com a distinção que ele faz entre o vício e a incontinência em *EN VII. 1-10*. Lá, ele sustenta que os desejos e princípios de uma pessoa viciosa estão em harmonia, apenas seus princípios são maus. Uma pessoa viciosa, diferentemente do incontinente, não possui arrependimentos do seu mau comportamento (1150b29-31, 1155a11-27); entretanto, aqui ele sustenta que a pessoa má é perturbada por uma desordem interna, e cheia de arrependimentos (1166b24-25)”. PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, p. 176.

¹²⁷ BURNYEAT, M. F. “Aristotle on Learning to be Good”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, p. 84.

Tendo estabelecido em que consiste a vida humana e em que sentido ela é prazerosa por si mesmo para o homem virtuoso, Aristóteles passa a localizar o que, no conceito de vida humana, torna mais prazerosa a vida do homem virtuoso.

3. Apercepção

A partir de 1170 a 30, Aristóteles passa a analisar uma das teses centrais de sua prova: o exercício de nossas faculdades (percepção e pensamento) é acompanhado de certa percepção desse próprio exercício. Essa tese, em conjunto com a tese que o amigo é um outro eu, permite que Aristóteles alcance a conclusão que a vida do bom amigo é tão desejável quanto a nossa. Explica Aristóteles:

E se aquele que vê, percebe que vê, e aquele que ouve, que ouve, e aquele que anda, que anda. E semelhantemente no caso de todas as outras atividades, há algo que percebe que estamos ativos. Assim, se percebemos, percebemos que percebemos, e, se pensamos, que pensamos.

A prova possui uma estrutura interessante. Primeiro, Aristóteles apresenta alguns casos particulares em que ocorre a apercepção, isto é, o fenômeno da percepção de que se está exercendo certa faculdade. Em seguida, generaliza a apercepção presente nesses casos e afirma que em outros casos há também algo que responde pela apercepção. Por último, conclui que o exercício da percepção e do pensamento também envolverá a apercepção. É comum entre os comentadores o recurso a *De Anima (DA)* III 2¹²⁸. É lá que Aristóteles apresenta a tese que o exercício dos sentidos particulares (visão, audição, etc.) é acompanhado da apercepção desse exercício.

Esse recurso, contudo, exige certo cuidado¹²⁹. Em *DA* III 2, Aristóteles parece estar apenas iniciando a análise da apercepção do exercício de nossos sentidos particulares, mas nada afirma sobre a apercepção de nossas ações ou pensamentos. Com

¹²⁸ Por exemplo, STEWART, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892, p. 389 e PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, p. 212.

¹²⁹ Cf. ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959, pp. 138-140. O tema da apercepção em Aristóteles é bastante controverso. Para uma apresentação das principais controvérsias concernentes ao tema, ver KAHN, Charles. *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*. In: BARNES, J., SHOFIELD, M., SORABJI, R. (Ed.). *Articles on Aristotle's 4: Psychology and Aesthetics*. London, 1979, pp. 1-31.

efeito, não é nos tratados psicológicos que Aristóteles pensa ser o local adequado para apresentar essa tese geral sobre a alma sensitiva, que em todas nossas atividades, há um elemento responsável pela apercepção. Talvez surpreendentemente, é na *Física* [VII 2. 425 b 15.], ao tratar do movimento em geral e diferencia-lo do movimento senciente, que Aristóteles apresenta uma tese geral sobre o movimento e sobre o movimento animado nos seres sensíveis que afirma que todo movimento senciente é acompanhado da apercepção¹³⁰. Em *DA* III 2, explica melhor essa tese: a apercepção não pode ter uma diferença real da percepção do objeto sensível. A percepção de um objeto significa que um sujeito tem sua alma modificada pela recepção da forma sensível deste objeto sem sua matéria, e ter a alma modificada por tal recepção é o significado da apercepção do sujeito quanto ao uso dos sentidos particulares. Aristóteles não apresenta *ex professo* esse resultado. Após apresentar a tese que percebemos o exercício dos sentidos particulares, expõe duas explicações exclusivas para a tese, quais sejam, que temos a apercepção ou pelo mesmo sentido ou por algum outro. Afasta a segunda solução, porque engendraria um regresso ao infinito [425b15 e ss.]. Deste modo, fica com a primeira solução, deve haver algum sentido que é responsável pela sua própria percepção. É essa solução que direciona o tratamento da apercepção da ação e do pensamento.

Com respeito à ação, em *DA* III. 7, Aristóteles explica que a sensação produz um movimento de busca, se toma um objeto como prazeroso e passa a desejá-lo; ou de afastamento se toma o objeto como nocivo e passa a evitá-lo¹³¹. Com respeito ao pensamento, explica [*DA* III. 4. 408b25] que o pensamento é inalterável¹³². Isso pode gerar um problema, porque a apercepção significa uma alteração da alma. Aristóteles explica, entretanto, que o pensamento sofre uma certa alteração. É que o pensamento humano depende da imaginação, e a imaginação depende da sensação. Assim, o pensamento humano tem um componente sensível. Nos termos de Zingano, o pensamento parte da sensação¹³³.

¹³⁰ Cf. ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 114.

¹³¹ Outros capítulos do *DA* são também relevantes. Entretanto, não poderia analisa-los aqui. Ver, sobretudo, COOPER, John. *Reason, Moral Virtue and Moral Value*. In: COOPER, John. *Reason and Emotion*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 253-280.

¹³² Cf. KAHN, Charles. *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*. In: BARNES, J., SHOFIELD, M., SORABJI, R. (Ed.). *Articles on Aristotle's 4: Psychology and Aesthetics*. London, 1979, p. 28.

¹³³ Cf. ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, pp. 64 e ss.

É importante notar que a apercepção é um modo peculiar da percepção, na medida em que é uma alteração do sujeito. Essa nota é relevante, porque muitos comentadores tendem a ver no conceito de apercepção um sinônimo para a noção de consciência¹³⁴, para a capacidade de “voltar-se sobre si mesmo”. Essa leitura pode gerar duas confusões. Ela sugere um segundo ato de pensamento em adição ao exercício da faculdade, uma reflexão. Isso é problemático porque, em primeiro lugar, a apercepção é um modo da percepção e não do pensamento. Em segundo, Aristóteles não aceita um segundo ato, mesmo que seja da percepção. Isso engendraria o regresso ao infinito antes apontado.

Após ter explicado que toda percepção envolve uma apercepção, Aristóteles passa estabelecer a conexão entre a apercepção e o prazer [1170 a 33 – 1170 b 2]:

Perceber que nós percebemos ou pensamos é perceber que existimos, pois a existência foi definida como perceber ou pensar. E perceber que se vive é uma das coisas que é prazeroso, pois a vida é boa por natureza e perceber o que é bom presente em si é prazeroso.

Por que perceber em si algo naturalmente bom é prazeroso? Como Aristóteles explica, viver é prazeroso, ou seja, o exercício da percepção ou do pensamento é prazeroso. Mas, se o exercício dessas faculdades consiste na percepção ou pensamento de um objeto particular e na apercepção do sujeito enquanto ser senciente ou pensante, de modo que esses dois elementos são apenas aspectos distintos do exercício dessas faculdades, então a apercepção do sujeito enquanto detentor de algo bom também será prazeroso.

Com sua explicação sobre o estatuto da apercepção, Aristóteles consegue localizar um aspecto particular do prazer. Aperceber-se de algo bom em si (sua existência, sua vida) é também prazeroso. Na próxima seção, tentarei mostrar como esse resultado permite que Aristóteles explique a importância que os amigos por virtude dão à vida um do outro.

¹³⁴ Apenas a título exemplificativo, veja: GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, Jean Yves, *L'Éthique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958, v. 2, p. 751, STEWART, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892, p. 392, IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 364 e COOPER, John. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. *Reason and Emotion*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 341.

4. *Alter ego* e Altruismo

Tal como a vida das pessoas é prazerosa, na medida em que percebem sua existência e sua vida, a vida do homem virtuoso é prazerosa por si mesma, já que ele percebe não apenas que vive, mas que sua existência e vida são boas em si mesmas. Em 1170 b 5-8. Aristóteles passa a explicar o papel do amigo na vida do homem virtuoso:

E se o homem virtuoso é para consigo mesmo tal como ele é com seu amigo, pois o amigo é um outro eu. E se tudo <o que foi provado> é verdadeiro, tal como sua própria existência é desejável para cada homem, do mesmo modo, ou quase do mesmo modo, será a do seu amigo.

É apenas na etapa final da prova que Aristóteles lança mão da tese que o amigo é um *alter ego*. E o papel dessa tese é explicar por que o homem virtuoso deseja que seu amigo tenha uma boa vida, tal como deseja para si. É em IX 4 – 8 que Aristóteles formula e desenvolve essa tese. Lá, Aristóteles explica como o modo pelo qual tratamos nossos amigos é um resultado do modo como nos tratamos. Em linhas gerais, a prova dessa tese dá-se do seguinte modo: Aristóteles apresenta diversas características do tipo tratamento presente em uma relação de amizade, em seguida, mostra como cada uma delas está presente na relação que o homem virtuoso tem consigo mesmo, por último, prova a relação de implicação entre a presença da virtude e o comportamento próprio ao amigo. Analisemos essa prova com mais cuidado, a fim de deixar claro como ela acaba por explicar a tese do outro eu.

Em 1166a1-9, Aristóteles lista algumas características que se atribui a uma pessoa que é amiga. Os amigos são aqueles que: (1) desejam e praticam o bem um do outro por ele mesmo; (2) desejam que o amigo viva bem; (3) passam tempo juntos; (4) concordam sobre que decisão tomar e (5) partilham angústias e alegrias. Em 1166a10-35, mostra que cada uma dessas características é encontrada na relação que as pessoas virtuosas possuem consigo mesma. O virtuoso deseja e pratica as boas ações por elas mesmas; busca viver bem a sua vida; tem prazer em estar consigo mesmo; não possui conflitos em sua alma e reconhece suas angústias e alegrias. A tese do outro eu é, então, apresentada como o resultado dessa comparação [1166a30-33]: o amigo é um *alter ego*, porque os bons amigos tratam uns aos outros como tratam a si mesmas.

Após apresentar a tese do outro eu, Aristóteles passa a analisar com mais

cuidado como ocorre essa passagem da relação do sujeito consigo mesmo para a relação de alteridade. Em primeiro lugar, Aristóteles parece reduzir os comportamentos próprios à amizade a três: a boa vontade, a concórdia e a beneficência. A boa vontade é parte da amizade, já que desejar o bem para o outro é uma das condições da amizade, mas pode ocorrer mesmo com pessoas desconhecidas e sem que elas saibam. A concórdia também é uma condição da amizade, pois consiste na decisão em conjunto de praticar o bem que lhes é comum. Entretanto, não consiste ainda na amizade, porque a decisão comum não é ainda a prática dessa decisão. A beneficência consiste na prática constante do bem do outro, e dessa prática advém o amor pelo outro. Quando analisamos a posição de Millgram sobre a amizade, vemos porque a beneficência com o outro implica num amor pelo outro. Em resumo, amamos a nós mesmos, na medida em que estamos naquilo que produzimos. Esse resultado é fundamental para a explicação da tese do outro eu. De fato, após analisar a beneficência, Aristóteles passa a analisar a questão se devemos amar-nos antes do que amar os outros.

Essa questão se coloca, penso, porque a beneficência explícita como o amor pelo outro é o resultado de um amor-próprio. Aristóteles explica que o verdadeiro amor-próprio consiste na obediência da parte racional da alma [1168b28-35]. Ao buscarmos o amor-próprio na relação com os outros, passarmos a nos conhecer um ao outro, desejar o bem um do outro e praticá-lo recíproca e mutuamente, teremos um *alter ego*. E isso, porque um é o reflexo da relação que o outro tem consigo mesmo. A semelhança na virtude é apenas o ponto de partida da relação. Com o convívio, o outro passa a ser, além de alguém virtuoso, uma pessoa que aprecia as mesmas coisas, as mesmas atividades, o mesmo modo de ver a vida. A relação entre a beneficência e o amor-próprio parece justificar a formulação inicial da amizade [VIII 3]: a amizade consiste em um amor mútuo e reconhecido, em que o bem do outro é desejado e praticado na medida em que se dá o amor.

Em seu *Aristotle on Altruism*, Charles Kahn fornece uma abordagem diferente da tese do outro eu. Concorda que essa tese, tal como presente em *EN IX. 9*, é uma referência as posições de *IX 4 – 8*, mas defende que a formulação, nessas posições, da tese que o verdadeiro eu é a razão significa uma retomada da teoria de Aristóteles sobre

o intelecto ativo, presente em DA III 4 – 8¹³⁵. De acordo com Kahn, o papel da tese do outro eu no argumento em defesa da amizade seria, em resumo, o seguinte¹³⁶:

1. O ‘eu’ mais profundo ou verdadeiro de um ser humano é o seu *nous*.
2. O *nous* de todos os seres humanos é fundamentalmente um e o mesmo.
3. A amizade perfeita entre pessoas excelentes é uma relação em que cada parceiro torna-se consciente da identidade proposta em (2).

Apesar de Kahn reconhecer que o texto não faz referência à doutrina do *De Anima*, afirma que apenas uma doutrina ‘robusta’ sobre a relação entre a parte racional da alma e o outro eu é capaz de explicar que a consciência da bondade do amigo implique a consciência da bondade em mim¹³⁷. Segundo Kahn, essa relação é fornecida pelo *De Anima*, na medida em que o intelecto ativo é um princípio presente em todos os seres humanos¹³⁸.

Tal princípio é impessoal, no sentido que, enquanto age sobre nós, é completamente impassível a nossas próprias atividades de aprender e pensar; já era plenamente racional antes mesmo de termos nascido. [...] Tendo em vista que este *nous* é o verdadeiro ‘eu’ quando separado, não pode ser intrinsecamente individuado pela sua conexão conosco.

É controverso que Aristóteles defenda uma doutrina do intelecto separado e quais seriam os termos dessa defesa¹³⁹. Para Kahn, contudo, essa doutrina permite o papel previsto pela amizade em (3), já que o “o verdadeiro eu, então, que eu e meu amigo temos em comum é a nossa relação com esse princípio impessoal e supra-pessoal”¹⁴⁰. De fato, essa leitura possui certo atrativo. Propõe uma resposta bastante ambiciosa ao problema do egoísmo/altruísmo. Aristóteles seria, no final das contas, um altruísta, afinal, se temos o mesmo ‘eu’ direcionando nossa vida, a distinção entre o que diz respeito a mim ou ao outro perderia importância¹⁴¹. Deste modo, com respeito ao

¹³⁵ KAHN, C. Aristotle on Altruism. *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 357, pp. 20-40. De maneira semelhante, ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959, p. 34-35.

¹³⁶ KAHN, C. Op. Cit. p. 35.

¹³⁷ KAHN, C. Op. Cit. p. 34.

¹³⁸ KAHN, C. Op. Cit. p. 37.

¹³⁹ Sobre isso, Cf. ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 118 e ss.

¹⁴⁰ KAHN, C. Op. Cit. p. 38.

¹⁴¹ KAHN, C. Op. Cit. p. 39.

virtuoso, a busca do próprio bem e a busca do bem dos outros colapsam. Penso, contudo, que essa resposta é ambiciosa demais para Aristóteles. Se todos os seres humanos possuem um mesmo princípio que deve direcionar a suas vidas, por que precisamos de outros seres humanos para reconhecer isso? Ao invés de fortalecer o argumento de IX 9, a interpretação de Kahn parece tirar da amizade qualquer utilidade.

O amigo é um *alter ego*, porque é alguém que tem algo de nós dentro de si. Na terceira etapa, foi mostrado que aquilo que os amigos compartilham é o modo como vivem e que esse compartilhamento deve-se à convivência que possuem. As pessoas virtuosas que passam a conviver e tornam-se amigas são, de fato, responsáveis pelo modo como o outro é. Essa semelhança construída é a fonte do amor que sentem um pelo outro e, assim, de modo semelhante como o homem virtuoso deseja que sua vida seja boa, também deseja o mesmo para o amigo.

Apesar desse desejo pelo bem do outro ser um resultado de IX 4 – 8, parece ser apenas na terceira etapa de IX. 9 que fica claro em que consiste esse convívio e esse desejo:

E a sua existência foi vista como desejável, porque percebia a sua própria bondade, e tal percepção é prazerosa por ela mesma. Ele precisa, portanto, reconhecer a existência também do seu amigo. E isso será feito com o convívio, conversas e dividindo pensamentos, pois é isso que conviver parece significar no caso dos homens e não, como no caso do gado, se alimentando no mesmo lugar.

Após ter estabelecido que o amigo deseja que a vida e a existência do outro seja boa, Aristóteles passa a explicar como o amigo toma parte do modo como vive o amigo. Pakaluk aponta que a necessidade de se tornar ciente da vida do amigo é a justificção da adição do reconhecimento que se faz bem ao outro [VIII. 2, 1156a3-5] como um dos requisitos da relação de amizade. “Não há uma percepção compartilhada se não fazem isso, portanto, não há o reconhecimento da existência do outro¹⁴²”. Aristóteles explica que é por meio do convívio, isto é, da conversa e do diálogo, que esse reconhecimento ocorre.

Aristóteles consegue, com a prova da tese que a existência do sujeito é desejável por natureza, mostrar que o amigo virtuoso é necessário para a felicidade. Bons amigos

¹⁴² PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998, p. 215.

são, quase literalmente, partes de nossas vidas. Aristóteles dá uma justificativa filosófica para essa proximidade, essa intimidade, e consegue pagar a dívida assumida em I. 7 e protestada no início de IX. 9. O homem feliz é autossuficiente, e isso significa que sua vida é desejável por si mesma e nada lhe falta. Portanto, o homem feliz precisa de amigos virtuosos.

CONCLUSÃO

A presente dissertação teve dois objetivos fundamentais. Em primeiro lugar, propor um deslocamento no registro a partir do qual se analisa a amizade em Aristóteles. Na verdade, a suspeita sobre a legitimidade do *status quaestionis* existe já faz um tempo. Como tentei mostrar, é Annas quem parece ter primeiro percebido a trivialidade da acusação egoísta e sugerido que o problema do egoísmo\altruísmo talvez não seja tão claro para a filosofia moral de Aristóteles¹⁴³. Ela aponta que a preocupação com o bem de outras pessoas não é provada por Aristóteles. “Tentar provar isso seria, para ele, tentar provar o que é mais evidente a partir do que é menos¹⁴⁴”. O que tentei fazer foi, em grande medida, seguir a sugestão de Annas e tentar mostrar por que o projeto de filosofia moral de Aristóteles pode tomar essa preocupação como um ponto de partida e por que muitos bons comentadores não aceitam isso. A solução que apresentei foi histórica. Resolvi investigar quando a questão Egoísmo vs. Altruísmo torna-se relevante para a filosofia moral contemporânea e, assim, delinear mais claramente o porquê do anacronismo dessa questão.

A hipótese da existência de uma agenda de filosofia moral que continha explicitamente o problema foi confirmada com a análise do “*The Methods of Ethics*” de Henry Sidgwick. Felizmente, além de apresentar claramente em que consiste seu projeto de filosofia moral, Sidgwick indica o ponto em que se afasta de Aristóteles:

Assim, apesar de meu tratamento do assunto ser, em certo sentido, mais prático do que o de muitos filósofos morais, já que me ocupo do começo ao fim em considerar como as conclusões devem ser racionalmente alcançadas nos assuntos familiares de nossa vida cotidiana, ainda, meu objeto imediato – para inverter a frase de Aristóteles – não é a prática, mas o conhecimento¹⁴⁵.

¹⁴³ ANNAS, J. *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344. pp. 532-554, Oct., 1977, p. 543.

¹⁴⁴ ANNAS, J. *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344. pp. 532-554, Oct., 1977, p. 543.

¹⁴⁵ SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981, p. VIII.

A inversão da frase não é apenas um artifício retórico, mas uma modificação de proposta e, assim, de agenda. Como tentei mostrar, o egoísmo aparece para Sidgwick como uma teoria sobre o princípio último de toda a ação. Sem dúvida, podemos também encarar a EN a partir desse objetivo, entretanto Aristóteles não visa estabelecer uma formulação do princípio último da moral (como faz Sidgwick) apenas para explicar que condutas devem ser realizadas. Em 1103b30, Aristóteles deixa claro que o objetivo de sua filosofia moral é prático, tornar o homem bom. Em resumo, a investigação moral é uma investigação prática, na medida em que seu objetivo é modificar o modo de viver do sujeito. Deste modo, precisa partir de teses que são tomadas como boas para o agente, para que suas conclusões também o sejam, e o sujeito passe a começar a agir pelas razões corretas¹⁴⁶. Entre esses pontos de partida necessários para que alguém possa seguir as teses de Aristóteles na EN está a importância da amizade. Deste modo, a ética de Aristóteles não é egoísta (pois o bem de outras pessoas possui um valor moral em si mesmo), nem genuinamente altruísta (pois toda ação visa, em última análise a felicidade do agente).

Afirmar que Aristóteles não compartilha a agenda do debate contemporâneo não é, obviamente, o bastante. Seguindo, mais uma vez, Annas é necessário entender qual é “o lugar devido” desse ponto de partida da filosofia moral de Aristóteles que é o valor moral da amizade¹⁴⁷. Por isso, o segundo objetivo dessa dissertação consistiu em analisar o papel da amizade na teoria eudaimonista de Aristóteles.

É em EN IX. 9 que Aristóteles retoma e investiga o porquê da importância da amizade. Diversos comentadores defendem que Aristóteles retoma essa questão com o objetivo de resolver um problema platônico presente no *Lisis*. Com certeza, certamente tinha em mente a formulação platônico-socrática da questão. Se analisarmos esse diálogo, veremos que a formulação de Aristóteles já está presente no *Lisis*.

No início do diálogo, Sócrates afirma saber como atrair uma pessoa e que é errado o modo como o jovem Hipótales tenta atrair o amado Lisis. Segundo Sócrates, aquele que está apaixonado consegue atrair alguém quando lhe explicita uma determinada carência e mostra que é capaz de supri-la. Contudo, Hipótales faz exatamente o contrário: elogia Lisis e lembra-lhe suas qualidades. Sócrates mostra seu conhecimento ‘na prática’ e passa atrair Lisis. Em termos mais claros, mostra que Lisis

¹⁴⁶ BURNYEAT, M. F. “Aristotle on Learning to be Good”. In: *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980, pp. 71-72.

¹⁴⁷ ANNAS, J. *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344. pp. 532-554, Oct., 1977, p. 543.

possui uma carência fundamental: a falta de conhecimento. Rapidamente Lisis reconhece essa carência e vê em Sócrates um grande alguém capaz de supri-la. (211). Quando termina sua lição, olha para Hipótales¹⁴⁸. Uma das tentativas de explicar em que consiste a amizade é a seguinte: 1. a amizade consiste em uma troca; 2. os amigos são pessoas que sabem que precisam de algo. Ora, aquele que é bom não precisa de nada e aquele que é mau não possui a boa característica de reconhecer sua carência. Antes, a amizade se dá entre aqueles que possuem uma carência e o conhecimento dessa carência, isto é não são nem totalmente bons, nem totalmente maus [Lisis 222].

Como visto, Aristóteles coloca em questão a importância da amizade precisamente porque o homem bom não possui carência alguma e, assim, não parece precisar de amigos. É interessante notar, contudo, que Aristóteles não menciona Platão. Antes, cita um trecho de um poema de Orestes: “quando a fortuna nos sorri, qual a necessidade de amigos?”. Usando uma expressão forense, penso que o silêncio de Aristóteles é eloquente. A dificuldade de determinar o papel preciso da amizade não se apresenta apenas dentro de um registro teórico, no caso, platônico. Na verdade, qualquer um pode colocar em questão por que precisamos de amigos se não possuímos carência alguma. Mesmo alguém que reconhece a importância da amizade pode – de boa-fé – colocar-se essa questão. Deste modo, a posição que Aristóteles enfrenta não é um egoísmo, mas também não precisa ser uma posição filosoficamente bem estruturada. Por isso, preferi chamar tal posição de posição pró-solitude.

Tendo estabelecido contra o que Aristóteles se coloca e o porquê dessa investigação, é possível passar a analisar o modo como Aristóteles fundamenta o papel da amizade para a felicidade. Como tentei mostrar, a prova da importância da amizade tem três etapas principais: (1) uma refutação da posição pró-solitude; (2) a explicação do erro dessa posição e (3) explicação de por que da importância da amizade para a felicidade.

Penso que a solução final de Aristóteles consiste em dar banca filosófica a algo que, na verdade, qualquer um pode perceber: um amigo é, por assim dizer, parte de nossas vidas, e a preocupação que temos com o seu bem-estar é uma preocupação com o

¹⁴⁸ Reeve aponta que não devemos nos surpreender com o fato de Sócrates ter afirmado conhecer alguma coisa. De fato, na *Apologia*, há a insistência em afirmar que ele sabe apenas que nada sabe (*Ap.* 21b4–5). Reeve esclarece que Sócrates está utilizando um jogo de palavras presente no *Crátilo* (398c5–e5). O substantivo *eros* significa amor, e o verbo *erotan* significa questionar. A proximidade dos termos parece explicitar uma proximidade entre as atividades. Sócrates ensina a Hipótales como atrair alguém, na medida em que o ensina a elaborar questões.

nosso. Um resumo da teorização apresentada por Aristóteles para fundamentar essa tese pode ser obtida em 1170b15 e ss., quando se dá a conclusão do capítulo:

Se, então, a existência é algo desejável para o homem sumamente feliz, tendo em vista ser, por natureza, bom e prazeroso. E como a existência do seu amigo é quase a mesma que a sua, um amigo será uma das coisas que são desejáveis. Ora, ele deve ter aquilo que é desejável ou será deficiente nesse aspecto. Portanto, o homem que é feliz precisará de amigos virtuosos.

Aristóteles transfere o valor que damos a nossa vida para a vida do amigo. A vida ou existência do amigo é quase a mesma que a nossa e, por isso, também se torna desejável. No caso dos homens virtuosos, os amigos que terão existências com esse grau de proximidade precisam ser também virtuosos. Por isso, é deles que a felicidade do homem feliz depende. Em que consiste essa semelhança é a chave para compreender a posição de Aristóteles. Tentei mostrar que, para Aristóteles, a amizade é uma relação construída pelos sujeitos. Com a convivência, um passa a influenciar o modo de viver e ser do outro. Um torna-se um o reflexo do outro e ama perceber-se no outro, perceber que se é parte de quem o outro é.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Aristóteles:

ARISTOTLE. *Magna Moralia*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: St. G. Stock. Princeton University Press, vol. II, New Jersey, 1995;

_____. *Metaphysics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Ross, D. Princeton University Press, vol. II, New Jersey, 1995;

_____. *Nicomachean Ethics*. Trad.: Ross, D., Oxford University Press, London, 1998;

_____. *Nicomachean Ethics* (trans. T.H.Irwin). Indianapolis: Hackett, 1985.

_____. *Ética Nicomachea* (*traduzione, introduzione e note di Carlo Natali*). Roma: Laterza, 2005.

_____. *Ética Nicomachea* I. 13 – III. 8: Tratado da Virtude Moral (Introdução radução e notas, Marco Zingano). São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. *Physics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Hardie, R. P. e Gaye, R. K. Princeton University Press, Vol. I, New Jersey, 1995;

_____. *De Anima*. Books II and III (translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn). Oxford University Press: London, 1968.

Outras Obras (Comentários e Artigos):

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles* [trad. Rui Gonçalo Amado]. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

ANNAS, J. *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*. *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344, pp. 532-554, Oct., 1977.

BARNES, Jonathan. *Aristotle and the Methods of Ethics*. *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980.

BUFFON, Chiara. O discurso sobre a amizade: diferenças de exposição entre as duas *Éticas*. *Journal of Ancient Philosophy Vol. II 2008 Issue 1*.

BURNYEAT, M. F. "Aristotle on Learning to be Good". In: *Essays o Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, California, 1980.

COOPER, John. *Political Animals and Civic Friendship*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

_____. *Comunidade Política e Bem Supremo* [Tradução de Paulo Fernando Ferreira]. Palestra proferida em 23 de maio de 2008 na USP.

_____. *Reason, Moral Virtue and Moral Value*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

_____. *Friendship and the Good*. In: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

_____. *The forms of Friendship* in: COOPER, John. Reason and Emotion. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

FORTENBAUGH, W.W., *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning*. *Phronesis*, V. 20, 1975.

NAGEL, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Oxford: OUP, 1970.

NATALI, Carlo. O *Logos peri philias*. Notas sobre a natureza e os propósitos dos livros VIII – IX da *Ética Nicomaquéia*. *Journal of Ancient Philosophy Vol. II 2008 Issue 1*.

GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, Jean Yves, *L' Éthique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958, v. 2.

HARDIE, W. F. R. *The Final Good in Aristotle's Ethics*. *Philosophy*, Vol. 40, No. 154, pp. 277-295, Oct., 1965.

_____. *Aristotle Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. A ética como uma ciência inexata. In: *Analytica*, v. 1, nº 3, 1996.

_____. The Methaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. In: RORTY, A (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

KAHN, Charles. Aristotle on Altruism. *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 357.

_____. Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology. In: BARNES, J., SHOFIELD, M., SORABJI, R. (Ed.). *Articles on Aristotle's 4: Psychology and Aesthetics*. London, 1979.

KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

_____. “How to Justify Ethical Propositions: Aristotle’s Method.” In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

_____. *Aristotle*. Oxford: OUP, 2002.

_____. “Two Conceptions of Happiness”. In: *Aristotle’s Ethics*, Irwin, T. (ed.). Garland Publishing, Inc., 1995.

LAWRENCE, Gavin. Human Good and Human Function. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.

LEAR, Jonathan. *O desejo de entender* [Tradução de L. A. Watanabe]. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

MILLGRAM, Elijah. *Aristotle on Making Other Selves*. Canadian Journal of Philosophy, Vol. 17, N. 2, 1987.

MILLER, Fred D. *Nature, Justice and Rights in Aristotle’s Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

PAKALUK, Michael. *Aristotle Nicomachean Ethics: books 8 and 9*. Oxford: Clarendon Aristotle Series, 1998.

PANGLE, L.S. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: CUP, 2006.

RAWLS, John. Foreword. In: SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.

REEVE, C.D.C. Plato on Love. In: REEVE, C.D.C. (ed.) *Plato on Love*. Cambridge: Hackett Publishing, 2006.

ROSS W. D. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: UCP, 2002.

SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.

_____. *Outlines of the History of Ethics*. London: MacMillan, 1949.

SHOFIELD, Malcom. Aristotle's Political Ethics. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

STEWART, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892.

WHITING, Jennifer. *The Nicomachean Account of Philia*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

WILLIAMS, Bernard. *Egoism and Altruism*. In: WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge: CUP, 1973.

_____. *Egoism and Altruism*. In: WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge: CUP, 1973.

ZINGANO, Marco. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. *Aristotle and the Problems of Method in Ethics*. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXII, 2007.

_____. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. *Amizade, Unidade Focal e Semelhança*. In: ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. *Teatro e Ação Humana em Sófocles*. In: ZINGANO, Marco. Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.