



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUCAS ROCHA FAUSTINO**

**A AMIZADE E A ALTER-DIRECIONALIDADE DO DESEJO EM ARISTÓTELES**

**FORTALEZA**

**2019**

LUCAS ROCHA FAUSTINO

A AMIZADE E A ALTER-DIRECIONALIDADE DO DESEJO EM ARISTÓTELES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Arte e Cultura, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Konrad Cristoph Utz

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- F271a Faustino, Lucas Rocha.  
A amizade e a alter-direcionalidade do desejo em Aristóteles / Lucas Rocha Faustino. – 2019.  
202 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.  
Orientação: Prof. Dr. Konrad Cristoph Utz.
1. Senso-percepção. 2. Desejo. 3. Eudaimonia. 4. Comunidade. I. Título.

CDD 100

---

LUCAS ROCHA FAUSTINO

A AMIZADE E A ALTER-DIRECIONALIDADE DO DESEJO EM ARISTÓTELES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Arte e Cultura, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em 25/06/2019

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida  
Universidade Federal do Ceará

---

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça  
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

---

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

À minha esposa, amiga e companheira  
Adriana Alves de Lima Lopes e meus amados  
filhos Levi Lopes Faustino e Ícaro Lopes  
Faustino.

## AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí (FAPEPI) – Edital 02/2014.

A presente tese é fruto do encontro e do diálogo com diversas pessoas que de modo direto ou indireto contribuíram para sua realização e amadurecimento. Gostaria, pois, de agradecer especialmente ao professor Konrad Utz pelo inestimável apoio, paciência, orientação e valiosas sugestões sem as quais não seria possível a realização deste trabalho. As virtudes na presente tese são o resultado de nosso trabalho conjunto, mas todas as falhas e problemas encontradas nela são de minha inteira e exclusiva responsabilidade.

De igual modo, agradeço aos professores Gabriel Trindade, Fernando Mendonça, Orlando Araújo, Maria Aparecida e José Carlos por suas argutas observações e auxílio no amadurecimento de meu trabalho.

Agradeço ao mui querido, amigo e irmão, Fabrício Fernandes, por seres quem és, por sua imensa sapiência e por sua inestimável presença e amizade, bem como pela leitura e debate crítico de minha tese. Acima de tudo, agradeço por seres como um farol rubro indicando o caminho que devemos sempre seguir no sentido de sermos sempre melhores.

Ao amigo e irmão de tantos anos, Clístenes Chaves, volto-lhe as mesmas palavras que certa vez me destinou. Não por falta de palavras, bem sabes que entre nós o *logos* foi sempre transbordante, mas porque que elas traduzem a amizade que estabelecemos. Agradeço-lhe, então, por sempre “me tratares como um da terra”. Nossos debates e ideias filosóficas foram instigantes e abriram-me os olhos para diversas questões que inicialmente não percebia. Nada mais importante do que um amigo para te dizer quando erras, e sorrir e chorar de alegria contigo quando conquistas algo pelos teus acertos. Para ti, amigo Clístenes, meu muitíssimo obrigado!

O presente trabalho resulta de muitas horas dedicadas à pesquisa e do distanciamento do convívio com pessoas que me são muito caras e importantes. Porém, ainda que seja impossível agradecer a todos, gostaria de mencionar Ricardo George, Cláudia Carneiro, Odílio Alves, Maria Cristina, Rosa Mamede, José Glauco, Radamés Rogério, Mike Melo, Antônia Maria, Augusto César e Raimundo Nonato, pessoas mais que especiais às quais dedico imenso carinho e que contribuíram em meu trabalho com suas presenças, palavras e discussões. O mundo seria um lugar bem mais triste sem vocês.

Também agradeço à Juliana Santos e Iago Santos, por me lembrarem de que a educação pode fazer boas pessoas se tornarem ainda melhores e por reiterarem meu amor à docência.

De modo especial, agradeço o imenso apoio e resguardo que meus amados e queridos pais, José Faustino e Helena Maria, sempre me dedicaram ao longo de toda minha vida. A vocês, todo amor, carinho e gratidão é pouco. Aos meus familiares Lucilene Alves, Francisco Valdísio, Annelize Rocha, Roberto Rivelino, Luciana Faustino, Pedro Bastos, Giulia Maria Rocha, Ana Sofia Rocha, Rubi Faustino e Flor Faustino, muito obrigado por seu amor e dedicação e por fazerem meu mundo recheado de encantos e doçuras.

Nada disso teria sido possível sem o privilégio da amorosa convivência com Adriana Alves. Além de minha interlocutora rigorosa e crítica, estivestes sempre comigo nos altos e baixos dessa empreitada dando carinho, apoio e acreditando no sentido do presente trabalho principalmente nos vários momentos em que estive a ponto de desistir. A Levi Lopes e Ícaro Lopes, agradeço imensamente por terem permanecido o tempo todo comigo, incentivando-me e acreditando pacientemente que um dia eu concluiria a presente tese e a gente voltaria a brincar. A vocês minha imensa e alegre gratidão.

Por fim, agradeço imensamente ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, a Universidade Estadual do Piauí e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Piauí (FAPEPI) pelo apoio institucional e material que possibilitaram a execução deste trabalho.

“ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ’ ἂν ζῆν,  
ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα.”

(*EN VIII, 1, 1155a5,6*)

“Bons amigos não passam tão facilmente. Eles ficam com você, presos nas suas memórias como fotos na parede.”

(MOON e BÁ, 2011, p. 161)

## RESUMO

Na presente tese, opomo-nos às interpretações que entendem que a filosofia prática de Aristóteles representa um modelo de egoísmo racional, pois o agente aristotélico, na medida em que está envolvido com a satisfação dos critérios definidores da *eudaimonia*, seria uma espécie de coletor que reuniria os meios e instrumentos relevantes para sua autorrealização – fim último de seu desejo particular. A partir dessa compreensão, teríamos, como consequência, a impossibilidade do estabelecimento da alteridade dos demais indivíduos com quem agimos, pois esses, para o agente, só teriam valor instrumental e nunca em si mesmos. Defendemos, pois, que esse modo de ler a filosofia prática de Aristóteles é insustentável e contraditória, quando consideramos seriamente as proposições que ele fundamenta em sua teoria da amizade e as correlacionamos com o “axioma *eudaimonista*”. Nosso objetivo é apontar elementos dentro dos escritos aristotélicos que revelem que a amizade funda uma relação que secundariza qualquer primado instrumentalizador para as relações entre os homens, pois o que de fato está em jogo não são unicamente os desejos “ego-direcionados” de cada agente, mas a construção de uma base de ação e “correlação” político-ética em que o fundamental é o que há de comum entre nós, o que “com-partilhamos” e “com-sentimos” com os outros enquanto outros por si mesmos. Para isso, é importante compreender que, na amizade, Aristóteles fundamenta a possibilidade de desejos “alter-direcionados”, através do critério da benevolência, bem como inaugura a possibilidade da escolha deliberada pelo convívio especificamente humano; algo que só há quando os homens livremente escolhem conviver com outros homens *qua* homens por si mesmos.

**PALAVRAS-CHAVE:** comunidade; *eudaimonia*; desejo; senso-percepção.

## ABSTRACT

In this thesis, we are opposed to the interpretations that understand that Aristotle's practical philosophy represents a model of rational egoism. For the Aristotelian agent, insofar as he is involved in satisfying the defining criteria of *eudaimonia*, would be a kind of collector gathering the means and instruments relevant to his self-realization – the ultimate end of his particular desire. From this understanding, we would have, consequently, the impossibility of establishing the alterity of the other individuals with whom we act, since these individuals, to the agent, would have only instrumental value and never a value in themselves. We argue, therefore, that this way of reading Aristotle's practical philosophy is unsustainable and contradictory when we seriously consider the propositions established on his theory of friendship and correlate them with the "*eudaimonist* axiom." Our aim is to point out elements within the Aristotelian writings, which reveal that friendship bases a relationship that subordinates any instrumentalizer primacy for the relations between men. For what is in fact at stake is not only the "ego-directed" desires of each agent, but the construction of a basis of action and political-ethical "co-relation" in which the fundamental is what is common among us, what we "share" and "feel" with others while others by themselves. For this reason, it is fundamental to understand that in friendship Aristotle bases the possibility of "alter-directed" desires, through the criterion of benevolence, as well as inaugurates the possibility of deliberate choice for a specifically human conviviality, something that only exists when men freely choose to live with other men *qua* men for themselves.

**KEYWORDS:** community; *eudaimonia*; desire; sense-perception.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>Ana Pos</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>Cat</i>	<i>Categoriae</i>
<i>De Ani</i>	<i>De Anima</i>
<i>De Cae</i>	<i>De Caelo</i>
<i>De Inc</i>	<i>De Incessu Animalium</i>
<i>De Int</i>	<i>De Interpretatione</i>
<i>De Juv</i>	<i>De Juventute et Senectute De vita et Morte</i>
<i>De Mot</i>	<i>De Motu Animalium</i>
<i>De Par</i>	<i>De Partibus Animalium</i>
<i>De Sem</i>	<i>De Sensu et Sensibilibus</i>
<i>De Som</i>	<i>De Somno et Vigilia</i>
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>His Ani</i>	<i>Historia Animalium</i>
<i>Met</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>
<i>Phy</i>	<i>Physica</i>
<i>Pol</i>	<i>Politica</i>
<i>Rhet</i>	<i>Rhetorica</i>
<i>Top</i>	<i>Topica</i>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>2</b>	<b>A EUDAIMONIA E O EGOÍSMO RACIONAL</b> .....	28
2.1	A crítica kantiana à ética aristotélica .....	33
2.2	A “ego-referencialidade”, a “ego-direcionalidade” e a “alter-direcionalidade” do desejo .....	42
<b>3</b>	<b>A RELAÇÃO ENTRE O DESEJO E O INTELECTO EM ARISTÓTELES</b> .....	46
3.1	A imaginação e a senso-percepção .....	60
3.2	A imaginação e o desejo .....	71
<b>4</b>	<b>A AMIZADE E O DESEJO DO BEM DO OUTRO NO INTERESSE DO OUTRO POR SI MESMO</b> .....	77
<b>4.1</b>	<b>A primeira instância da amizade: os objetos do desejo e o bem aparente como bem “para mim”</b> .....	77
4.1.1	A contingencialidade e a verdade na <i>EN</i> .....	84
4.1.2	O bem no contexto intencional da ação .....	91
<b>4.2</b>	<b>A segunda instância da amizade: a benevolência e a alteração na direcionalidade do desejo</b> .....	96
<b>4.2.1</b>	<b><i>A benevolência e sua relação com os três tipos de amizade</i></b> .....	108
4.2.1.1	As interpretações restritivas do conceito de amizade .....	108
4.2.1.2	As interpretações concessivas do conceito de amizade .....	119
4.2.1.3	A interpretação de Cooper .....	122
4.2.1.4	Os problemas na interpretação de Cooper .....	133
<b>5</b>	<b>A AMIZADE COMO “SER-COM-OUTRO”</b> .....	141
5.1	Benevolência e a unilateralidade dos desejos alter-direcionados .....	142
5.2	A amizade e a constituição de uma comunidade especificamente humana .....	154
5.3	A amizade como a “com-partilha” de atividades humanas .....	161
5.4	A amizade como “ser-com-outro” .....	167
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	184

**REFERÊNCIAS** ..... 192

## 1 INTRODUÇÃO

A presente tese se mostra como um esforço de apresentar como insustentável a interpretação que defende a proposta ético-política de Aristóteles como um modelo de egoísmo racional (FIELD, 1921). Essa compreende que o *spoudaios/phronimos* aristotélico, o homem excelente, não é uma figura moral, ética, mas um egoísta calculador, cujo princípio operacional é a *phronesis* e, em última instância, seu desejo de autorrealização (ALLAN, 1983, p. 189)<sup>1</sup>. Entendemos que essa interpretação só é possível se desconsiderarmos as proposições defendidas por Aristóteles em sua teoria da amizade [φιλία]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para Aristóteles, o palco da realidade onde as ações humanas se efetivam é marcado pela inextinguível possibilidade da ocorrência de causas acidentais e, por isso, pela contingencialidade (AUBENQUE, 2003, p. 107-172; DUDLEY, 2012, p. 27-39) – trataremos um pouco disso ao longo de nossa tese. Isso, por sua vez, apresenta aos homens limitações epistemológicas que os impedem de afirmar o que é o bem sem qualificação [ἀπλῶς] (EN III, 4, 113a15-b3). Todavia, isso não significa que eles não possam saber o que seja o bem para a ação humana, contudo esse é sempre referente a alguém que deseja, delibera e atua intencionalmente em circunstâncias dificilmente repetíveis (ZINGANO, 2009, p. 167-213). É a partir desse contexto, que Aristóteles apresenta o *spoudaios* como parâmetro exemplar e concreto para a ação humana (MACDOWELL, 1995, p. 201-218). Como, segundo Aristóteles, no *spoudaios*, o desejo, o prazer e a razão prática atuam em harmonia (EN IX, 4, 1166a10-15), então ele deteria de modo excelente a apreensão do bem particular, o lugar oportuno, a ocasião favorável e a identificação dos meios apropriados para efetivação de sua ação de modo virtuoso. Aristóteles, por outro lado, apresenta o homem mau, o *phaulos* – sinônimo de homem perverso [μοχθηρός], de natureza vil [ἀγεννήτης] e de ímpio [ἀνοσιουργός] – como oposto ao *spoudaios* (EN IV, 1, 1121a25-27; IX, 4, 1166b25-29 / EE II, 3, 1221b32-34; 4, 1221a1,2), nele há uma desarmonia entre os objetos do desejo e as determinações de sua razão prática; são como os *akraticos* que “[...] regozijando-se, pois, contra as coisas que julgam boas e sentem prazer com as perniciosas” (EN IX, 4, 1166b8-10). (Cf. WIGGS, 2002, p. 239-267; ZINGANO, 2009, p. 427-462)

<sup>2</sup> Como ressalta Whiting (2009, p. 254, 255), é comum aos pesquisadores sobre o termo φιλία e φίλος destacarem que os mesmos apresentam certas distinções tanto em relação aos termos “amar” e “amigo” devido às conexões etimológicas que evocam em seu contexto histórico, quanto à extensividade de relações recobertas principalmente pelo termo φιλία. Cooper (1980), Price (1989), Konstan (2005), porém, destacam que no desenvolvimento histórico desse termo, há uma tendência em assumir que φιλία mantenha uma maior abstração e recubra formas fracas e fortes de apego, que podem ou não compreender certa intencionalidade na constituição dos laços que vinculam um homem ao outro, e que φίλος se restrinja às relações que dependem de compromissos intencionais e deliberadamente escolhidos. Por exemplo, Sófocles, na peça Antígona, utiliza o uso do termo φίλος para qualificar os laços que Antígona constitui com seu irmão Polinices, mesmo ela possuindo laços de consanguidade e, por isso, laços de φιλία com outros familiares, ela não se refere eles com esse termo. De igual modo, Aristóteles segue essa tendência de modo ainda mais consciente, pois resguarda tanto o uso do adjetivo quanto do substantivo φίλος para designar as relações que se constituem a partir de uma “escolha deliberada” por dois indivíduos que visam à efetivação do bem do outro no interesse do outro por si mesmo; mesmo que φιλία, ou o verbo φίλειν, recubra relações consaguíneas, os indivíduos que assim se relacionam não são identificados por Aristóteles como φίλοι propriamente. Por exemplo, a atividade de amor de uma mãe para com seu filho se mostra como um paradigma para a defesa de Aristóteles de que na φιλία se deseja do bem do outro no interesse do outro por si mesmo, porém ele não assume que a mãe e o filho se reconhecem como φίλος propriamente. Optamos por traduzir o termo φιλία e seus cognatos por amizade e seus correlatos e usar o termo amor para recobrir um significado mais amplo quando esse capturar melhor o sentido de outras relações que Aristóteles quer designar através do termo φιλία. Procedemos, assim, seguindo as indicações de Pangle, que entende que esse termo “[...] significa primeiro, e antes de tudo, amizade, essa é a acomodação de Aristóteles e de todos os autores clássicos que o seguem, os quais

Nossa hipótese, então, é que o agente aristotélico não age unicamente a partir de desejos egoístas. Defendemos, pois, que é necessário olhar para aquilo que Vlastos (1991) denominou de “axioma eudaimonista” em sua relação com as proposições que a teoria da amizade fundamenta, estabelecendo uma relação ético-política que secundariza qualquer primado instrumentalizador para as relações entre o “si-mesmo” [αὐτός] e o “outro” [ἕτερος]<sup>3</sup>. Entendemos, pois, que a partir da teoria da amizade de Aristóteles, o que está em jogo não são unicamente os desejos particulares do “si-mesmo” ou do “outro”, mas a construção de uma base de ação e “co-relação” que se estrutura na possibilidade da realização recíproca de desejos que anseiam pela efetivação do bem do outro no interesse do outro por si mesmo e o estabelecimento da instância do “nós”, no qual a mais fundamental percepção de “si-mesmo” é enriquecida pela “com-senso-percepção” do “ser-com-outro”<sup>4</sup>.

De modo comum, é notório que o conceito de amizade foi um dos importantes conceitos éticos e políticos da Antiguidade Clássica<sup>5</sup>. Porém, ao nos debruçarmos em qualquer análise pormenorizada sobre ele na Grécia antiga, podemos perceber que ele designa uma extensividade de relações mais ampla que qualquer um de

---

entendem que precisamente na amizade de indivíduos maduros e virtuosos vemos o amor humano não somente em seu modo mais revelador, mas também em seu modo mais rico e perfeito” (PANGLE, 2005, p. 2). Também, sobre o significado e a extensividade semântica de termos como φίλος, φιλεῖν, φιλία etc. Cf. ADKINS, 1963, p. 30-45; VLASTOS, 1973, p. 3; NUSSBAUM, 1986, p. 354, 355; ROBINSON, 1986, p. 65-67.

<sup>3</sup> Agamben (2009) advoga que “o amigo é, por isso, um *heteros autos*. Na sua tradução latina – *alter ego* – esta expressão teve uma longa história, que não é aqui o lugar de reconstruir. Mas é importante notar que a formulação grega tem algo a mais do que nela compreende um ouvido moderno. Antes de tudo, o grego – como o latim – tem dois termos para dizer alteridade: *allos* (lat. *alius*) é a alteridade genérica, *heteros* (lat. *alter*) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa ‘si mesmo’. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na ‘mesmidade’, um torna-se outro do mesmo”. (AGAMBEN, 2009, p. 89-9). Seguindo essa indicação de Agamben, doravante, utilizaremos “si-mesmo” para o termo grego αὐτός e “outro” para ἕτερος.

<sup>4</sup> A defesa do “egoísmo racional” na teoria prática de Aristóteles se encontra mesmo entre consagrados intérpretes sobre o conceito de amizade em Aristóteles como, por exemplo, Cooper (1980) e Irwin (1988). Ambos são conscientes do valor que o critério da benevolência possui, e com ele a possibilidade da ocorrência de desejos altruístas por parte de um amigo em relação ao outro, para a definição de amizade em Aristóteles. Mesmo assim, chegam a assumir que as atividades do amigo, para o Estagirita, são uma extensão literal das próprias atividades do agente, pois a amizade só tem sentido em existir na medida em que se direciona para a “autorrealização” e promoção do bem particular de cada um. Os amigos, então, seriam instrumentos valiosos para nossas limitações existenciais, pois possibilitam uma ampliação de nosso campo de atuação e, assim, a realização de atividades que sozinhos nos são vetadas.

<sup>5</sup> O tema da amizade teve espaço de destaque no pensamento antigo clássico, sendo objeto de várias histórias, poesias e reflexões filosóficas: Platão dedicou um de seus diálogos, *Lysis*, unicamente à análise do conceito de amizade; Aristóteles dedica vinte por cento de seus escritos éticos somente a esse conceito; Epicuro expôs seu pensamento sobre a amizade, assim como Sêneca, em epístola a seus amigos; Cícero, além de possuir uma série de cartas tratando da amizade, também dedicou um de seus diálogos, *De amicitia*, a essa questão; Plutarco e Teofrasto escreveram tratados sobre a amizade, embora boa parte desses estejam perdidos. Cf. PANGLE, 2005; KONSTAN, 2005; STERN-GILLET e GURTLER, 2014.

seus equivalentes em línguas modernas (WHITING, 2009, p. 256). O termo grego para amizade além de acomodar os laços de proximidade que construímos com determinados indivíduos que não possuem vínculos consanguíneos conosco, também recobre os laços de proximidade familiar como os dos pais para com seus filhos, laços fraternais e laços matrimoniais, do mesmo modo que se refere aos vínculos de lealdade política, relações comerciais, comunidade de membros religiosos, clubes sociais, partidos políticos etc. (MILLETT, 1991, p.113).

Heath (1987), por exemplo, compreende que as diferenças que dificultam a equivalência direta entre a amizade e seus correlatos em línguas modernas ocorrem, porque para a Grécia antiga a amizade não representava “um vínculo subjetivo de afeto e calor emocional, mas uma conexão inteiramente objetiva de obrigações recíprocas; o *philos* [o amigo] de alguém é o homem que se deve ajudar e o homem em quem se pode (ou em quem se deveria poder) confiar quando se necessita de ajuda” (HEATH, 1987, p. 82). Goldhill (1986), de modo similar, comenta que a categoria de amigo “é usada para marcar não apenas a afeição, mas, sobretudo, uma série de complexas obrigações, deveres e exigências” (GOLDHILL, 1986, p. 82).

Entendemos que essas interpretações têm o demérito de postular um exagerado instrumentalismo para as relações de amizade que impossibilitaria, nas palavras de Konstan (2005), a efetivação de “um espaço para a simpatia e o altruísmo sob o nome de amizade, que permanece como uma alternativa às formas de interações baseadas em parentesco, identidade civil ou atividade comercial” (KONSTAN, 2005, p. 7, 8).<sup>6</sup> Concordamos com a interpretação de Konstan, pois ela valoriza duas dimensões do convívio humano, que não são observadas nas interpretações anteriores: primeiro, mesmo diante das obrigações de reciprocidade e lealdade que determinados “contratos sociais e políticos” podem apresentar, não se oblitera que o conviver entre dois homens, no sentido de partilhar nosso tempo de vida com os demais, gere um desejo e um prazer que ao mesmo tempo é particular e intersubjetivamente compartilhado; segundo,

---

<sup>6</sup> Entendemos que a dificuldade em realizar uma tradução direta do termo amizade para qualquer correlato de amizade nas línguas modernas se dá, porque, além da extensividade das relações recobertas no primeiro termo e que dificilmente são aceitas na experiência atual de amizade, essa última também pressupõe duas instâncias que são estranhas aos gregos antigos: (a) o estabelecimento do eu interior (KONSTAN, 2006, p. 28), *locus* interno e privado de desejos, sentimentos e vontades estabelecidas de modo consciente somente a partir dos pensadores cristãos – a obra de St. Agostinho é paradigmática nisso; (b) a formação do círculo de intimidade privada como único espaço para trocas afetivas e experiências interpessoais autênticas formatada principalmente ao fim do Iluminismo – Rousseau é um dos primeiros pensadores a estabelecer de modo eloqüente esta instância a partir da defesa da insuportável perversão da intimidade do coração humano pela sociedade (ARENDDT, 1998, p. 38,39).

resguarda-se a possibilidade de que as correlações entres os homens não releguem ao outro unicamente o papel instrumental de ser meio para a realização dos desejos particulares de um “si-mesmo” e, a partir disso, possam se firmar segundo critérios altruístas.

Ora, entendemos que esses dois pontos surgem principalmente a partir das indicações e análises filosóficas que Aristóteles realiza sobre o conceito de amizade. Nessas, o Estagirita além de destacar que o evento da amizade mantém uma íntima relação com a causa do convívio humano<sup>7</sup>, entende que é necessário que dois indivíduos consintam a presença de cada um de modo prazeroso<sup>8</sup>, para o aprofundamento de sua convivência e a continuidade dessa no tempo. Pois, do contrário, “quando os homens são inimigos uns dos outros, não desejam partilhar sequer o mesmo caminho” (*Pol IV*, 11, 1295b24,25). De igual modo, nos critérios que Aristóteles estabelece para a definição de amizade em *EN VIII*, 2, uma relação entre dois homens só pode ser entendida como tal, se ela satisfizesse o princípio da benevolência, a realização do bem do outro no interesse do outro por si – critério que conjuga o desejo particular de um agente com um desejo altruísta pelo bem do outro por ele mesmo – e o da explícita reciprocidade desse desejo por parte dos amigos (*EN VIII*, 2, 1155b29-31; 1155b34-1156a1).

Devemos, todavia, tomar cuidado com o que afirmamos, pois, se por um lado, nossa interpretação tem o mérito de destacar que o convívio entre os homens, fomentado a partir do evento da amizade, gera um prazer específico a eles; por outro lado, poderíamos ser levados ao entendimento da existência de uma equivalência direta entre a experiência de amizade para os gregos antigos, principalmente para Aristóteles, e a nossa moderna compreensão de amizade como um vínculo íntimo pautado no afeto, na autoexposição da privacidade do ego e no calor emocional que sentimos na presença de nossos amigos. (DUCK, 1983)

Vale salientar, porém, que apesar de Aristóteles defender que o convívio humano necessita que os homens “com-sitam” a presença um do outro de modo prazeroso para durar no tempo, isso não significa, como veremos, que ele reduza as causas que levam ao convívio ou à amizade à experiência particular de prazer de cada agente. Se voltarmos nossa atenção para a *Pol III*, 9, observamos que Aristóteles indica

<sup>7</sup> *EN VIII*, 5, 1157b6-8; 6, 1158a8-10; 9, 1159b25-33; 1160a25-30; *IX*, 5, 1167a10-15; 9, 1170a2-10; 1170b11-15; 12, 1171b32 / *EE VII*, 12, 1244b25; 1245a11-20.

<sup>8</sup> *EN VIII*, 3, 1156b15-21; 5 1157b7-10; 6, 1158a1-10; *IX*, 9, 1170a2-4.

que as conexões familiares, as confrarias, os sacrifícios públicos, as diversões que levam os homens ao convívio “são obras/atividades da amizade, pois a amizade é a escolha deliberada pelo convívio” [τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἢ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία] (*Pol III*, 9, 1280b38,39). Isso nos é relevante, pois a correlação que ele estabelece entre a amizade e a escolha deliberada [προαίρεσις] ressalta que o evento da amizade é fruto de uma atividade intencional que elege deliberadamente o compartilhar a vida com outros homens: o “com-viver”. Assim, se, por um lado, a duração no tempo e o convívio entre os homens têm no prazer que eles geram um de seus elementos de fortalecimento; por outro, isso não possui uma equivalência direta com a moderna compreensão de amizade como uma espécie de “sensação interior” que um indivíduo tem em relação a outro a partir da mútua “auto-exposição de informações íntimas” (THOMAS, 1987, p. 223).

No momento, entretanto, não nos interessa entrar em pormenores sobre a relação entre a voluntariedade da ação humana, que o termo escolha deliberada evoca, e a sua relação com a amizade, mas ressaltar principalmente que essa constitui-se ativamente como uma escolha intencional pela atuação em conjunto entre dois ou mais homens e que, por isso, gera uma espécie de percepção e prazer que são consentidos com os outros, que, por sua vez, pode nos levar a deliberar por conviver com eles.

Com isso, a amizade, enquanto termo técnico formatado a partir da análise filosófica de Aristóteles, exposta principalmente em *EN VIII* e *IX*, se caracteriza como uma relação que se constitui a partir da livre escolha de dois indivíduos, pelo convívio pautado no desejo explícito do bem de ambos no interesse de cada um por si mesmo, por aquilo que constitui sua existência como singular e única, e não por qualquer consideração ulterior ao amigo. Isso possibilita-nos compreender que o evento da amizade pode apresentar correlações alternativas para as vinculações de caráter naturais (KONSTAN, 2005). Logo, mesmo que Aristóteles considere as relações naturais – as relações fraternais ou as relações entre pais e filhos, por exemplo – como espécies de amizade, parece-nos que essas, por não preencherem de modo satisfatório todos os critérios por ele estipulados em *EN VIII* e *IX*, não são assumidas como amizade propriamente, mas somente por semelhança aos casos centrais – amizade por prazer, por utilidade, pelo bem. Nesse sentido, Cooper escreve que

relações familiares são de fato o caso original e, em certos modos, central de φιλία. Deve-se notar, como os gregos eram por si mesmos sagazes para ver (Cf. Eurípides *Fenícias* 1446: φίλος γὰρ ἐχθρὸς ἐγένετ', ἀλλ' ὅμως

φίλος) que, diferente de outros tipos de casos, família-*philia* existe mesmo a despeito da ausência da benevolência, interesse não egoísta, o belo feito e as outras atitudes práticas e ações que na enumeração de Aristóteles servem para definir φίλια. Isso, porque foi assumido como uma norma, que, enquanto os laços familiares eram de certo modo naturais, esses modos de sensações e ações deveriam ser declarados; sua ausência não destruiriam a φίλια por si mesma [como relações familiares] (como ilustrada pela citação de Eurípides) (COOPER, 1980, p. 301)<sup>9</sup>

Entendemos, com isso, que Heath e Goldhill estão certos ao compreenderem que o termo amizade, de modo tradicional no pensamento dos antigos gregos, evidencia-se como uma relação que ocorre a partir do estabelecimento de um plano de ação intersubjetiva, no qual palavras e atos são mais relevantes do que a exposição de um estado de excitação interna. Essa compreensão evidencia a dimensão prática inerente ao evento da amizade para a tradição grega antiga como um todo. Porém, equivocam-se ao apresentar um exagerado instrumentalismo para essa relação, pois mesmo que a correlação entre amigos seja pautada no compartilhamento de atos e palavras, não se elimina a possibilidade da constituição de uma dimensão afetiva entre os amigos, a partir do estabelecimento do prazer pessoal e intersubjetivo que um determinado indivíduo tem em vincular-se a outro, enquanto tal. E isso, parece-nos um dos pontos ao qual Aristóteles está atento quando escreve:

Entre as pessoas acrimoniosas é menos fácil formar-se amizade, porquanto essas pessoas são menos bem-humoradas e se comprazem menos na companhia uma das outras; e estas são consideradas as maiores marcas de amizade e as que mais contribuem para produzi-la. É por isso que, enquanto os jovens são rápidos em fazer amizades, o mesmo não se dá com os velhos: os homens não se tornam amigos daqueles em cuja companhia não se comprazem (*EN VIII, 6, 1158a1-7*).

Logo, para Aristóteles, além de a obrigatoriedade de retribuir para nossos amigos os bons feitos que eles nos fazem, também se desvela o prazer particular que sentimos através do convívio com eles (*EN IX, 9, 1170b1-5*) e o prazer que temos em

---

<sup>9</sup> O verso que Cooper cita, faz parte da peça *As Fenícias* de Eurípides encenada pela primeira vez em 406 a. C. A peça versa sobre a desmedida ambição política retratada através da disputa entre os irmãos Eteócles e Polinices, filhos de Édipo e Jocasta, que, após seu pai abdicar do reino de Tebas, combinaram que revezariam a cada ano no trono. Porém, decorrido o primeiro período, Eteócles recusa-se a cumprir com a promessa firmada. Polinices, então, procura refúgio em Argos e depois retorna com um exército. Ao fim, ambos resolvem enfrentar-se em combate singular no qual acabam mortos. A morte dos irmãos é seguida pela morte de sua mãe, Jocasta, sobre o cadáver deles. O citado verso trata da última fala de Polinices, mortalmente ferido depois da batalha contra seu irmão, já morto, na qual se dirige à sua mãe e à sua irmã, Antígona. Ele, então, relata sentir a dor delas e também de seu irmão, que apesar de seu inimigo, ainda continua sendo o mesmo irmão e amigo.

fazer bem para eles por eles mesmos e não por qualquer outro motivo<sup>10</sup>: como, por exemplo, algum sentimento de culpa ou vergonha por não retribuirmos reciprocamente o bem que recebemos deles.

Isso se reforça principalmente no fato de que toda argumentação de Aristóteles sobre o fenômeno da amizade ao longo do *Corpus*, analisa-o sempre tendo como pano de fundo um contexto no qual a atividade humana só se efetiva em referência a um plano de atuação intersubjetiva, que pressupõe o estabelecimento da alteridade de nossos amigos. Para Aristóteles, é necessário que o indivíduo “A” e “B” sejam mutuamente capazes de reconhecer um ao outro como iguais e distintos, como indivíduos que, ao mesmo tempo, são portadores dos mesmos direitos e qualitativamente distintos, para a efetivação de todas as potencialidades inerentes ao evento da amizade.

Logo, um amigo é recoberto por um valor único que o distingue de tudo e de todos. A alteridade do amigo, nesse sentido, não se constitui somente pela diferença que o “outro” apresenta para o “si-mesmo”, mas principalmente por aquilo que se constitui de singular entre eles a partir de sua atuação em conjunto. Para Aristóteles, parece-nos, aquilo que se deseja de modo mais excelente na amizade é a conservação da unicidade de cada um dos polos – o “si-mesmo” e o “outro” – componentes da relação e isso “impõe” para o desejante que aquilo que faz o desejado ser um ente “por si” seja conservado. A unicidade do amigo não existe fora da relação de amizade, não se atesta a partir de uma qualidade natural ou da manifestação de um predicado “essencial”<sup>11</sup>, mas

---

<sup>10</sup> EN VIII, 2, 1155b31-1156a5; 3, 1156b9-10; IX, 4, 1166a2-4/ EE VII, 2, 1237b2-5.

<sup>11</sup> Agamben entende que se o termo “amigo” operar como um predicado essencial que é atribuído genericamente a um sujeito, então não teríamos como identificar a partir dele as qualidades únicas próprias à alteridade (AGAMBEN, 2010). Ele ressalta que o estatuto semântico do termo “amigo” apresenta certo incômodo filosófico, pois não se constrói como uma classe de objetos cuja definição pode ser satisfeita de modo consistente a partir de uma estrutura predicativa tal qual “X é branco”, “Y é fluido”, “Z é morno” etc. Sua atribuição opera de modo semelhante ao “insulto”, que ofende o outro não por lhe inscrever em certa categoria de ser, mas por designar um nome que não pode ser aceito e do qual não tem como defender-se através de um discurso teórico, pois o que está em questão não é a referencialidade da proposição, mas a performance única que apresenta o outro de um modo que não é aceitável. Assim, a atribuição do termo “amigo” funciona de modo parecido com a atribuição de um nome próprio ou de um insulto, dos quais não é possível a verificação de seu conteúdo de verdade. Logo, o “por si” do outro na amizade não é uma propriedade ou uma qualidade essencial de um determinado sujeito e, por isso, não pode ser inteiramente acomodada em um mundo de objetos e objetivos referenciáveis, pois não há uma denotação objetiva na atribuição da qualidade de amigo a um determinado indivíduo (AGAMBEN, 2010, p. 83). Logo, o reconhecimento de alguém como um amigo não descreve uma classe de objetos na qual é possível inscrever determinados entes a que se atribui um dado predicado como universal. A amizade, assim, deita raízes quando os homens se sentam com outros não somente para partilhar discursivamente a realidade objetiva que os cerca e os relaciona, mas para compartilhar com o outro o “por si” mesmo de cada um, a partir de uma dimensão relacional do discurso na qual é necessário o apreço à preservação e ao cuidado da singularidade específica de cada um dos envolvidos no enlace amistoso.

efetiva-se na apreensão de seu “por si” em uma atuação compartilhada entre o “si-mesmo” e o “outro”.

Assim, contrapomo-nos às leituras instrumentalizantes das proposições defendidas por Aristóteles em sua filosofia prática. Essa leitura da ética aristotélica nos parece no mínimo questionável, pois entra em flagrante contradição com os próprios princípios constitutivos da amizade indicados por ele em *EN VIII*, 2, 1155b30 – 1156a5 e *EE VII*, 2, 1237a1-10.

Na *EN*, de modo sucinto, vemos que a fundamentação do conceito de amizade, parte da estipulação daquilo que motiva o surgimento do desejo de um homem para vincular-se a outro, para depois qualificar os tipos de vínculos que podem se constituir a partir disso. Aristóteles, assim, afirma que “nem tudo parece ser amado, mas apenas o objeto do amor, e esse é o bom, o agradável ou o útil” [δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθόν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον] (*EN VIII*, 2, 1155b18,19). Na sequência, Aristóteles aponta que os três objetos de amor – o bom, o prazeroso e o útil –, definem os três tipos de amizades fundamentais, a saber: amizade pelo bem, por prazer e por utilidade. Porém, apesar de indicar que o útil possui um valor “derivado” comparado com o agradável e o bom, pois “esses são estimados como fins em si mesmos, enquanto o útil é um meio de produzir algo bom e agradável (*EN VIII*, 2, 1155b17-21), ao longo de sua teoria da amizade, Aristóteles trata os três tipos de amizade como distintos e irredutíveis uns aos outros.

Vale ressaltar, que um dos pressupostos fundamentais que serve de base para a definição aristotélica de ação em sua filosofia prática, é a operação do desejo como princípio interno de movimento intencional no agente para obtenção ou fuga de um dado objeto percebido<sup>12</sup>. Defendemos, então, que Aristóteles assume na *EN* de modo rigoroso a intencionalidade da ação humana, por isso, o desejo se mostra como um dos componentes preponderantes em sua teoria da ação e da amizade, determinando tanto o bem prático, quanto os objetos do amor. Com isso, ele nos indica que tanto um, quanto outro, na medida em que são sempre apreendidos como objetos de um desejo intencional de um indivíduo particular, nunca são percebidos como objetos sem qualificação. Ambos são sempre objetos referentes a um determinado indivíduo racional e se manifestam em uma circunstância específica (*EN III*, 4 1113a15-1113b4). Por isso

---

<sup>12</sup> *De Ani III*, 10, 433a18-20 / *EN VI*, 2, 1139a21,22.

ele conclui que “os homens amam não o que é bom para eles [sem qualificação], mas o que lhes parece ser bom” (*EN VIII, 2, 1155b25,26*).

Vale notar que, segundo Aristóteles, na amizade, o “objeto” do desejo é o próprio amigo e não um objeto externo a ele. A partir disso, Aristóteles estabelece os seguintes critérios que são fundamentais para a correta identificação de uma relação de amizade:

- a) O critério da benevolência [*εὐνοία*], no qual “é preciso desejar o bem dos amigos no interesse deles próprios” [*τῶ δε φίλω φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα*] (*EN VIII, 2, 1155b31*);
- b) O critério da correspondência, onde o desejo do bem do outro no interesse do próprio amigo deve ser correspondido [*ἀντιπεπονηθόσιν*] entre os que se encontram em relação de amizade, pois, senão será somente benevolência (*EN VIII, 2, 1155b33,34*);
- c) O critério da publicidade, pois o desejo do bem do outro no interesse do próprio amigo deve ser mútuo e comunicado [*λαθάνουσιν*] um ao outro (*EN VIII, 2, 1155b34-36*).

Assim, a possibilidade da definição de uma relação de amizade é ancorada principalmente na satisfação inicial do critério (a). Desejar coisas boas para nossos amigos no interesse deles mesmos apresenta-se como uma das instâncias primeiras da amizade. Logo, é fundamental que um agente possa realizar sua ação no sentido de buscar a *eudaimonia* de seus amigos não como parte de sua própria *eudaimonia*, mas como parte da realização de seus amigos no interesse deles mesmos. O que, por sua vez, se mostra como um forte argumento contra uma leitura instrumentalizadora da amizade, no qual o outro é um meio, um recurso útil para os indivíduos realizarem aquilo que não podem fazer somente com suas próprias forças. Não que Aristóteles seja insensível para a percepção de que os homens são um valioso meio para a superação de nossas limitações existenciais, mas isso não se apresenta como instância fundamental para o estabelecimento do enlace amistoso.

Desse modo, em nossa análise correlacionamos os escritos éticos e políticos de Aristóteles, *EE*, *EN*, *MM* e *Pol* – ressaltando que nos utilizamos principalmente da *EN* como pedra angular de nossa tese –, com os demais escritos componentes do *Corpus* de seu pensamento que nos são relevantes, no intuito de fundamentarmos que a amizade cria uma relação ética e política entre os homens que secundariza qualquer primado instrumentalizador para as relações entre o “si-mesmo” e o “outro”, pois o que está em

jogo não são unicamente os desejos “ego-direcionados” do agente, mas a construção de uma base de ação e “co-relação” político-ética em que o fundamental é o que há de comum entre nós, o que “com-partilhamos” e “com-sentimos” com outros homens, conforme estabelece o Estagirita no terceiro conjunto de argumentos expostos em *EN IX, 9*.

Visto que, a defesa da possibilidade de uma leitura altruísta da ética de Aristóteles, esbarra na crítica de que suas proposições fazem a defesa de uma racionalidade prática que embasa um modelo de egoísmo racional, em nosso primeiro capítulo procuramos aprofundar essa crítica fazendo algumas considerações sobre a teoria da *eudaimonia* a partir de um artigo publicado por Hardie em 1965, intitulado *O bem final na ética de Aristóteles*. Na sequência, apresentamos que essa crítica se ancora na filosofia prática de Kant e nos limites e insuficiências teóricas que ele aponta à ética teleológica de Aristóteles. Entendemos que suas observações se constituem principalmente a partir do modo como ele compreende a função do desejo na ética aristotélica e a relação desse com a racionalidade prática.

Em nosso segundo capítulo, por sua vez, procuramos mostrar que, ao contrário do que Kant compreendia, o desejo humano para Aristóteles não é somente uma espécie de pulsão animal, na qual a racionalidade humana assume um papel submisso na determinação dos objetos do desejo, ficando relegada somente ao papel instrumental de discernir os meios para efetivação ou não dos objetos determinados pelo desejo. Ao invés de indicarmos, a partir da filosofia prática de Aristóteles, que a racionalidade de algum modo tem a possibilidade de determinar os objetos da ação humana – projeto que achamos insustentável por falta de evidências em seus escritos –, mostramos que no homem, os objetos do desejo acompanham a extensividade das potências de sua *psyche* e acomodam certa determinação racional através da operação da imaginação humana desde sua gênese.

Como veremos, uma correta compreensão do desejo e de sua relação com a razão no pensamento de Aristóteles, nos possibilita compreender que sua ética não se fecha somente na “ego-direcionalidade” de nosso desejo, pois os objetos do desejo não são apreendidos em uma relação causal direta, mas comportam certa “representação” racional: os objetos do desejo para o homem são sempre um “bem aparente” para um alguém. Isso nos possibilita pensar que a partir do evento da amizade, a direcionalidade do desejo se abre para a consideração de outro tipo de objeto que apreende o bem dos

outros no interesse deles próprios e, a partir disso, inaugura outro nível de correlação com os homens.

Assim, em nosso terceiro capítulo, expomos como é possível, segundo Aristóteles, o salto qualitativo da “ego-direcionalidade” para a “alter-direcionalidade”<sup>13</sup> do desejo a partir do evento da amizade. Logo, mesmo que Aristóteles compreenda que todo desejo é “ego-referente” – fundamentalmente um “bem aparente” para alguém – e que o agente efetive uma série de desejos “ego-direcionados”, entendemos que isso não significa a impossibilidade da realização de desejos “alter-direcionados”. Mesmo que o ser humano seja um ser finito que habita o espaço da realidade que é marcado sempre pela ineliminável possibilidade de causas acidentais, a amizade não se limita à função instrumental de satisfação ou superação de nossas limitações ontológicas. Aristóteles entende que a amizade tem um papel fundamental de ampliar, através do trabalho em conjunto com outros homens, o espectro de nossa atividade, mas ele não a reduz somente a essa finalidade, não a restringe à satisfação das necessidades provenientes dos ciclos orgânicos que mantêm a vida. De modo fundamental, a amizade aponta para outro tipo de correlação que se estabelece a partir do salto da vida, comum a todos os seres vivos, para a boa vida, específica ao homem.

De igual modo, exibimos ainda em nosso terceiro capítulo uma crítica à interpretação de Cooper (1980) sobre o conceito de amizade de Aristóteles. Destacamos a interpretação de Cooper, dos demais autores que analisam esse conceito, pois ele nos apresenta um valoroso argumento na defesa de que os três tipos base de amizade – por utilidade, prazer e pelo bem – satisfazem os critérios estipulados em *EN VIII*, 2; bem como possibilita nos opormos a uma interpretação exageradamente funcionalista da

---

<sup>13</sup> Apesar de na nota (3) expor nossa opção por traduzir os termos gregos ἕτερος por “outro” e αὐτός por “si-mesmo” e indicar que há distinções semânticas entre os termos gregos αὐτός, ἕτερος e ἄλλος e seus correlatos latinos *ego*, *alter* e *alius*, fazemos a opção por utilizarmos o termo latino “*alter*” para tratar da “alter-direcionalidade” do desejo dentro da experiência da amizade para Aristóteles e “*ego*” para tratar do desejo que se volta prioritariamente aos anseios particulares do agente através do termo “ego-referencialidade”. Procedemos, assim, para evitar certas confusões conceituais ou postulações culturais indevidas que a utilização do termo grego ἕτερος transliterado – *heteros* – poderia evocar no português, se nos referirmos à “*hetero*-direcionalidade do desejo” e sua relação com a experiência da amizade dentro do contexto grego clássico. Com isso, queremos evitar que se incorra em uma interpretação que exclua a homossexualidade presente na relação entre o amante [ἔρωςστής] e o amado [ἔρωςμένος], comum à correlação de amizade entre homens no contexto sócio-cultural de Aristóteles e debatido por ele em *EN VIII*, 4, 1157a1-15. Para uma exposição criteriosa da homossexualidade na Grécia antiga Cf. DOVER, 1989 (principalmente as páginas 153-170, que tratam da acomodação da homossexualidade como uma temática filosófica). Sobre a correlação entre a homossexualidade e sua relação com as regras sociais entre os gregos antigos, Cf. FOUCAULT, 1984. Sobre uma análise de como a homossexualidade na Grécia Antiga se constituiu como tema investigado por pesquisadores contemporâneos e as distinções entre a homossexualidade nos dias de hoje e na Grécia Antiga, Cf. HALPERIN, 1990, p. 15-73.

amizade em Aristóteles e, a partir dela, que incorramos na imputação sub-reptícia de uma compreensão instrumental para amizade. Então, expomos tanto as vantagens do argumento de Cooper, quanto seus limites; avaliando principalmente que no modo como ele entende o conjunto de argumentos apresentados em *EN IX*, 9, encontra-se viva uma interpretação que considera a ética de Aristóteles como um modelo de egoísmo racional.

Em nosso último capítulo, apresentamos que a amizade para Aristóteles, embora envolva prazer, é mais do que uma forma de afeição, pois só se realiza em uma situação na qual dois indivíduos têm benevolência um para com o outro, são conscientes dela e desejam agir em conjunto e sentem prazer em conviver um com o outro. Nosso argumento é que a amizade não é somente um meio instrumental de satisfação de nossas necessidades, mas acompanha toda a extensividade de potências que a *psyche* humana pode efetivar e, assim, incorpora distintos níveis de correlações humanas no passar do “viver” ao “viver com” e depois ao “conviver na boa vida”. Trata-se, pois, de cada vez mais imbricar-se naquilo que constitui o modo de vida especificamente humano. Assim, a relação de amizade se revela como uma correlação entre dois ou mais indivíduos, na qual os objetos do amor são ao mesmo tempo os agentes componentes da relação que escolhem e apreendem o outro como um bem em si mesmo (*EN IX*, 4, 1166a2-8).

Nesse sentido, apesar de Aristóteles em *EN VIII*, 3 dividir a amizade em três tipos básicos de relações equivalentes aos três tipos básicos de objetos de amor – amizade por utilidade, por prazer e por bem/caráter – e assumir que as pessoas boas e virtuosas são aquelas amadas em virtude do que elas são por si mesmas, pois o caráter de um indivíduo é aquilo que ele é por si e aquilo que está na ordem do “por si” é mais durável e perene do que aquilo que está na ordem do acidental; disso não segue que, de modo necessário, homens virtuosos manterão relações de amizades no qual o outro é amado e desejado por si mesmo ou mesmo que os demais tipos de amizade não possam satisfazer os critérios definidores dessa relação. Distinções qualitativas no modo como cada um dos três tipos bases de amizades satisfazem os critérios definidores expostos em *EN VIII*, 2, não implica na necessária insatisfação desses critérios e, assim, na exclusão de algum desses tipos.

Parece-nos que na *EN*, o esforço de Aristóteles em apresentar limites para o que pode ser ou não considerado como uma relação de amizade, conjuga-se com a estipulação de limites que não excluam a miríade de possibilidades de correlações entre dois homens. Pois mesmo que se compreenda que na amizade por virtude os homens

possam realizar os critérios estipulados por Aristóteles de modo mais excelente, disso não segue que todos os homens suficientemente virtuosos, que admiram outros homens iguais a eles e a eles desejam o bem no interesse deles próprios, sejam necessariamente amigos. Assim, afirma Millgram: “se a virtude do amigo oferecer o motivo para amizade, pareceria que temos motivos idênticos para amar todas as pessoas virtuosas, ou, se isto não for possível, substituir os próprios amigos virtuosos por pessoas ainda mais virtuosas”. (MILLGRAM, 1987, p. 363)<sup>14</sup>.

Logo, entendemos que a amizade para Aristóteles não cria raízes nos domínios do “si- mesmo” ou do “outro” de modo isolado, mas nos domínios do “nós”. Não é um algo do qual dispomos objetivamente ou subjetivamente, pois ela não existe sem a preservação do “si-mesmo”, do “outro” e do mundo intersubjetivo do “nós”. A constituição da amizade, enquanto uma realidade “objetiva”, não possui uma localização física propriamente, mas situa-se entre pessoas que se vinculam com o propósito de agirem e falarem como homens.

Por toda a sua análise, Aristóteles se preocupa em esclarecer as condições nas quais a amizade surge, suas fontes ou princípios. Porém, parece-nos que, mais fundamentalmente, a amizade vem a ser a partir da relação “com” os outros. Isso é reforçado pelas reiteradas ênfases que Aristóteles nos apresenta de que a amizade, como nos referimos, é a escolha deliberada pelo convívio, por algo que só existe quando os homens livremente escolhem conviver com outros homens *qua* homens. Por isso que os amigos são identificados como “dois que caminham juntos”, “como outro de mim mesmo”, como aqueles que atuam e “gastam” tempo juntos, pois a amizade se estabelece entre eles, naquilo que vem a ser a partir da relação do “um com o outro” e não no que está fora deles.

Assim, para Aristóteles, homens podem sentir benevolência por outros indivíduos sem nada compartilhar com eles, porém sem o prazer que a companhia mútua gera, ou algum benefício que é derivado, ou mesmo o respeito mútuo pelo caráter, em suma, sem algo “comum”: os homens não terão qualquer desejo de aproximar-se de outros indivíduos e compartilhar algum tempo de sua vida com eles, como é necessário para existir a amizade dentre duas pessoas. Logo, é requerido um lapso de tempo no qual dois indivíduos colaboram e compartilham pesares e prazeres entre si, compartilham o seu “si mesmo” para o amigo, bem como atividades pautadas

---

<sup>14</sup> Sobre a questão da cambialidade ou não do amigo VLASTOS, 1973, p. 3-42; SCHOEMAN 1985, p. 269-282.

no desejo de promoverem o bem do amigo no interesse dele por si mesmo. E isso, parece-nos, que é um dos elementos importantes para se evitar leituras intrumentalizantes da ética de Aristóteles. Porque o tempo que convivemos com nossos amigos, não é algo que dispomos no sentido de ser cambiável ou permutável para conviver com outras pessoas. Ele se apresenta em uma ocorrência singular entre dois indivíduos. E embora um homem virtuoso por si mesmo seja de modo excelente o objeto de boa vontade por parte de outros, a ideia de que alguém pode transferir o seu amor para a primeira pessoa virtuosa que aparece não é aristotélica.

## 2 A EUDAIMONIA E O EGOÍSMO RACIONAL

Partimos, pois, do entendimento de que o conceito de amizade possui um papel central na filosofia prática de Aristóteles, já que apresenta um tipo de virtude que possibilita o estabelecimento de desejos “alter-direcionados”, isso, conseqüentemente, acomoda no centro dessa filosofia a possibilidade de que um agente possa se comprometer com a promoção da *eudaimonia* do amigo, no interesse do amigo por si mesmo. A questão, é que ao correlacionarmos essa leitura com o “axioma *eudaimonista*” aristotélico, esbarramo-nos na tradicional denúncia de que a ética aristotélica é um modelo de egoísmo racional, no qual toda atuação humana está comprometida tão somente com sua autorrealização.

Gostaríamos, pois, de pensar sobre a correlação da teoria da amizade com o axioma *eudaimonista*, seus impasses e possíveis soluções para ele, a partir de um artigo publicado por W. F. Hardie (1965), intitulado “O bem final na ética de Aristóteles”, que entende que Aristóteles não teria uma definição de *eudaimonia*, mas duas<sup>15</sup>: a primeira, apresentada em *EN I, 7*, mostra a *eudaimonia* como um conceito de bem inclusivo; a segunda, exposta em *EN X, 7-8*, defende a *eudaimonia* como um conceito de bem dominante (HARDIE, 1965, p. 279).

A partir disso, Hardie (1965) nos indica que Aristóteles, ao compreender a *eudaimonia* como um fim último do desejo humano no Livro I da *EN*, esclarece que seu caráter inclusivo não a apresentaria como um fim dentre os demais, mas como a coordenação dos fins desejados primariamente. Isso, pois, fundamentaria a existência de uma estrutura arquetônica entre os fins primeiros e a *eudaimonia* – um fim segundo – identificada como a mais completa harmonização da efetivação dos fins primários (HARDIE, 1965, p. 279).

---

<sup>15</sup> Apesar de nosso interesse não ser especificamente as querelas que o artigo de Hardie inaugura sobre o conceito de bem final em Aristóteles, somos conscientes desta. Por exemplo, J. L. Ackrill (1974), considerando que a diferença entre a *eudaimonia* e as demais virtudes é uma diferença entre todo e parte, apresentou um artigo no qual se contrapõe à separação entre “bem inclusivo” e “bem dominante” de Hardie. Para Ackrill (1974), a *eudaimonia* é compreendida como o todo das virtudes, ao invés de uma virtude dentre elas. Ackrill parece cortejar a tese maximalista segundo a qual não se pode acrescentar um bem à *eudaimonia* porque ela, enquanto um conjunto universo, já conteria em si todos os bens (ACKRILL, 1974, p. 339-59). Contra a tese “maximalista” de Ackrill (1974), White (1990) observou corretamente que a *eudaimonia*, assim interpretada, seria um projeto inatingível: por ser um conjunto universo, exigiria a inclusão de todos os bens nele contido, a falta de algum destes levaria à impossibilidade lógica da satisfação da definição da *eudaimonia* enquanto tal (WHITE, 1990, p. 123). Heinaman, por sua vez, entende que a interpretação maximalista de Ackrill não apresentaria uma superação à interpretação de Hardie, pois estaria também comprometida com a tese inclusivista da *eudaimonia* (HEINAMAN, 1988, p. 48).

Logo, enquanto cada um dos desejos primários seria compreendido como um dos andares componentes de um “prédio”, a *eudaimonia* se identificaria como a ordenação desse em um todo de sentido orgânico, na medida em que incluiria e conteria cada um dos andares sem estar inteiramente contida neles. A interpretação de Hardie se apóia principalmente no que Aristóteles escreve em *EN* I, 7: “[a *eudaimonia*] a coisa mais desejável de todas as outras, sem contar como uma coisa desejável entre outras, pois, caso assim o fosse, ela poderia tornar-se ainda mais desejável até mesmo pela adição do menor dos bens.” (*EN* I, 7, 1097b16-20)

Todavia, Hardie (1965) assume que Aristóteles, ao invés de concluir que a *eudaimonia* é um fim inclusivo, passa a defendê-la como um bem final a partir de *EN* X, 7-8, como um conceito dominante que opera sobre os demais fins e que se identifica com uma única atividade, a saber: a *vita contemplativa*. Nesse sentido, a *eudaimonia* não seria o todo ordenado de um prédio, mas o último andar, a cobertura. A “flutuação” aristotélica entre as definições do conceito de *eudaimonia*, segundo Hardie, já está presente Livro I da *EN*, como ele observa nas seguintes linhas:

Seu ponto de vista explícito, em oposição aos momentos ocasionais de perspicácia, não faz do fim supremo algo inclusivo, mas algo dominante, objeto de um desejo excelso: a filosofia. É assim mesmo quando, em *EN* I, 7, ele tem em mente que, *prima facie*, não há apenas fim último singular: “... se há mais de um o mais final será o que buscamos” (1097a30) (HARDIE, 1965, p. 279)<sup>16</sup>

Com isso, Hardie (1965) conclui que, apesar da flutuação na definição de bem último, Aristóteles, ao fim, defenderia que “a melhor e mais perfeita virtude”, o “mais final dos bens” pensado em *EN* I, 7 é a “virtude mais inteira dentre as demais”, apresentada em *EN* X, 7-8 como a *vita contemplativa*. Nesse sentido, Hardie ao ler *EN* I, 7, 1097a30 – “se muitos fins, o mais final desses” [εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων] –, entende que Aristóteles nos apresentaria uma lista das virtudes, dentre as quais optaria por aquela que mais se enquadrasse nos critérios de “bem final” por ele apresentados em *EN* I, 7, e identificaria essa como sendo a *vita contemplativa*<sup>17</sup>. O

<sup>16</sup> A referência ao texto de Aristóteles está escrita de modo diferente do que usamos ao longo da presente tese (*Obra*, livro, capítulo, página, coluna, linha(s) em referência à edição de Bekker), pois se apresenta em uma citação direta de Hardie e o modo como ele referencia Aristóteles em seu texto. Assim, procederemos quando citarmos algum autor que faça referências a Aristóteles em seu texto de modo distinto de nosso procedimento.

<sup>17</sup> Zingano nos apresenta outra passagem na *EE* I, 2, 1214b6-14 que é citada por demais comentadores e que também é matéria de disputa: “Nela Aristóteles nos diz que todo ser capaz de viver segundo uma escolha deliberada fixa um objetivo e ordena todas as suas ações para a obtenção deste fim, sendo um

caráter “dominante” da *vita contemplativa* se evidencia no fato de que ela se mostraria, segundo Hardie, não como a coordenação de um estado de coisas (uma composição harmoniosa de vários fins primeiros necessários para se definir uma vida humana como uma vida completamente humana), mas como um fim que está para além dos demais, que não “com-põe”, mas se “sobre-põe” aos demais fins.

O que ganha respaldo, segundo Hardie, a partir das proposições que Aristóteles nos apresenta no *EN X*, 7:

Se a *eudaimonia* é atividade segundo a virtude, está correto dizer que é segundo a virtude mais dominante [εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην]. Esta será a virtude da melhor parte. Seja esta parte o intelecto ou outra coisa que por natureza parece dominar, comandar e conhecer as coisas belas e divinas, seja algo ele mesmo divino ou o que é mais divino em nós, a sua atividade e segundo a virtude específica será a *eudaimonia* perfeita. Que é a atividade contemplativa, isto já foi dito [ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται] (*EN X*, 7, 1177a12-18).

Vejamos que apesar de a *vita contemplativa* ser identificada como um bem dominante, isso não significa que haja uma incompatibilidade no seu exercício com outros fins, pois para sua efetivação é necessário que determinados fins sejam efetivados anteriormente. Por exemplo, em *Met A*, 1, 981b10-25, Aristóteles nos indica que a descoberta das ciências que não visam ao prazer nem às necessidades da vida pressupõe que os homens se “libertem” das ocupações práticas. Porém, mesmo que esta “compatibilidade” seja viável e o caráter “exclusivista” do bem dominante seja mitigado, não quer dizer que a *eudaimonia* perca seu caráter dominante ou mesmo que deixe de se opor à proposta de um bem inclusivo como apresentado em *EN I*: se a *eudaimonia* se apresenta como bem supremo, um fim entre os fins, sua operação mostra-se logicamente incompatível com a operação de um bem “coordenador” dos demais bens primários em um todo harmônico, pois se revela como “o” fim dentre os demais.

Hardie (1965) nos apresenta que a flutuação entre estas duas compreensões de bem final expostas por Aristóteles ao longo de sua *EN* é fruto de alguns impasses inerentes de sua própria ética, como, por exemplo, o problema da deliberação

---

sinal de estultícia não o fazer (uma segunda mão acrescentou um “deve” no MS. Vaticano 1342, transformando o fixar em “deve fixar”). Embora haja um singular que parece reforçar o caráter único do fim supremo (1214b: ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὖ), essa passagem limita-se a mostrar a estreita relação de análise existente entre (i) um fim primário em relação ao qual as outras coisas são feitas e (ii) um fim supremo em vista do qual os bens primários são perseguidos, sem por isso prejudicar a natureza da relação (ii). Em *EE I*, 2 Aristóteles não sustenta nenhuma tese a respeito de (ii); ele mostra tão somente a importância de uma investigação sobre (ii) a partir de (i).” (ZINGANO, 2009, p. 76).

[βούλησις], advinda da tese aristotélica de que a razão prática delibera somente sobre os meios e nunca sobre os fins (HARDIE, 1965, p. 284): se desejo X, então delibero dentre os meios – Y, Z, T – mais viáveis para a realização do fim X. Com isso, Hardie (1965) entende a deliberação aristotélica como uma espécie de intelecto técnico-instrumental. Essa interpretação, por sua vez, se fundamenta tanto no que é exposto em *EN III*, onde Aristóteles defende a tese de que os agentes deliberam exclusivamente sobre os meios e nunca sobre os fins, identificados apenas através do desejo, quanto através do uso de vários exemplos técnicos (a navegação, o tratamento médico, questões concernentes ao comércio, ginástica etc.). Nas palavras de Aristóteles:

Não deliberamos acerca dos fins, mas a respeito de meios [βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη]. Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la (*EN III*, 3, 1112b11-16).

Desse modo, de um fim estipulado pelo desejo, a deliberação procura encontrar os meios viáveis para a concretização do desejado através de uma investigação regressiva. Nesse sentido, na efetivação de uma ação, o processo de discernimento dos meios necessários para a efetivação de um fim inverte a ordem causal até a identificação do meio mais eficiente para a execução da ação e posse o desejado, já que o “... que vem em último na ordem da análise [o meio] parece ser o primeiro da ordem da geração [do ato]” (*EN III*, 3, 1112b 23, 24).

Assim sendo, por indicar que a razão prática se limita a encontrar os meios, para Hardie (1965), Aristóteles falha em apresentar argumentos que embasem a noção de bem inclusivo que teria em mente de *EN I*. Se tivesse conseguido livrar-se de sua “estreita visão”, defende Hardie (1965), Aristóteles teria percebido que a razão prática operaria para além da identificação de meios, estabelecendo quais fins devem ser incorporados ao fim inclusivo. Não tendo procedido desse modo, foi incapaz de apresentar uma análise completa da deliberação. (ZINGANO, 2009, p. 75)

Por outro lado, vale notar que a interpretação de Hardie (1965) não considera as diferenças conceituais que há entre a definição do conceito de deliberação apresentada em *EN III* e a apresentada em *EN VI* e *VII* e *De Ani.* III, 7. Autores como Wiggins (2010) apontam que, nesses últimos livros, Aristóteles analisou uma versão bem menos restrita da noção de deliberação. Ele entende que, durante o

desenvolvimento de seu pensamento, Aristóteles abandonou a fórmula “meios-fins”, que fundamenta sua compreensão de deliberação em *EN III*. A partir de então, Aristóteles passou a reconhecer duas modalidades irreduzivelmente distintas do intelecto prático: deliberação do tipo “meios-fins”, presente em *EN III*, e deliberação “regra-caso”, reforçada pelo uso do silogismo prático em *EN VI* e *VII* (WIGGINS, 2010, p. 126, 127). Parece-nos que, apesar de criticar as consequências que a interpretação de Allan (1953; 1955) apresenta para a compreensão das proposições ético-políticas de Aristóteles, pois imputa para ele um exagerado egocentrismo incompatível com suas análises sobre a amizade, Hardie (1965) aceita suas indicações de que as diferenças apresentadas no conceito de deliberação entre *EN III* e *EN VI* e *VII* não representariam nenhuma mudança significativa na apreensão da deliberação como um todo.

O argumento de Hardie (1965) sobre a *eudaimonia* nos é interessante, pois nos permite pensar a construção de um argumento que toma a diferença entre “bem de primeira ordem” e “bem de segunda ordem” como um paralelo para compreender as distinções que Aristóteles fundamenta entre objetos do desejo e objetos do amor e sua intenção de consolidar que a amizade marca uma abertura para um tipo de relação não pautada no uso instrumental do “outro” por parte do “si-mesmo”. Ou seja, a correlação de amor firmada segundo relações instrumentais poderiam ser pensadas como um “amor de primeira ordem”, na qual o “outro” é visto como meio auxiliar para se atingir aquilo que o “si-mesmo” de fato deseja e “ama”; essa primeira correlação, entretanto, pode abrir-se para um “amor de segunda ordem”, na qual a amizade efetiva todas as suas potencialidades e instaura uma relação não instrumental onde o outro se revela como o que é amado por si mesmo.

Pensamos que isso pode ser fundamentado principalmente a partir das indicações de *EN IX*, 9, em que percebemos que, de modo explícito a partir da experiência da “com-senso-percepção”, o “si-mesmo” e o “outro” se apresentam como “amor de segunda ordem”; não são como os demais objetos do amor – o útil, o prazer e o bem – que são buscados como “bens de primeira ordem”, mas surgem a partir da busca desses na medida em que há uma alteração qualitativa na intenção do amar através da benevolência. Ela cria as condições para que o desejo considere não somente a ordem do “para mim”, mas possa operar segundo a ordem do “para o outro por ele mesmo”.

Todavia, a benevolência por si só não é suficiente para a efetivação da amizade propriamente. Compreendemos, pois, que ela se mostra como condição de

possibilidade para que a amizade se apresente através da manifestação pública e recíproca do desejo do bem do amigo por ele mesmo. Essa manifestação, que entendemos como uma ação comunicativa, que pode ser realizada através de atos e palavras, para o outro de nossa benevolência e a resposta recíproca de sua parte é que cria as condições para o estabelecimento propriamente da amizade através do mútuo reconhecimento do “si-mesmo” e do “outro” e o estabelecimento do convívio entre eles.

Nossa interpretação, porém, esbarra em algo que Hardie parece tomar como aceito: que o desejo em Aristóteles se constitui como um ato puramente natural destituído de qualquer correlação com a racionalidade, restando à razão deliberativa unicamente procurar uma adequação dos meios, sem poder referir-se ao fim. O fim, naturalmente posto, permanece exterior à razão; a razão, por isso, é posterior e subserviente ao fim.

Observamos isso principalmente na segunda parte do referido artigo, na qual Hardie (1965) se propõe a pensar a teoria ética de Aristóteles a partir da denúncia de que essa seria um modelo de egoísmo racional, no qual os agentes estão voltados exclusivamente para a satisfação de sua autorrealização. Corroboramos com a aposta de Hardie de que essa leitura de Aristóteles é equivocada, entretanto sua defesa parece-nos vacilante diante do seguinte encadeamento de proposições: (1) haja vista que a razão prática limitasse ao discernimento dos meios necessários para a realização de um fim; (2) que somente o desejo tem a possibilidade de estipular o fim; (3) então o *spoudaios/phronimos* aristotélico, aquele homem que possui sabedoria suficiente para realizar a *eudaimonia* de forma mais completa, mostrar-se-ia como um egoísta calculador cujo princípio operacional não é o dever, mas a *phronesis*. Hardie (1965) cita autores, a quem se contrapõe, como Allan (1953), para quem Aristóteles confere o mínimo valor à motivação da obrigação moral, e Field (1921, p. 109-111), que defende que Aristóteles, ao fundamentar sua ética por sobre o conceito de fim último ou bem final, mesmo que assumindo uma moralidade altruísta, converte a moralidade em algo egoísta e seus argumentos – por aceitar que o desejo humano é um ato natural e, por isso, “irracional” – mostram-se hesitantes.

## 2.1 A crítica kantiana à ética aristotélica

As críticas que Allan (1953) e Field (1921) apresentam contra Aristóteles fazem parte da longa série de obras que interpretam as teses desse último à luz do

kantismo. Por isso, não é de se estranhar que seus argumentos partam de uma moldura conceitual kantiana, evidenciada pelo uso de termos consagrados pelo kantismo como “dever”, “motivação moral”, “moralidade racional” etc., bem como o cerne de suas críticas nos remeterem claramente à identificação dos limites e impasses de uma ética prudencial (teleológica) a partir de postulados éticos deontológicos.

Por isso, é interessante termos em mente que as bases dessas críticas constroem-se a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant parte do estabelecimento do conceito de boa vontade – uma disposição para agir de certo modo segundo motivos corretos (KANT, 1997, 4:393 / p. 7) – para uma fundamentação da motivação moral. De modo geral, Kant apresenta que toda ação humana justifica-se segundo algum critério – motivos, princípios e máximas a partir dos quais o agente se dispõe a agir (KANT, 1997, 4:394 / p. 8) –, que lhe permite separar máximas particulares de normas morais que são boas “por si mesmas” (KANT, 1997, 4:394 / p. 8) e, a partir dessas, estabelecer que:

Vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, a qual pode produzir efeitos, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais passíveis de serem determinados para atividade pelo influxo de causas estranhas. (KANT, 1997, 4:446 / p. 52)

Isso, por sua vez, permite que Kant fundamente uma distinção entre a determinação do valor moral de uma ação e os fins particularmente desejados pelo agente, na qual motivos “bons por si mesmos” devem ser compreendidos como “não condicionados” pelas finalidades ou inclinações particulares de um determinado agente, fins moralmente aceitáveis devem ser estipulados de modo *a priori* a partir de uma vontade incondicionada a qualquer ordenamento externo ao sujeito. Compreende Ewing que

Para atuar como ser moral [segundo Kant], não devemos obviamente ser dominados pela inteira oscilação das circunstâncias. Isso não significa apenas que não devemos ser absolutamente dependentes de uma mera causação física, mas também que não devemos ser dominados pelos sentidos e desejos, como determinados por objetos externos; e, como tínhamos ressaltado, Kant assimilou todo desejo como sendo meramente uma reação mecânica a estímulos externos [...] (EWING, 1969, p. 198)

Nesse sentido, Kant nos apresentaria uma distinção qualitativa entre motivos condicionados pelos desejos e inclinações particulares de um agente, na medida em que esses são determinados por objetos externos ao sujeito, e motivos incondicionados que são determinados, de modo *a priori*, unicamente pelas leis morais da razão, que, por sua vez, se estabeleceriam como fins moralmente corretos. Logo, qualquer proposta ética que tiver a consideração por inclinações particulares de um dado agente como fundamento da motivação para a ação, falharia na fundamentação de princípios moralmente corretos, mesmo que tivesse por finalidade a identificação de inclinações socialmente boas e fins “bons”. Somente a identificação de princípios morais *a priori*, que Kant estipula a partir da fórmula “por dever”, não somente justificam as ações morais de um agente, como fundamentam uma teoria moral propriamente dita (KANT, 1997, 4:397 / p. 10,11).

Kant, pois, propõe-nos uma tese negativa e uma positiva sobre as ações humanas. A primeira tese compreende que qualquer ação feita a partir da inclinação de um indivíduo falha em ter um valor moral. A segunda, compreende exatamente que a atribuição do valor moral de uma ação está vinculada à disposição da vontade de agir “por dever” e que essa disposição possui uma fundamentação incondicional – *a priori* –, pois, a partir dela, a vontade não é condicionada por nenhum objeto externo ao sujeito (STRATTON-LAKE, 2006, p. 322). Nesse sentido, a fundamentação moral de uma ação encontra-se para além da obtenção de qualquer objeto, apreendido como objeto do interesse particular de um sujeito, pois seu fundamento não está no fim desejado, mas na representação que fundamenta a execução do ato.

Do mesmo modo, Kant nos indica, em *Metafísica dos Costumes*, na parte que versa sobre *A Doutrina Pura da Virtude*, que os princípios que regem a ética de Aristóteles também são insatisfatórios por três razões. Primeiro, ao nos oferecer um modelo ético fundamentado na eleição de um meio-termo [μεσότης] entre um excesso e uma falta, contemplaria, pois, a estipulação da categoria de quantidade no cumprimento das máximas.

Aristóteles, em *EN II, 6*, apresenta que uma virtude se mostra como o meio-termo entre dois excessos na quantidade de paixão envolvida na ação de um determinado indivíduo: um excesso segue na direção da paixão demasiada e o outro, na direção da paixão diminuta. Porém, apesar de Aristóteles considerar que a quantidade correta de paixão varia de acordo com as circunstâncias particulares na qual a ação se efetiva e, com isso, indicar que ela não é uma média entre as duas quantidades

excessivas, mas compreende certa flutuação que tenta se adequar a cada caso particular (EN II, 6, 1106a26-32); Kant entende que a vinculação da boa ação com a noção de quantidade de paixão leva a compreender que todo vício é uma questão de grau da paixão; o que, por sua vez, leva à impossibilidade de se perceber as diferenças qualitativas que separam as máximas que justificam a execução de cada um dos excessos, tratando como iguais ações que se justificam a partir de máximas qualitativamente diferentes. Como ele nos explica, “a distinção entre virtude e vício nunca pode ser procurada no *grau* em que alguém acata certas máximas; deve ser, ao contrário, procurada somente na qualidade específica das máximas (sua relação com as leis)”. (KANT, 2003, 404 / p. 246).

Em segundo, em consonância com *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Kant nos indica que uma doutrina da virtude fundada na *eudaimonia* se mostraria patológica, pois a ação, ao invés de procurar a realização da liberdade, procuraria a obtenção da felicidade, entendida por ele exclusivamente como a realização de um prazer de cunho hedonista, como realização última dos desejos do agente (KANT, 2003, 378 / p. 222). Se o que está em jogo é a efetivação da felicidade, então, para Kant, já se oblitera a possibilidade da realização de uma ação moral, pois o “princípio” da ação estaria sempre condicionado às indicações do desejo do agente, ao contexto singular em que a ação ocorre, às inclinações particulares daquele que agiu e às causas naturais que precedem a ação. Como nos escreve Kant:

O prazer que necessita preceder a observância da lei, para que se aja em conformidade com a lei, é patológico e a conduta da pessoa segue à *ordem da natureza*; o prazer, contudo, que tem que ser *precedido* pela lei, para ser sentido, está na *ordem moral*. Se esta distinção não for observada, se o *eudaimonismo* (o princípio da felicidade) for estabelecido como princípio básico em lugar da *eleuteronomia* (o princípio da liberdade de legislação interna), o resultado será a *eutanásia* (a morte suave) de todas as morais (KANT, 2003, 378 / p. 222).

Com isso, o condicionamento da vontade à realização daquilo que é estipulado pelo desejo do agente, no caso “o desejo da felicidade”, teria como consequência, para Kant, a impossibilidade da autodeterminação da vontade por si mesma, pois sua determinação ocorreria através da posse de um objeto/fenômeno fora dela, de modo heterônomo, e, por isso, vinculada àquilo que o desejo procura se apropriar. A apropriação por parte do desejo, no contexto de Kant, compreende-se como realização do prazer corporal do agente. Como o corpo é identificado como uma

estrutura física material e, por isso, relegado ao jugo das forças da natureza; o desejo, então, está relegado ao plano do natural, é móvel, instável, irrequieto, uma sucessão contínua de causas e efeitos que não possui um ponto de ancoragem fixo (MONZANI, 1995, p. 118). Reath entende, a partir da *Crítica da Razão Pura*, que Kant fundamenta que

como fenômeno, as ações humanas são causalmente determinadas por condições antecedentes que se estendem atrás no tempo. Mas quando pensamos por nós mesmos como noumenon, atribuímos a livre atuação para nós mesmos, e as mesmas ações podem ser pensadas como seguindo das livres escolhas de um agente (REATH, 2006, p. 276).

Logo, Kant, por entender que a ética aristotélica reduz os princípios morais ao mundo fenomênico, denuncia-a como uma espécie de patologia, posto que a exclusiva determinação do desejo sobre a ação representaria tanto um condicionamento da vontade humana às forças naturais, quanto a redução da ação humana à princípios egocêntricos.

Em terceiro, se tudo na natureza é regido através de leis fixas e cíclicas que seguem a ordem de “causa e efeito”, a liberdade do ser racional se fundamenta na garantia de que ele aja por meio de representações de leis *a priori* que se apresentam como princípios racionais – já que o entendimento não é suficiente para comprovadamente experimentar o fato de uma lei moral. Logo, para Kant, se a *eudaimonia* é guiada pela realização da felicidade do agente, e a felicidade é posta a partir da atuação do desejo e este é determinado por objetos fenomênicos externos à vontade e, por isso, pelas forças da natureza, então não é possível na teoria ética de Aristóteles o estabelecimento da liberdade da ação humana, pois o *principium* da ação seria sempre externo à vontade do agente. A liberdade humana, no entendimento de Kant, requer autonomia da vontade e, conseqüentemente, independência do reino da natureza. Por exemplo, em sua primeira crítica, ele compreende que a razão quando age – e isto se mostra como uma pedra de toque sobre a qual fundamentou sua obra sobre a atuação prática da razão –

age de modo livre sem estar dinamicamente determinada na cadeia das causas naturais, por fundamentos externos e internos, porém precedentes segundo o tempo. Esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente as condições empíricas (pois mediante isso, a faculdade de razão cessaria de ser uma causa dos fenômenos), mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos. Deste modo,

nada começa na própria razão, mas ela, enquanto condição incondicionada de toda ação de arbítrio, não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior; pois o seu efeito começa na série de fenômenos, mas jamais pode construir um início absolutamente primeiro da mesma. (KANT, 1980, 581-580 / p. 280)

Ou seja, a atuação da razão, mesmo que precedida no tempo por fenômenos que lhes são anteriores, consegue iniciar espontaneamente uma série de eventos no reino da natureza que não são predeterminados pela série causal de fenômenos naturais precedentes. Como entende Alisson:

Essa é a ideia de uma causa não causada, isto é, de uma ação capaz de fazer um “começo absoluto”, pelo qual se entende a capacidade de iniciar uma série causal que não é por si determinada por qualquer condição antecedente. Em sua atuação, a vontade humana, e sua liberdade prática, significa que somos racionalmente constrangidos a nos considerar como iniciadores espontâneos de uma série causal através de nossas escolhas. (ALLISON, 2007, p. 390)

Assim, através da ideia da liberdade da vontade humana, de uma causa não causada, Kant assume que o princípio da atuação dos seres racionais não é determinado pela relação de causa e efeito que impera na natureza como um todo, mas por uma abertura fundamental à determinação de uma lei universal, um imperativo, que se estabelece a partir da racionalidade por si mesma. Com isso, ele entende que a razão inaugura a possibilidade da fundação de uma esfera de interação entre os homens – identificada por Kant como um “reino dos fins” – ancorada na atuação de seres dotados de uma vontade livre, racionais e que julgam as ações e a si mesmos do ponto de vista de uma legislação universal.

Se, por um lado, Kant nos apresenta uma crítica à estrutura teleológica da ação pensada por Aristóteles, por outro lado não devemos entender que isso significa um completo desprezo pelos fins no plano da ação. O que argumentamos até o presente momento, é que Kant toma a radicalidade da espontaneidade da razão como pressuposto fundamental para a construção de suas proposições morais. Isso significa que a razão tem em si mesma a possibilidade de estabelecer regras morais universais que podem atuar junto com a própria vontade humana sem nenhum condicionante externo a ela. Portanto, podemos pensar que se por um lado a norma moral atua na motivação da vontade, por outro lado ela também estabelece de modo *a priori* os objetos para o desejo humano. Esses, por sua vez, se põem como uma referência universal para a

vontade: são tão abstratos quanto um número, mas, distinto desse, são postulações que se ligam diretamente com a vontade e têm a força para despertar seu interesse.

Vale ressaltar, porém, que o interesse da vontade autônoma não se apresenta a partir da relação de um sujeito particular com um objeto fenomênico, mas é o interesse de uma vontade que julgando de modo universal anseia por um objeto que em si vincula-se a uma legislação universal. A partir do estabelecimento dessa vontade, é que os “fins morais” são correlacionados diretamente com o imperativo categórico. Ou melhor, na medida em que são frutos da autodeterminação da vontade, os fins constituem-se não mais como os frutos de um desejo patológico, mas tornam-se expressão da própria liberdade da vontade humana, quando postulados pela espontaneidade da razão.

Já que somente a natureza racional tem a capacidade de se regular por meio de normas racionais, qualquer fim para ação humana deve manter uma relação direta com a determinação *a priori* da racionalidade (WOOD, 2006, p. 353, 354). Isso possibilita uma das colunas de sustentação do projeto moral kantiano, pois os fins estabelecidos pela vontade incondicionada são determinados por si mesmos e não por objetos externos a eles. Então, na teoria de Kant, dois tipos básicos de fins podem ser identificados para ação humana como os princípios supremos da moralidade e que são autodeterminados: nossa própria perfeição e a felicidade dos outros (KANT, 1997, 4:423 / p. 33).<sup>18</sup>

Destacamos, então, que é valoroso para Kant pensar tanto na promoção da perfectibilidade humana, quanto da felicidade dos outros, pois isso indica uma correlação entre o subjetivismo inerente à fundamentação da autonomia da vontade presente na primeira formulação do imperativo categórico – “age somente de acordo com a máxima através da qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei

---

<sup>18</sup> Dean (2006) entende que a noção de autonomia da vontade apresentada ao longo dos escritos morais de Kant se mostra como um fim que a vontade estabelece de modo *a priori* para sua própria atuação. Ele sustenta sua interpretação a partir das seguintes afirmações feitas por Kant: “Autonomia é, assim, a base da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (KANT, 1997, 4:436, p. 43); “Agora, o homem encontra realmente em si mesmo uma capacidade através da qual ele se distingue de todas as outras coisas, até dele mesmo na medida em que é afetado por objetos, e esta é a razão” (KANT, 1997, 4:452, p. 57); “somente o ser humano, e com ele toda criatura racional, é um fim em si mesmo. Ou seja, ele é o sujeito da lei moral, que é santa em virtude da autonomia da sua liberdade”. (KANT, 1997, 5:87 / p. 210). De certo modo, Dean (2006) acompanha a interpretação de Hill (2002) que compreende que “[...] todas as pessoas racionais devem conceber a si mesmas como um fim em si mesmo, porque têm a autonomia da vontade” (HILL, 2002, p. 125) e Guyer (2000) que argumenta que a liberdade ou a autonomia da vontade são fins em si mesmos. A deficiência que encontramos nessas interpretações, é que elas reforçam somente o papel da autonomia da vontade como um fim em si mesmo para ação humana, e com isso diminuem ou secundarizam a promoção da felicidade do outro como um fim moral igualmente legítimo, reforçando, portanto, uma interpretação solipsista da moral kantiana.

universal” (KANT, 1997, 4:421/ p. 31)–, e o altruísmo evidenciado na segunda formulação do imperativo categórico – “age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim ao mesmo tempo e nunca somente como meio” (KANT, 1997, 4:428/ p. 38).

Consequentemente, isso impõe a todos os seres racionais sujeitos a uma legislação universal o respeito integral à autonomia da vontade de cada ser humano. A autonomia da vontade não pode ser obliterada por qualquer motivo ou fim que seja, por isso que o tratamento que os seres racionais devem ter entre si necessita sempre considerar a si próprio e cada um deles como um fim em si mesmos e nunca como meio (KANT, 1997, 4:433/ p. 41). Ora, esse é o sustentáculo, nas palavras de Kant, de “uma relação sistemática de distintos seres racionais por leis comuns” ou “um todo de todos os fins (tanto dos seres racionais como fins em si mesmos, como também dos próprios fins que cada qual pode propor)” (KANT, 1997, 4:433/ p. 41) que é sua definição de um “reino dos fins”.

Por se apresentarem a partir de uma estrutura sistêmica, os fins componentes de um “reino” não se relacionam de modo conflitivo uns contra os outros, mas são combinados em um mútuo suporte harmônico no qual cada ser racional age a partir dos fins definidos pelas máximas escolhidas em acordo fundamental com a fórmula do imperativo categórico. Essa, por sua vez, “rege” a vontade humana a seguir máximas que envolvem fins que pertencem a esse sistema de suporte mútuo, do mesmo modo que proíbe a aceitação de fins que estejam fora deles.

Com isso, anula-se a legitimidade moral de qualquer fim que estabeleça uma relação de competitividade entre os diferentes seres racionais, na medida em que esses são contrários ao reconhecimento dos demais seres humanos como fins em si mesmos, pois isso quebraria com a harmonia pré-estabelecida pelo próprio “reino dos fins”, bem como é contrária à segunda formulação do imperativo categórico. Logo, a promoção da perfectibilidade de cada um ou o conflito e a competição entre os fins humanos só são aceitos na medida em que a “concorrência” entre os fins possibilita o fortalecimento e o aprofundamento da unidade sistêmica do reino dos fins: um sistema que compreende que nenhum de seus membros pode ser deixado de lado, pois assume a alteridade do “outro” como fim prioritário de todo sistema ou o fortalecimento da humanidade específica de cada homem por ele mesmo.

Nesse sentido, a lei moral funda um novo ordenamento, na medida em que “inaugura” um novo reino, de certo modo atemporal, no reino da natureza, pois se

identifica diretamente com a liberdade presente nos homens. A lei que rege esse novo reino ordena os homens a procurarem somente aquilo que possibilita o aprofundamento da humanidade que há neles e nos outros, o que apresenta a possibilidade da busca do bem estar comum para todos. Desse modo, ao invés uma ética que poderia ser compreendida como estritamente solipsista, o estabelecimento do reino dos fins dá relevância à noção de comunidade a (WOOD, 1999, p. 274–82, 309–20)<sup>19</sup>.

Portanto, se o fundamento da moral está ancorado na capacidade da razão determinar a vontade a partir das representações de uma legislação universal dada de si para si mesma de modo autônomo, então, segundo a compreensão de Kant, o modelo ético de Aristóteles falharia em:

- a. instaurar autonomia da vontade no plano das ações humanas, pois a vontade seria condicionada ao desejo e conseqüentemente à lei natural de “causa e efeito” – o efeito, a execução da ação X, tem como causa a satisfação do desejo de Z por Y, que tem por causa um fenômeno anterior e assim *ad infinitum*;
- b. fundamentar um critério moral universal *a priori*, pois, limitada à deliberação sobre os meios para efetivação dos fins postos pelo desejo, a razão estaria envolta com a necessidade de julgar cada circunstância de modo particular – *a posteriori*;
- c. estabelecer um plano de ação no qual os indivíduos possam identificar fins que existem “por si mesmos” e não somente “para mim”;
- d. fundar um reino de interrelação humana onde os homens são fins em si mesmos e nunca meio para efetivação de algum desejo egoísta;
- e. estabelecer o estatuto da alteridade, pois se todo desejo é compreendido unicamente como “ego-direcionado”, os demais homens nunca são reconhecidos como possuindo valor em si mesmos, mas como instrumentos para realização dos desejos particulares de um agente.

Kant, então, compreende que se os motivos e os fins da ação humana são determinados por um ato natural do desejo, resta à razão somente uma operação instrumental de procurar os meios, sem poder fazer qualquer avaliação sobre os motivos e os fins. Logo, incapaz de sair de uma esfera de atuação na qual todos os fins são

---

<sup>19</sup>Wood também nos lembra que “as duas principais concepções de Kant do que é agir empiricamente de acordo com a ideia de um reino dos fins são: a relação de amizade, na qual a felicidade de ambos os amigos é “absorvida” em um fim comum que inclui o bem de ambos, e a comunidade religiosa, que na visão de Kant, deveria ser selada não por crenças ou tradições espirituais, mas através da partilha da busca do maior bem como um fim comum”. (WOOD, 2006, p. 291-302).

pensados somente “para mim”, os únicos fins possíveis apresentados pelo desejo, como uma atividade irracional, são frutos das experiências particulares e estados mentais imediatos do indivíduo desejante. Assim, teríamos a compreensão de que os princípios da ação do *phronimos* de Aristóteles se justificam como princípios exclusivamente egoístas e particulares, que impossibilitam a fundamentação de princípios éticos moralmente aceitáveis, pois não seriam capazes de identificar os outros por si mesmos. A partir disso, a ética de Aristóteles oferece um rico manual sobre como os homens podem ser felizes, mesmo sendo homens. Porém, na medida em que a razão foca somente na conduta dos meios para efetivar a autorrealização do “si-mesmo”, não seria capaz de esclarecer os modos nos quais poderia estabelecer-se o estatuto da alteridade, pois tudo mais é medido a partir de uma racionalidade instrumental em seu esforço de efetivar os fins postos pelo desejo de um “si-mesmo”.

## **2.2 A “ego-referencialidade”, a “ego-direcionalidade” e a “alter-direcionalidade” do desejo**

Frente a isso, porém, julgamos importante pensar o que faz um desejo ser definido como egoísta e em que medida é justa a denúncia de que Aristóteles construiria uma espécie de ética pautada em um egoísmo racional. Broad (1949), por exemplo, compreende que os nossos desejos se mostram como o direcionamento do indivíduo para três coisas: a posse de experiências prazerosas e a fuga de experiências dolorosas; o exercício do poder sobre (ou a correlação com) outros; a realização do que é moralmente correto e não realização do que moralmente não é. O desejo, nesse sentido, sempre tem a realização ou obtenção de algo que se refere ao desejante – o “si-mesmo” – como “motivo-estímulo” e, por isso, impele-o na direção do desejado. Por isso, todo desejo é “ego-referente”. Porém, isso não significa que a direcionalidade do desejo se limita unicamente aos atos e às experiências que visam prioritariamente ao “si-mesmo”. Broad compreende que o desejo, mesmo sendo “ego-referente”, segue duas direções distintas, mas que podem ser complementares: quando se considera prioritariamente os anseios do “si-mesmo”, esse desejo é identificado como “ego-direcionado” (*self-regarding*); quando a ênfase primeira do desejo é outra pessoa ou coisa e a preservação de seus estados, o desejo é denominado de “alter-direcionado” (*other-regarding*). Por exemplo, o desejo que uma mãe tem de prestar qualquer serviço prioritariamente ao seu filho em detrimento de qualquer outra criança ou de si mesma (BROAD, 1949, p. 105-

114), é um desejo “ego-referente”, pois é o desejo do sujeito mãe e refere-se a ela própria, mas é “alter-direcionado”, pois se dirige à promoção do bem do filho, mesmo que isso gere algum mal para a mãe.

Assim, de um modo geral, em motivações puramente egoístas, a direcionalidade focal do desejo é voltada prioritariamente para a preservação do estado do “si-mesmo”. Logo, uma pessoa pode ser chamada de egoísta caso suas motivações “alter-direcionadas” respondam a anseios exclusivamente “ego-direcionados”, isto é: caso não demonstrasse qualquer interesse pelo bem-estar de quem quer que fosse que não fizesse parte ou contribuísse para a preservação de estado pessoal do “si-mesmo”. Irwin (2017) rejeita a possibilidade de um altruísmo puro, por compreender que em última instância todos somos guiados pela busca do autointeresse – que na terminologia estabelecida por Broad, é o equivalente ao desejo “ego-referente”. Assim, ele argumenta, de modo parecido com Broad, que há diferenças entre o autointeresse e o egoísmo:

Para ser claro, isto [o autointeresse] não significa que somos, ou que devemos ser, desinteressados dos outros. Alguém pode ser guiado pela prudência na consideração a outros, permanecendo interessado por outros no topo de fundações de autointeresse. Como veremos, racionalmente, autointeresse esclarecido é um pouco diferente do egoísmo, pois a forma estreita de autointeresse [o egoísmo] envolve o desprezo pelos outros. Em contraste com o egoísmo, o autointeresse mais amplamente construído envolve considerações pelos outros. (IRWIN, 2017, p. 70)

Logo, considerações egoístas seriam caracterizadas não pela “ego-referencialidade” do desejo, mas fundamentalmente pela proeminência de motivações “ego-direcionadas” em relação às “alter-direcionadas”, como nos afirma Olson: “um homem egoísta é alguém que falha em ter uma imediata satisfação pessoal no bem-estar dos outros” (OLSON, 1965, p. 38).

Assim, a proeminência de motivações egoístas teria como consequência para as relações humanas o fato de que essas não possibilitariam qualquer interrelacionamento fora de uma base instrumental. O que se apresenta como uma ética egoísta, é o reducionismo do princípio fundamental de toda ação a uma base de desejos exclusivamente “ego-direcionados”. A partir disso, então, todos os demais seres humanos com os quais um agente se vinculasse seriam tratados como meios para a preservação ou melhoramento do estado particular do próprio agente, o que impossibilitaria a identificação dos demais seres humanos como “outros”, reduzindo-os

ao caráter de instrumento, de objeto. Logo, a denúncia do egoísmo racional aristotélico compreende que sua teoria sobre a *eudaimonia* funda-se a partir da seguinte prioridade normativa: a validade de amar os outros e prestar-lhes algum benefício, se justifica unicamente na medida em que é um meio de amar e buscar o benefício de “si próprio”.

Voltando a Hardie, mais uma vez, concordamos com ele quando indica que a interpretação que considera a teoria de Aristóteles como um modelo de egoísmo racional soa inconsistente quando analisamos a *EN* como um todo e não nos atemos somente ao axioma *eudaimonista* de modo separado. Uma das saídas que ele nos apresenta para contrapor-se à postulação da existência de um egoísmo racional em Aristóteles, é mostrar que essa crítica entra em flagrante contradição com as proposições que Aristóteles defende sobre a amizade. Entende Hardie que, de um modo explícito, a teoria da amizade de Aristóteles, mesmo não sendo muito clara, seria um manancial teórico que apresenta que o Estagirita está longe de se comprometer com qualquer vertente que seja do egoísmo. Nas palavras de Hardei,

quando Aristóteles enfrenta o fato do altruísmo, ele não se furta em aceitar desejos benevolentes pelo seu valor próprio (*EN* VIII, 2, 1155b31; 3, 1156b9-10; 7, 1159a8-12). Por outro lado, ele demonstra perspicácia ao detectar elementos ego-referentes na benevolência. (HARDIE, 1965, p. 289).

No fim, Hardie (1965) utiliza-se do conceito de amizade aristotélico para apresentar uma série de evidências contra a argumentação de Allan (1952) e Field (1921) de que a ética de Aristóteles não pode ser entendida como um modelo de egoísmo racional. Mas seus argumentos, mesmo diante dessas evidências, parecem ser vacilantes na defesa de Aristóteles contra a tese do egoísmo racional do *phronimos*. Principalmente, porque, mesmo criticando o modo de Allan (1952) e Field (1921) lerem Aristóteles, ele termina por aceitar a tese de que a razão deliberativa opera unicamente sobre os meios e que o desejo, como uma força natural, simplesmente põe o fim sem qualquer envolvimento racional por parte do desejante.

Essa posição nos direciona para o fato de que a análise de Aristóteles sobre o conceito de amizade não somente nos mostra evidências contra a redução do desejo a uma operação exclusivamente “ego-direcionada”, mas também nos apresenta que a compreensão da relação entre desejo e racionalidade analisada por Kant e postulada a Aristóteles, não é suficiente para entender o que o Estagirita propõe a partir do conceito de amizade.

Por conseguinte, se a determinação dos objetos do desejo em Aristóteles for compreendida como algo que se estabelece de modo natural, no sentido de instintivamente determinada, na qual o intelecto tem somente uma posição instrumental de deliberação dos meios mais corretos para a realização das determinações do desejo, então seria impossível estabelecer uma teoria ética a partir de seus tratados éticos. Igualmente, se o desejo determina a ação humana como um ato natural, então todas as ações realizadas pelos homens visariam à satisfação de algum tipo de necessidade natural do desejante. Os agentes, pois, não seriam capazes de efetivar algum tipo de atividade que esteja para além da satisfação ou não daquilo que é determinado por seus desejos particulares. Logo, a ação humana seria sempre ancorada em atividades que operam segundo critérios “ego-direcionados”. A partir desse modo de entender Aristóteles, o intelecto humano conseguiria afirmar proposições negativas contra a satisfação de certos desejos que lhes são contrários, mas não teria como positivar nenhuma proposição frente ao império do desejo naturalmente compreendido.

A questão é que essa interpretação se choca principalmente contra as afirmações aristotélicas sobre a atividade do amar na amizade. Para ele, o amor é desejo atuando em uma esfera distinta da mera satisfação de necessidades naturais, pois compreende precisamente a possibilidade de identificação de objetos do desejo que são “alter-direcionados”, já que o bem do “outro” é desejado “por ele mesmo” (*EN VIII, 2, 1155b31*) e não segundo anseios “ego-direcionados”. O estabelecimento do desejo do bem do outro por ele mesmo na amizade, entendemos, só é possível se o desejo mantiver uma relação com o intelecto humano distinta daquela pensada pela leitura kantiana. Por isso que, no próximo capítulo, repensaremos essa relação a fim de manter uma coerência argumentativa entre os fundamentos da atividade do desejo e as proposições de Aristóteles sobre a amizade.

### 3 A RELAÇÃO ENTRE O DESEJO E O INTELLECTO EM ARISTÓTELES

Compreendemos, pois, que essas análises sobre a relação que o desejo mantém com a razão em Aristóteles são insuficientes, porque postulam um exagerado reducionismo animalista para a compreensão aristotélica do desejo que não nos parece coerente com as suas apreciações sobre esse conceito. Entendemos, então, que essas análises se sustentam basicamente sobre três fundamentos:

- a) Na compreensão de que o desejo põe o fim da *praxis* como uma espécie de impulso natural que ocorre de modo similar em todos os animais;
- b) Na afirmação de que o intelecto prático por si só não é causa suficiente para iniciar um movimento intencional no humano;
- c) Na compreensão de que o intelecto prático, por não ter qualquer influência sobre o fim naturalmente posto pelo desejo, é determinado por esse, restando-lhe somente o papel de deliberar sobre os meios para a execução ou não do fim que lhe é posto externamente (*EN VI, 2 / De Ani III, 10, 11 / De Mot I 6, 7*).

Esses três pontos sustentam-se principalmente nas proposições firmadas por Aristóteles em *EN VI, 2*. Nesse, levanta-se o questionamento sobre o que na *psyche* humana constitui o princípio da ação, ou seja: o que há no homem que o leva a sair de um estado de repouso e atuar no mundo? O Estagirita, então, indica três possíveis candidatos: a senso-percepção [αἴσθησις], o intelecto [νοῦς] e o desejo [ὄρεξις]. A senso-percepção é inicialmente excluída a partir de um argumento “não-inclusivista”, que compreende o seguinte:

- a) “A”, “B” e “C” são sujeitos que apresentam o predicado “X”, por isso são incluídos em uma mesma classe de seres “Z”;
- b) “X” é um predicado que dota os sujeitos aos quais é atribuído da competência “P”;
- c) “F” é um sujeito ao qual “X” não é atribuído, por isso não pertence à classe de seres “Z” e não apresenta a competência “P”.

Logo, apesar de a senso-percepção ser comum aos homens e aos animais de um modo geral, não se observa nesses últimos o predicado “X” que os dota da competência necessária para a realização de “P”, sendo esse a efetivação de uma ação. Logo, os entes dotados somente de senso-percepção não possuem os predicados necessários para a realização de uma ação (*EN VI, 2, 1139a17-20*).

Na sequência, Aristóteles analisa o intelecto como princípio da ação a partir de uma relação com o desejo. Assim, ele nos apresenta uma correspondência entre a disposição propositiva do intelecto [διάνοια] – que dota as emissões vocálicas dos homens de sentido e significado (*De Int* 16b26-17a4) – para afirmar ou negar algo de algo como verdadeiro ou falso, como bom ou mau, como justo ou injusto, como útil ou inútil, como prazeroso ou doloroso etc., com o movimento de fuga ou busca presente no iniciado pelo desejo (*EN* VI, 2, 1139a21-26 / *De Ani* III, 6, 430b26-30)

Aristóteles entende que essa correspondência é possível na medida em que a excelência moral de um indivíduo se revela como uma disposição de caráter vinculada à sua capacidade de deliberar corretamente sobre os “afazeres humanos”. Assim, a ação é boa, quando mostra uma correspondência entre a atividade do desejo e aquilo que é afirmado pelo intelecto. A ideia básica é que a boa deliberação se apresenta como uma proposição correta que desvela uma semelhança harmônica entre duas proporções: o objeto que se revela de tal modo que desperta no desejo um movimento de fuga ou busca no homem e a determinação certa da razão sobre este modo de aparição e sobre a aquiescência ou não do movimento que o homem deve efetivar em relação aquilo que aparece como objeto do desejo.

Por conseguinte, Aristóteles compreende que o próprio intelecto apresenta dois modos distintos de operar: de um lado teríamos o intelecto contemplativo [θεωρητικῆς διανοίας] que tem por finalidade a construção de proposições que afirmam o que é verdadeiro ou falso para a realidade sem qualificação [ἀπλῶς]; e, de outro, o intelecto prático [πρακτικῆς διανοίας], que também tem a mesma função de apresentar o verdadeiro e o prático, mas que opera com realidades que são sempre circunstancialmente determinadas.

Portanto, nas operações do intelecto prático, o verdadeiro e o falso são assumidos como bom e mau e, por isso, podem ser buscados ou evitados respectivamente. Essa correspondência entre os pares verdadeiro-falso e bom-mau, por sua vez, possibilita que os homens possam atuar com verdade, mesmo que de modo contingencial, pois “da parte prática e intelectual [o bom estado] é a semelhança da verdade com o reto desejo” [τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ] (*EN* VI, 2, 1139a29-31). A conclusão a que Aristóteles chega, é que o princípio da ação, sua causa eficiente, é a deliberação (*EN* VI, 2, 1139a31); e que o desejo e o intelecto [ὄρεξις καὶ λόγος] com vista à efetivação de um fim prático são o princípio da deliberação.

A questão é que as críticas a que nos referimos veem uma enorme limitação na proposta ética de Aristóteles, pois ele assume na *EN VI, 2* que a parte da alma dotada da possibilidade de intelecto propositivo/raciocinativo [ $\delta\iota\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ ], por si mesma não é capaz de iniciar nenhum movimento no homem. Assim, como o intelecto produtivo [ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ], ela só é dotada da possibilidade de iniciar um movimento no homem, quando algo se apresenta para ela de um certo modo através do desejo, como algo desejado (*EN VI, 2, 1139a35-b4*). Logo, há uma instância anterior ao intelecto prático, do qual esse depende, e que é determinante para o início do movimento intencional de busca ou fuga dos homens. Então, o sentido da execução de uma ação, o porquê de sua realização, é explicado por Aristóteles a partir da relação que os homens têm com determinados objetos externos que são percebidos de “um certo modo” e, por isso, identificados como objetos do desejo. É a instância desiderativa que tem a capacidade de apresentar quais objetos devem ou não ser buscados pelos homens.

Esse, como vimos, é um dos pontos principais a partir do qual se constrói a crítica à teoria ética de Aristóteles à qual nos referimos. Os objetos do desejo são compreendidos, sobretudo a partir da leitura kantiana<sup>20</sup>, como objetos externos ao corpo humano e, por isso, separados da razão, então: por um lado eles mantêm com a razão uma relação heterônoma, pois se vinculam principalmente à estrutura corporal-natural sobre a qual não teríamos controle autônomo; por outro, eles são sempre subjugados pela lei de causa e efeito, por pertencerem exclusivamente ao reino natural, o que impossibilita o estabelecimento de um plano da liberdade para a ação humana.

Podemos evidenciar, por exemplo, este modo de ler Aristóteles na interpretação de Loening (1903), que compreende que Aristóteles defende que a ação ocorre a partir da atividade de duas esferas distintas: a primeira esfera seria o desejo,

---

<sup>20</sup> Em nosso estudo, destacamos as críticas de Kant a Aristóteles, por acharmos que esse autor se mostra como um dos opositores mais paradigmáticos das proposições éticas do Estagirita, bem como fundamenta uma série interpretações e críticas preponderantes sobre o Estagirita que ecoam até nossos dias. Todavia, a relação entre desejo e razão que Kant critica na obra de Aristóteles é algo que se estabelece na tradição do pensamento ocidental bem antes dele. Nesse sentido, podemos afirmar que, apesar de nos referirmos diretamente a Kant, dirigimo-nos indiretamente a toda uma tradição que se funda como dominante no Ocidente principalmente a partir da leitura de autores cristãos sobre a obra do Estagirita. Zingano, em *Deliberação e Vontade em Aristóteles*, defende a tese de que as críticas kantianas contra a limitação aristotélica sobre a deliberação – a restrição dessa na *EN* ao papel de discernimento dos meios para execução dos fins postos externamente à razão pelo desejo, a impossibilidade de parte racional da alma determinar os objetos da ação e a identificação dos desejos como desejos do corpo – devem-se principalmente à relação entre desejo e razão estabelecida pelos primeiros pensadores cristãos. A redução, segundo Zingano, do desejo como um ato puramente natural, constituiu-se de modo consciente com a fundação da vontade, como instância que se situa entre o desejo e a razão, estabelecida no pensamento Ocidental a partir da obra de Basílio de Cesarea (\*329 / +379) e Gregório de Nissa (\*335 / +394) e cristalizada principalmente através da obra de Santo Agostinho (\*354 / +430) (ZINGANO, 2009, p. 167-211).

que é responsável pela determinação ou postulação de um fim para a ação; a segunda, seria o intelecto prático, que, por sua vez, é capaz de conhecer os predicados verdadeiros inerentes ao fim almejado. O desejo, então, é entendido por Loenig (1903) como um ato natural sobre o qual a razão não apresenta qualquer intervenção, à ela só seria possível uma atuação sobre o conhecimento dos predicados dos objetos apresentados pelo desejo. Assim, se por um lado a razão não pode ir além da aceitação ou da negação de um objeto que é distinto dela; por outro, o desejo é compreendido como um ato natural, uma espécie de resposta impulsiva a um estímulo criado por um objeto externo sobre o corpo humano (LOENING, 1903, p. 286).

Se olharmos de modo mais detido, porém, para o que é exposto em *De Ani* III, 9-12 e *De Mot* 6, 7, perceberemos que a insuficiência das considerações de Loenig e de semelhantes, como as de Allan e Field, por exemplo, constituem-se por focar muito mais suas análises nos limites da deliberação humana apresentados nos tratados éticos de Aristóteles e também em *De Ani* III, 10, do que propriamente nas operações do desejo. Assim, parece-nos que esses não levam em consideração questões importantes para a compreensão da teoria da ação de Aristóteles, tais como: a extensividade que o desejo assume na *psyche* humana, as diferenças qualitativas entre as potências do desejo para nós e para os demais animais e a atuação da imaginação na estipulação dos objetos do desejo. Ou mesmo que as levem, eles tomam a separação entre desejo e razão como um postulado inquestionável na teoria ética de Aristóteles.

Se seguirmos, então, as linhas que Aristóteles nos apresenta em *De Ani* 9 e 10, a análise do conceito de desejo surge a partir do seu questionamento sobre o que faz um animal mover-se no sentido de ser potente de transportar-se [τί τὸ κινῶν τὸ ζῶον τῆν πορευτικὴν κίνησιν] (*De Ani* III, 9, 432b13,14). Para Furley, Aristóteles estaria, de um modo geral, interessado em explicar como uma coisa pode ser dita como movendo por si mesma [*self-mover*] (FURLEY, 1994, p. 3-14)<sup>21</sup>. A consideração de Furley foca principalmente naquilo que no ambiente externo ao semovente o faz mover a partir de si mesmo. Porém, entendemos, assim como Richardson (1992, p. 369), que no contexto da *De Ani* e de *De Mot* Aristóteles se questiona muito mais sobre aquilo que “no” animal é o princípio de seu movimento.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Para uma análise diferente da que Furley nos apresenta, Cf. SORABJI, 1980, p. 229-233.

<sup>22</sup> Para Aristóteles, o movimento em geral só é compreensível a partir do estabelecimento de duas instâncias: uma anterior e outra posterior. No sentido de que o movimento é o processo em que tendências que se encontram em potência no anterior vão atualizando e efetivando posterior, até que esse se manifesta em ato. Por isso que Aristóteles utiliza-se do par atividade ou atualização [ἐντελέχεια], como a

Nesse sentido, haja vista que o animal é capaz de “transportar a si mesmo” (*De Ani* III, 9, 433b28), então Aristóteles aposta que deve haver um princípio de movimento interno no animal (*De Ani* III, 9, 432a18,19). Vale ressaltar que o movimento em questão consiste na capacidade de um animal transportar “a si mesmo” e “por si mesmo” de um lugar para o outro. Logo, o tipo de movimento aqui em questão, compreende que sua efetivação ou não está sob o domínio do próprio animal e, por isso, difere de outros tipos de movimentos cuja efetivação não depende da intencionalidade do semovente, tais como: a alteração (*Phy* V, 2, 226a26, 27), o aumento e a diminuição (*Phy* V, 2, 226a31 / *De Mot* I, 5, 700a26-35), a inspiração e a expiração, o sono e a vigília, etc. (*De Ani* III, 9, 432b8-13 / *De Mot* I, 11, 703b8-11).

Do mesmo modo que procede na *EN* VI, 2, Aristóteles se questiona sobre qual das potências na *psyche* capacita o animal a transportar-se a si de um lugar para outro (*De Ani* III, 9, 432a13,14). Porém, além das potências inquiridas em *EN* VI, 2 – a senso-percepção [αἴσθησις], o intelecto [νοῦς] e o desejo [ὄρεξις] –, Aristóteles acrescenta a faculdade nutritiva [θρεπτική].

Na sequência, ele estabelece que o princípio do movimento de transporte de si por si mesmo de um animal não pode ser atribuído à faculdade nutritiva (*De Ani* III, 9, 432b14,15), pois compreende que a ocorrência desse movimento necessita satisfazer

---

realização efetiva ou existência de fato, e potência ou potencial [δυνάμις], como a capacidade de tornar-se ou vir a existir, para explicar sua compreensão geral de movimento. Em *Phy* III, 1, Aristóteles escreve que o movimento é “[...] uma atualização do que é potencial, enquanto tal” [ἡ τοῦ δυναμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον] (*Phy* III, 1, 201a10,11. Cf. acepções similares *Phy*, III, 1, 201a27-29; 201b5; 2, 202a7,8; VIII, 1, 251a9,10 / *Met* K, 9, 1065b16, 21-23). Sobre essa passagem, Ross comenta que o “movimento é ‘a atualização do que é potencialmente, enquanto tal. Isto é, se existe alguma coisa que atualmente é x e potencialmente y, movimento é a atualização da y-idade [y-ness]” (ROSS, 2005, p. 84). Comentando mais diretamente sobre a formulação central da definição de Aristóteles, Ross escreve: “ἐντελέχεια, deve aqui significar, ‘atualização’ e não ‘atualidade’, isto é: κίνησις é a *passagem* da potencialidade para atualidade.” (ROSS, 1936, p. 537). Contra a interpretação de Ross, Cf. KOSMAN, 1969, p 40-62. Em *Met* K, 9, Aristóteles nos afirma que o movimento é algo indeterminado [ἀόριστον], é um ato incompleto [ἀτέλής] (*Met* K, 9, 1066a17, 26). Essa incompletude do movimento a partir do par ἐντελέχεια / δυνάμις pode ser compreendida no fato de que o movimento é uma espécie de passagem que encaminha algo para a efetivação de seu termo, no sentido de sua determinação propriamente. Logo, o movimento não se encontra na potência propriamente nem no ato, mas tende ao segundo e, por isso, é um ato incompleto. Sobre isso, Le Blond destaca que: “pode-se [...] considerar o movimento segundo dois aspectos: em primeiro lugar [...] enquanto ele advém e tende à perfeição. Mas pode-se também considerá-lo enquanto já é algo em si mesmo, algo incompleto, algo não completamente determinado ἀτέλής, ἀόριστον. No primeiro caso, considera-se o movimento na medida em que será completo; no segundo, toma-se o movimento como é, incompleto e, contudo, algo real. Ele oferece, então, o paradoxo da indeterminação, ἀόριστον, realizada, da potência estática existente em ato: ele é a perfeição da potência enquanto potência.” (LE BLOND, 1996, 442 ss.)

três critérios básicos que não são realizados por entes que possuem somente esta faculdade da alma, a saber:

- (a) “O movimento é sempre em vista de algo” [ἀεί τε γὰρ ἕνεκά του ἡ κίνησις αὐτή] (*De Ani* III, 9, 432b15,16);
- (b) O movimento é sempre “[...] acompanhado de imaginação e desejo” [μετὰ φαντασίας καὶ ὀρέξεώς ἐστιν] (*De Ani* III, 9, 432b16);
- (c) “Nada que não deseja ou evita algo se move, exceto por coerção” [οὐθὲν γὰρ μὴ ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον κινεῖται ἀλλ’ ἢ βίᾳ] (*De Ani* III, 9, 432b17).

Como Aristóteles é enfático em afirmar que o movimento ao qual ele faz referência é aquele no qual o animal evita ou busca algo (*De Ani* III, 9, 432b28-29), entendemos que, no critério (a) – o movimento é sempre em vista de algo –, Aristóteles adiciona uma cláusula (a’) que especifica melhor o tipo de movimento ao qual se refere e que, por isso, exclui movimentos involuntários – crescimento e decaimento, inspiração e expiração etc. –, bem como reações voluntárias imediatas: o movimento mecânico que um animal apresenta diante de um determinado estímulo sensorial – por exemplo, quando coçamos a barriga de um cachorro em um determinado ponto e ele começa a mexer suas patas traseiras como se sentisse cócegas ou o movimento de contração do braço quando queimamos a ponta de um de nossos dedos no fogão.

O que está em questão, pois, é um movimento similar ao que um animal apresenta quando sentido o cheiro de fumaça, prontamente põe-se em fuga ou quando vê uma determinada sombra e começa a salivar, “imaginando” a possibilidade de ser uma presa. É esse tipo específico de movimento que é vetado às entidades que somente são capazes de nutrição. Ao contrário dos animais, que fogem para salvar-se da mata em fogo de sentir o calor do fogo, as plantas não apresentam qualquer movimento local diante do fogo eminente.

Por outro lado, parece-nos que o critério (b) – o movimento é sempre acompanhado de imaginação e desejo – por si só apresenta certa insuficiência. Vejamos que Aristóteles estabelece que “o animal constitui-se primordialmente pela senso-percepção” (*De Ani* II, 2, 413b2,30), como todo animal é capaz de sentir prazer ou dor, então onde “[...] subsiste a [capacidade] perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois

desejo é appetite, impulso e querer [εἰ δὲ τὸ αἰθητικόν, καὶ τὸ ὀρετικόν· ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμός καὶ βούλησις]” (*De Ani* II, 3, 414a29).<sup>23</sup>

A questão é que, em *De Ani* II, 2, Aristóteles reconhece que há tipos de animais dotados somente de tato (*De Ani* II, 2, 413b2-5), e a partir desse fato, em *De Ani* III, 11, ele se questiona sobre que tipos de movimentos esses animais são capazes de realizar. Haja vista que esses, por serem dotados de senso-percepção, são dotados de prazer e dor e, conseqüentemente, de um modelo de desejo que é o appetite, então Aristóteles entende que eles devem ser potentes de algum tipo de imaginação e de algum movimento. Por conseguinte, por esses animais serem limitados somente às indeterminações das percepções do tato, a imaginação e o appetite que são capazes de realizar, também se mostrariam completamente indeterminadas no estabelecimento de um fim, de um “em vista de algo” para a realização de um movimento. O que possibilitaria, então, a satisfação do critério (b) – a execução de um movimento com imaginação e desejo – mas completamente alheio ao critério (a) – um movimento que é sempre “em vista de algo”.

Igualmente, Aristóteles em *De Ani* II, 2, 413a4 reconhece que há tipos de viventes que são dotados de senso-percepção, mas que são incapazes de movimento local, isso mostra que o critério (c) – nada que não deseja ou evita algo se move, exceto por coerção – também é insuficiente. Se (c) é verdadeiro, então tudo o que deseja é capaz de mover-se ou evitar algo intencionalmente. A questão é que se há no vivente a faculdade de senso-percepção, então ele deve ser capaz de afecções e, por isso, de prazer e dor e, logo, de alguma modalidade do desejo – o impulso, o appetite ou o querer. Todavia, o reconhecimento da existência de viventes incapazes de movimento local,

---

<sup>23</sup> Consonante à psicologia de seu tempo, Aristóteles assume a tripartição da estrutura do desejo, advindo a ele a partir das indicações de Platão: impulso [θυμός], appetite [ἐπιθυμία] e o querer [βούλησις]. Todavia, de modo distinto de Platão, Aristóteles compreende que não existe uma separação entre estas três perspectivas do desejo, todas elas no humano se mostram como proposicionais e a todas pode ser aplicada deliberação [προαίρεσις] e reflexão, sendo, a partir dessa aplicação, expressão de um “desejo intelectual” [ὄρεξις διανοητική]. Aristóteles define o impulso como uma espécie de arrebatamento ou arroubo, afligindo-nos do mesmo modo que a cólera ou a ira (*EE* III, 1, 1229a25); o appetite é o desejo por aquilo que é agradável e prazeroso que acompanha determinados tipos de afecções (*Top* VI, 3, 140b27 / *De Ani* II, 3, 414b5; III, 10, 433a25 / *Ret* I, 11, 1370a17; 10, 1369b15 / *EN* III, 3, 1111a32); o querer é o desejo racional que não se apresenta como efeito de nenhum estímulo imediato da senso-percepção (*De Ani* III, 9, 423b5 / *Top* IV, 4, 126a13 / *EN* III, 2, 1111b22). Em *EN* III, 4, Aristóteles estabelece uma distinção entre as três instâncias do desejo e a escolha deliberada [προαίρεσις] – “a deliberação não pode visar coisas impossíveis. [...] o desejo pode relacionar-se com coisas que nenhum efeito teriam os nossos esforços pessoais” (*EN* III, 4, 1111b20-25) –, porém essa última pode relacionar-se com qualquer uma das perspectivas do desejo, possibilitando a esse ser uma expressão do desejo racional (*MM* I, 17, 1189a33). Sobre as considerações do desejo em Platão e Aristóteles Cf. LORENZ, 2006.

como as esponjas do mar, fragiliza a o critério (c), pois esses desejam, mas não se movem intencionalmente.

Porém, apesar desses critérios mostrarem-se insuficientes por si mesmos, parece-nos que o mais preponderante na argumentação de Aristóteles está precisamente na articulação conjunta dos três critérios. Desse modo, a correlação unitária dos três critérios suplantaria a falha individual deles ao estabelecer um tipo de movimento específico somente a determinados animais e que inviabilizaria que outras entidades possam realizar o movimento em questão: (*De Ani* III, 10, 433a). A partir da conjunção orgânica na operação dos três critérios (a + b + c), é possível pensar que o movimento em questão é uma espécie de movimento intencional que o animal realiza por “causa de alguma coisa”, na medida em que a objetiva e a visa como fim.

Richardson ressalta essa intencionalidade do movimento analisado por Aristóteles a partir de uma citação de *His Ani*. Ele então nos escreve que:

por esta razão, não devemos nos surpreender ao encontrar Aristóteles usando o mesmo verbo que ele habitualmente usa na descrição do visar da pessoa de sabedoria prática para falar que “uma vez que muitos animais, visando [*stochazesthai*] o que é requerido para nutrir seus jovens, acasalam-se em uma temporada propícia” (*His Ani* V, 8, 542a30-2)

O uso do verbo *στοχάζομαι* – ter em mira, apontar para, visar – reforça o sentido de intencionalidade que Aristóteles quer imprimir ao movimento local por ele analisado em *De Ani* III, 9-12. Assim, ao nos indicar que esse movimento compreende certa relevância que o difere de movimentos motores involuntários ou mesmo respostas motoras imediatas, Aristóteles aponta que sua ocorrência implica que o animal não somente é capaz de apreender o ambiente que o cerca, mas que consegue perceber certas diferenças entre certos objetos específicos e a pluralidade de sensações que sofre. Se o ambiente não somente é percebido, mas é percebido pelo animal “de um certo modo”, é este “perceber de um certo modo” que possibilita ao animal uma reação adequada quando for o caso.

Isto significa dizer que determinados tipos de animais não apresentam somente uma reação motora imediata, mas uma reação motora mediada por “discriminação” mínima ou mais complexa do real, dependendo das potências intelectivas inerentes ao animal em questão na efetivação de um movimento intencional de aproximação ou fuga. O modo adequado de como movimentar o corpo diante de um

determinado objeto que é percebido, exige certa capacidade de interpretação mínima da realidade.

Por “discriminação” no animal, não estamos designando nada que se relacione ao que Aristóteles compreende por ἡ λογιστική ou ἡ δianoία, ou por uma inteira capacidade de reconhecer unidades, de julgar, de raciocinar, de pensar ou de intuir verdades universais. Queremos, indicar aquilo que Aristóteles denomina pelo termo κρίσις (*De Ani*, III, 9, 432a16) – advindo de κρίνειν, julgar, discernir, discriminar – que é observado principalmente em animais que são dotados de audição, olfato e visão (MOSS, 2012, p. 3) e que capacita o o animal a mover a si intencionalmente para posse ou fuga de um determinado objeto como indicado em *De Ani*, III, 9.

Aristóteles defende que três são as capacidades básicas através das quais as entidades, que são suficientemente potentes para isto, exercem a κρίσις e, a partir delas, são capazes de realizar desde o mínimo de discriminação cognitiva sobre os objetos constituintes do real até a mais pura intuição abstrata: (a) senso-percepção, (b) imaginação, comum aos seres humanos e a alguns animais, e (c) intelecto ou pensamento, exclusivamente pertencente aos homens (*De Mot* I, 8, 700b19). A possibilidade da efetivação de cada uma dessas capacidades está diretamente ligada à extensividade das potências da *psyche*. Na medida em que a *psyche* de um animal apresenta capacidades mais complexas de percepção do real, esse também apresenta operações cognitivas mais complexas. Por exemplo, animais que são dotados somente dos sentidos do tato e do paladar são capazes somente de percepções imediatas de um determinado estímulo (*De Ani* II, 3, 414a29-414b6 / *De Sen* 436b15,16).

O tato é um órgão que, para Aristóteles, apresenta as mesmas qualidades que os sensíveis que ele toca. Como, seguindo a interpretação de Burnyeat (1992), a carne da mão se apresenta como um “intermediário” na percepção do sensível próprio ao tato, então a afecção pelo tato ocorre através do contato direto do corpo do perceptante com o objeto percebido (BURNYEAT, 1992, p. 20). Logo, os animais dotados exclusivamente do sentido do tato, seriam capazes somente de reações imediatas frente aos estímulos indefinidos de prazer e dor (*De Sens* 436b16-18). Por isso, eles seriam carentes da faculdade de discriminação e, logo, de movimentos intencionais.

De modo similar ao exemplo carne da mão, a senso-percepção pode ser entendida como um meio, uma mediatez ou um meio [μεσότης] (*De Ani*, II, 11, 424a6;

12, 424b1) entre os extremos que são os contrários constitutivos dos sentidos [ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως] (*De Ani*, II, 11, 424a4,5) – por exemplo, no caso do tato, o quente e o frio, o duro e o mole etc. (*De Ani*, II, 11, 424a3) – e, assim, ela permite medir a distância, através do discernimento dos sensíveis: “pois o meio é capaz de discernir já que se torna outro em relação de cada um dos extremos” [τὸ γὰρ μέσον κριτικόν· γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων] (*De Ani*, II, 11, 424a6,7).

De modo distinto aos animais que são dotados somente de tato, entretanto, aqueles que são dotados de sentidos que operam através de um intermediário externo – audição, visão e olfato – (*De Ani* II, 7, 418a26- 10, 422b16 / *De Sen* 436b18) são capazes de uma “operação cognitiva” mais complexa do que somente uma reação imediata diante de um dado estímulo. Isso ocorre porque esses sentidos, na medida em que são afetados a partir de um intermediário que separa sensível próprio do sentido perceptível, dotam o animal da faculdade de discriminação mínima dos objetos percebidos e, por isso, de “antecipação” [προαισθήσις] (*De Sen* 436b21) do objeto que podem nutri-lo ou ameaçá-lo no sentido de não somente apreender os dados sensoriais, mas também conseguir interpretá-los minimamente.

Assim, temos por consequência que o princípio para a movimentação intencional dos animais se constitui a partir da senso-percepção. Porém, Aristóteles é explícito em afirmar que somente ela não é suficiente para principiar esse tipo de movimento, pois, como indicamos anterioremente há determinados viventes que são dotados de senso-percepção, mas que não são capazes de moverem-se ou mudar de lugar por si mesmos (*De Ani* II, 2, 413b2-4). O fato de serem sedentários não está ligado a uma espécie de imperfeição ou deficiência, mas à sua constituição natural, à forma da sua espécie.

Excluída a faculdade nutritiva e a senso-perceptiva, na sequência, Aristóteles questiona se a capacidade humana de calcular [τὸ λογιστικόν] presente na atividade do *nous*, não seria, então, aquilo que no animal é princípio de seu movimento (*De Ani* III, 9, 432b26). De modo diferente da estrutura do argumento usado para negar que a parte nutritiva ou a parte senso-perceptiva sejam por si só capazes do movimento em questão, Aristóteles agora se refere a diferentes tipos de movimentos que especificamente o homem realiza. A partir disso, ele inicialmente nega que o *nous theoretikos* seja responsável no homem por seu movimento intencional, pois essa capacidade da *psyche* carece da capacidade de contemplar ação [θεωρεῖ πρακτόν]

inerente aos afazeres humanos e, por isso, quais objetos devem ser buscados ou evitados (*De Ani* III, 9, 432b27-29).

Desse modo, como vimos, os objetos que são determinados pelo *nous theoretikos* exigem que a cópula entre sujeito e predicado ocorra “por si”, de modo necessário, o que, por sua vez, difere-o de predicados ditos por acidentes, cuja cópula sujeito-predicado ocorre de modo fortuito. De um modo geral, Aristóteles entende que “o acidente não pode pertencer ao sujeito” (*Ana Pos* I, 6, 75a20,21), porque atribui algo que não revela a essência do sujeito, que não entra na definição do mesmo nem tampouco tem o sujeito como elemento de sua própria definição.

A partir disso, podemos compreender que, como a atribuição de predicados accidentais podem acompanhar ou não um dado sujeito e, por isso, não são assumidos como necessários (*Ana Pos* I, 6, 74b12 / *Phy* VIII, 5, 256b9-10 / *Met b* K, 8, 1065b24,25), resulta, então, “[...] uma vez que pertence necessariamente, em cada gênero, quando pertence por si a cada sujeito enquanto tal, é manifesto que as demonstrações científicas concernem ao que pertence por si [...]” (*Ana Pos* I, 6, 75a28-30). Exatamente por esse motivo, Aristóteles compreende que não pode haver ciência demonstrativa daquilo que não pertence *por si* ao sujeito, porque a ciência é do necessário: “[...] a ciência é universal e procede por conexões necessárias, e o necessário não pode ser de outra forma” (*Ana Pos* I, 4, 73a21-23). Isso deságua na conhecida doutrina aristotélica de que “não há ciência do acidente” (*Met* E, 2, 1027a19-20; K, 8, 1064b17-8; 30,31).

Nesse sentido, os objetos do *nous theoretikos* dizem respeito à ciência quando a cópula dos predicados pertence à definição e à quiddidade dos sujeitos que estuda ou quando os predicados pertencem necessariamente a um sujeito ou o têm como elemento de sua própria essência e definição. Assim, o *nous theoretikos* mostra uma atividade que se vincula a objetos sem qualificação que ocorrem *por si* mesmos – por exemplo, os ângulos internos do triângulo são iguais a dois ângulos retos ou a soma da medida dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180°.

Nenhuma proposição necessária constitui, entretanto, um tipo de juízo sobre os modos como devemos agir ou quais objetos devem ser buscados ou evitados em uma dada circunstância prática, já que a circunstância por si mesma dificilmente é repetível. Parece-nos que o cerne do que Aristóteles quer apresentar é que a atividade prática e a atividade do *nous theoretikos* não possuem uma relação necessária entre si, pois se correlacionam com instâncias distintas do real. Aristóteles, então, apresenta-nos uma

conclusão semelhante ao que postulava em *EN VI, 2*: o intelecto por si só não é princípio de movimento intencional no animal. Ele só é um tal princípio quando comanda o animal para alguma atividade prática e, para isso, tem que operar junto com o desejo. Porém, do mesmo modo, ele acrescenta também que o desejo por si só não é suficiente para comandar a ação humana. Para expressar o que está pensando, Aristóteles utiliza-se da *akrasia* e da continência como exemplos para afirmar que o intelecto e/ou o desejo por si só não são o móvel no animal.

Em *EN VII, 7*, a discussão sobre *akrasia* e a continência surge a partir da correlação entre a ação humana e o prazer (*EN VII, 7, 1150a13-15*) e se aprofunda para a análise sobre a motivação da ação e a possibilidade do equívoco e da insurgência de uma má ação. Antes de Aristóteles, Sócrates foi quem primeiro reconheceu de modo consciente que, no plano da ação, toda escolha reclama o estabelecimento de uma instância cognitiva (GUTHRIE, 1971, p. 112-117).

De modo comum, reconhece-se que Sócrates entende que a ocorrência de uma má ação é a resultante de alguma falha cognitiva por parte do agente, no sentido de que esse identificou uma opinião falsa sobre o que é o bem como verdadeira. Assim, podemos assumir que Sócrates apresentaria uma perspectiva motivacional intelectualista para as ações humanas, pois essas são o resultado daquilo que um agente pensou que era o melhor para ele; bem como uma postura intelectualista para as virtudes, pois se a falha ética é o resultado de um “equívoco” entre o conhecimento sobre o que é o verdadeiro e o falso bem, o acerto – a ação virtuosa – é a resultante de um conhecimento verdadeiro sobre o conteúdo do bem (BRICKHOUSE e SMITH, 2010, p. 189-192). Logo, Sócrates teria estipulado uma equivalência direta entre a boa escolha e o conhecimento do que é melhor para o agente.

Platão<sup>24</sup> e Aristóteles, por sua vez, por reconhecerem que a virtude tem relações com a ordem correta dos apetites e das paixões, de certo modo, se distanciam dele, pois reconhecem aspectos da virtude que não são cognitivos (RIEL, 2000, p. 37-43; 71-78). Como escreve Aristóteles,

(a) seria estranho – pensava Sócrates – se, quando o conhecimento está em uma pessoa, algo mais a comande e a mova como se fosse um escravo.

---

<sup>24</sup> Sobre as diferenças na relação entre a opinião e o conhecimento que há entre o grupo de diálogos de Platão chamados de “socráticos” e o grupo que se constitui a partir da estruturação da teoria da reminiscência e da teoria das ideias, cf. SANTOS, 2008. Sobre as consequências que a adoção dessas teorias por parte de Platão teve para suas considerações sobre a ação e a virtude, Cf. IRWIN, 1974, p. 752-772; KLOSKO, 2006.

Sócrates lutou radicalmente contra essa concepção, sustentando que (b) a acrasia não existe. Pois (c) ninguém, assim diz ele, age contra o que é melhor, julgando que isso seja o melhor; em vez disso, age-se por ignorância. Ora, essa concepção colide claramente com o que parece ser caso e devemos investigar o que acontece a tal pessoa: se ela age por ignorância, qual a origem dessa ignorância? (*EN VII, 2, 1145b23-29*)

De certo modo, Aristóteles não nega (a)<sup>25</sup> – como podemos observar em *EN VII, 3, 1147b13-17* – porém, nega (b) e principalmente (c) na medida em que defende a tese de que “o *akrates*, sabendo o que ele faz é mau, o faz por causa da paixão, o continente, sabendo que seus apetites são maus, não os segue por causa do princípio racional [ὁ δ’ ἐγκρατῆς εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον]” (*EN VII, 1, 1145b13*). A estratégia que Aristóteles utiliza para se contrapor ao intelectualismo socrático efetiva-se através precisamente do reconhecimento da instância desiderativa como origem do movimento animal. É a partir disso que o problema da *akrasia* pode ser assumido não somente como um problema de conhecimento, mas como um conflito entre o desejo e o intelecto prático.

No caso do *akrates*, o homem não se move em acordo com os comandos do elemento racional, esse se mostra inteiramente impotente diante da atração que o apetite [ἐπιθυμία] lhe apresenta (*De Ani III, 9, 433a1-3*). Na análise da *akrasia* que Aristóteles realiza na *EN*, ele nos escreve que:

há uma espécie de homem que é arrastado pela paixão contrariando a regra justa – um homem a quem a paixão domina por tal forma que é incapaz de agir de acordo com a reta razão [μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατῆι τὸ πάθος], mas não ao ponto de fazê-lo acreditar que deva buscar tais prazeres sem reserva. Esse é o *akrates*. (*EN VII, 8, 1151a20-25*)

O caso do homem continente, por sua vez, é contrário ao *akrates*, como o homem fraco opõe-se ao homem dotado de fortaleza (*EN VII, 7, 1150a30-35*), pois o continente não segue as demandas do apetite de modo desmesurado. Ele, por sua vez, é guiado pelas determinações do seu intelecto, como expressão da razão reta que, atuando juntamente com o desejo, delibera adequadamente quais objetos devem ser perseguidos e quais devem ser evitados (*De Ani III, 9, 433a7,8*).

<sup>25</sup> Hardie defende que o problema da *akrasia* para Aristóteles é formulado de modo mais próximo do socrático do que é comumente aceito. A questão é que Aristóteles pode assumir a existência da acrasia enquanto Sócrates, diferentemente, devido ao seu intelectualismo, vê-se obrigado a negá-la, explicando que a má escolha é uma consequência da ignorância. (HARDIE, 1968, p. 258-293). Sobre a temática da *akrasia* em Sócrates, Cf. VLASTOS, 1969, p. 71-88.

É interessante, porém, percebermos que Aristóteles poderia também utilizar-se de um argumento “não-inclusivista”, similar ao empregado para afirmar a impossibilidade de que animais dotados somente de nutrição e/ou senso-percepção não são capazes de movimento intencional. Ele poderia afirmar contra a possibilidade de o intelecto ser o móvel no animal, que há muitos animais que são dotados de movimento intencional, mesmo não sendo dotados de intelecto. Mas entendemos que a ausência desse tipo de argumento ocorre devido ao fato de que nos animais que são carentes de alguma atividade similar ao *nous* e/ou a capacidade humana de calcular [λογιστική], a imaginação atua no lugar desses, ao ponto de Aristóteles considerá-la como “um tipo de pensamento”, como ele mesmo nos indica: “mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: desejo ou intelecto, contanto que se considere a imaginação certo tipo de pensamento intelectual. [φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινούντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νοήσιν τινα]” (*De Ani* III, 10, 433a9-12).

Coerentemente, *De Ani* III, 10, inicia a partir da relação que o movimento intencional dos animais possui com o intelecto, razão, imaginação e desejo. Porém, negada a possibilidade de que o intelecto contemplativo tenha relações com o movimento de fuga ou busca, o Estagirita afirma que:

dois são capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto e o desejo, mas o intelecto que calcula em vista de algo que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação (*De Ani* III, 10, 433a13-17).

O que temos, então, é que o ponto de partida da ação, o fim posto para o intelecto prático é apresentado para ele pelo desejo como um objeto do desejo [τὸ ὀρεκτόν] (*De Ani* III, 10, 433a18). O movimento de busca ou fuga desse objeto, por sua vez, é efetivado no homem pela ação a partir dos ordenamentos da deliberação (*De Ani* III, 10, 433a16-17; *EN* VI, 8, 1142a24). Se considerarmos mais uma vez o caso do *akrático* e do continente, podemos observar que a razão só consegue superar os ditames do apetite, quando opera em conjunto com o desejo por meio do querer racional (*De Ani* III, 10, 433a22-25).

Diante disso, achamos fundamental a afirmação de Aristóteles de que o intelecto não move o animal sem o auxílio do desejo e este, por sua vez, não move sem a imagem de um objeto: quer seja um objeto sensivelmente percebido, no caso dos

animais sem intelecto; quer seja um objeto apreendido pelos homens ou algo pensado por eles. Essa apresentação é mediada tanto para o animal quanto para o homem através da atuação da imaginação. Porém, diferentemente dos animais, a imaginação na *psyche* humana é representativa (*De Ani* III, 10, 433a26,27).

A imaginação, então, assume um papel fundamental no movimento intencional do animal de um modo geral. Mesmo que Aristóteles nos exponha a existência de “duas” faculdades da imaginação – uma perceptiva e outra “representativa” (*De Ani* III, 10, 433b29) – ambas revelam uma atuação semelhante, ao apresentar o objeto percebido, quando há ou não uma percepção ativa acontecendo ou o objeto pensado de “um certo modo”, como um objeto do desejo, para o desejo e, assim, possibilitam a movimentação intencional do animal. Porém, é-nos necessário discorrer mais sobre o papel que a imaginação assume na *psyche* humana, para melhor compreender a relação que há entre o desejo e a razão.

### 3.1 A imaginação e a senso-percepção

Desse modo, o primeiro contexto que nos interessa, no qual o conceito de imaginação é analisado por Aristóteles, ocorre em *De Ani* III, 3. Nesse, observamos o conceito de imaginação surgir a partir de uma divisão que ocorre na atividade do pensamento [νόησις], na qual Aristóteles escreve: “visto que ele [νόησις] é diverso da senso-percepção, e como ele parece ser de um lado imaginação e por outro concepção [τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις], após termos definido imaginação, trataremos da concepção” (*De Ani* III, 3, 427b27-29).

Assim sendo, em *De Ani* III, 3, Aristóteles trata da imaginação em sua relação e distinção com a senso-percepção [αἴσθησις]. Essa se mostra, então, como uma coincidência em ato entre o órgão de percepção [τὸ αἰθητήριον] e o objeto percebido [τὸ αἰσθητόν], ou seja, uma senso-percepção ocorre quando o vermelho de um determinado objeto afeta meus olhos no presente e estou vendo-o agora. Por outro lado, a operação da imaginação ocorre quando um *phantasmata* se mostra como aquilo que na *psyche* permanece depois de cessada a ativa percepção sensível (*De Ani* III, 3, 428a7-9): por algum motivo o objeto vermelho que afeta meus olhos não se encontra mais em minha frente, mas ainda continuo com a forma do mesmo em minha *psyche*. Aristóteles, assim, primeiramente trata a imaginação no sentido de ausência do sensível percebido e permanência da forma percebida.

Por isso, entendemos que Aristóteles através da afirmação “[...] a senso-percepção está sempre presente [ἀεὶ πάρεστι], mas não a imaginação” (*De Ani* III, 3, 428a 8,9), assevera que: enquanto estamos despertos, nossos sentidos estão sendo afetados por estímulos externos, mesmo que não estejamos atentos a eles. O que por sua vez ressalta o papel passivo da senso-percepção na afecção que sofre de objetos externos ao corpo. Como, ressalta Nussbaum (1986, p. 258), mesmo que Aristóteles aponte em alguns momentos certa perspectiva ativa da senso-percepção em *De Ani* II, 5, seu modo de atuação essencialmente característico é descrito em *De Ani* II, 12:

No geral e em relação a toda senso-percepção, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria [αἴσθησις ἔστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης], assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro. E da mesma maneira o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e não como se diz ser cada um deles, mas na medida e quem é tal qualidade e segundo a sua determinação. (*De Ani* II, 12, 424b17-24)

Ora, sua compreensão, então, sobre a atuação da senso-percepção em geral é que essa, antes de tudo, caracteriza-se por um papel receptivo [τὸ δεκτικὸν], pela capacidade de ser afetada, de receber a impressão do sinal do sinete sem receber a materialidade do ferro ou do ouro. Assim, é o vermelho da rosa que afeta ativamente nossos olhos quando estamos diante de um roseiral e, por isso, a percepção do vermelho ocorre em nossos olhos e o cheiro de *bacon* que está sendo frito neste exato momento que afeta nosso olfato, sendo, por isso, passivamente percebido pelo nariz.

Isso nos possibilita entender que, se para Aristóteles a senso-percepção, em geral, opera um papel fundamentalmente receptivo, recebendo as sensações do ambiente externo ao organismo animal, então a causa eficiente de sua atividade não ocorre por ela mesma, mas no objeto externo a ela. Logo, a senso-percepção por si não permite pensar a seletividade do animal por certos objetos componentes do ambiente. Como ele nos afirma, “a senso-percepção é afetada por coisas que têm cor, ou sabor ou som; e não como se diz ser cada uma delas, mas na medida em que é tal qualidade e segundo sua determinação [καὶ κατὰ τὸν λογόν]” (*De Ani* II, 12, 424a18-27). Não é o café *qua* café que tenho diante de mim que afeta meus olhos, mas o café *qua* preto.

Por tanto, Aristóteles apresenta que na senso-percepção por si só não reside o caráter proposicional inerente ao entendimento humano. Ora, mesmo que Aristóteles apresente que tanto os sensíveis próprios – aqueles sensíveis que só podem afetar um

único sentido: a visão de cor, a audição de som, gustação de sabor etc. (*De Ani* II, 6, 419a11-16) – quanto os sensíveis comuns – aqueles que podem afetar mais de um sentido: o movimento, o repouso, o formato etc. (*De Ani* III, 1, 425a14) –, são percebidos por si mesmos [καθ' αὐτὰ] (*De Ani* III, 6, 418a8,9). O “por si mesmo” aqui parece-nos indicar que através da senso-percepção, é o vermelho, enquanto afecção particular e singular em si mesma, que afeta nossos olhos e não enquanto um conceito. Assim, podemos ser afetados pelo vermelho que está perto e perceber o “o vermelho perto”, mas, através somente da senso-percepção, não podemos perceber “que o vermelho está perto”, pois a ela é vetada a possibilidade de uma construção proposicional como “o vestido é vermelho”, ou “o vermelho claro é vermelho” ou “este vermelho é o vermelho”.

Devemos, porém, tomar cuidado para uma leitura que nossa interpretação não anseia por cotejar. Ao afirmarmos que a operação da imaginação possibilita uma operação discriminativa aos animais, poderíamos estar indicando que esses são dotados de uma “descrição proposicional” que os capacitaria a apreender não somente “a presa perto”, mas “que a presa está perto”. Contra essa leitura, seguimos as indicações de Crawford (1974, p. 201-210), pois entendemos que ele apresenta uma compreensão semelhante à de Aristóteles, que pode bem ilustrar o pensamento desse último. Crawford formula a proposição “percebo o gato perto” através de “percebo X” e “percebo que o gato está perto” através de “percebo que F(x)”. A partir disso, segue-se:

1. Se há algo “x” que é percebido por um sujeito “Y” como sendo um “F”, então:
  - (i) Há um “x” que aparece de um modo “F” para “Y”;
  - (ii) “Y” toma “x” como sendo “F”;
  - (iii) “Y” tem evidência satisfatória para a proposição “F(x)”.

Ora, essa formalização nos serve para ilustrar que há animais que são dotados de certas capacidades que os tornam competentes de uma percepção dos objetos sensíveis próprios, segundo o molde “percebo (x)”, que, como entende Aristóteles, é verdadeira ou contém minimamente o falso (*De Ani* III, 3, 428b17-19). Essa percepção, por sua vez, pode ser mais simples, como o calor que sentimos através de nossas mãos, ou mais complexas, como a percepção da presa que se aproxima.

De modo distinto, os homens são dotados de uma percepção proposicional “percebo que F(x)”, que pode ser compreendida: primeiro, como a percepção do incidir [συμβεβηκέναι] coisa que são incidentais [συμβέβηκε] aos objetos perceptíveis e que

comporta a possibilidade do erro – “pois que é branco, não admite erro, mas pode-se errar quanto ao branco ser isso ou alguma outra coisa” (*De Ani* III, 3, 428b119-21); segundo, como a percepção dos sensíveis comuns que acompanham os incidentais em que subsistem os sensíveis próprios, como a magnitude e o movimento, e que possibilita a instauração do erro propriamente (*De Ani* III, 3, 428b23-25).

Disso queremos ressaltar que para Aristóteles, a correlação “F” com “(x)” depende tanto da extensividade qualitativa da senso-percepção que “Y” é capaz, bem como de suas faculdades cognitivas. Porém, para nós o fundamental está na defesa aristotélica de que a percepção, por si só, não é potente de correlacionar “(x)” e “F” e que essa é inicialmente veiculada a partir das operações da imaginação na *psyche* humana. O que nos leva a uma segunda distinção fundamental entre a senso-percepção e a imaginação para Aristóteles, pois “[...] enquanto as percepções são sempre verdadeiras, as imagens podem às vezes ser falsas” [εἶτα αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς] (*De Ani* III, 3, 428a11,12). Defendemos que esse é um dos pontos fundamentais para oposição às referidas interpretações, pois ao afirmar que as imagens podem ser falsas ou verdadeiras, Aristóteles nos indica que essa assumem, para os homens, uma dimensão representativa sobre os objetos que são apreendidos pela senso-percepção. O que, por sua vez, nos permite assumir que se os objetos percebidos pelos homens<sup>26</sup> não são dados puros, mas se manifestam como representações a partir das operações da imaginação.

Consequentemente, isso significa entender que as operações do intelecto e da senso-percepção são qualitativamente diferentes e que somente os animais dotados das duas são capazes de perceber não somente que vemos o preto ou o movimento que o preto faz ou o seu repouso, mas, antes, que “o preto é café”. Mesmo que os homens compartilhem algumas faculdades da *psyche* com outros animais, a extensividade que

---

<sup>26</sup> Nos últimos tempos, a consideração de que a imaginação se apresenta como uma atividade interpretativa foi ressaltada principalmente a partir da interpretação que Nussbaum apresentou sobre esse conceito quando publicou sua tradução sobre *De Mot* em 1978 e reeditada em 1986. Sua interpretação gerou algumas polêmicas principalmente na década de oitenta (NUSSBAUM, 1986, p. 232-269): Labarrière (1984, p. 17-49) e Richardson (1995, p. 368-386) entendem como coerente a interpretação de Nussbaum (1986); Irwin (1988, p. 317,318), porém, apresentou argumentos contra a aceitação de que a imaginação possui um papel ativo ou interpretativo; do mesmo modo Wedin (1988, p. 90-99) também discorda da interpretação de Nussbaum, principalmente por compreender que ela recai em uma espécie de antirrealismo que não tem respaldo dentro do pensamento de Aristóteles. Entendemos que mesmo que as críticas que foram levantadas contra Nussbaum tenham fundamento, apesar da denúncia de que ela recai em uma espécie de antirrealismo, isso não nega que a imaginação apresente uma “operação cognitiva mínima” entre os demais animais ou mesmo certa dimensão propositiva para os homens e, por isso, tenha um papel interpretativo. Nesse sentido, concordamos em parte com a interpretação de Nussbaum. Todavia, entendemos que seu trabalho é carente de uma melhor especificação das diferenças que há entre a “interpretação perceptiva” dos demais animais e a interpretação conceitual do ser humano.

essas faculdades atingem na *psyche* humana recobrem certas instâncias da realidade que são vetadas aos demais viventes.

Isso pode ser observado na dissuasão que Aristóteles levanta em *De Ani* III, 2, na qual ele se questiona como os dados particulares apreendidos pelos órgãos sensoriais formam uma unidade de sentidos que possibilita a correlação entre duas afecções distintas apreendidas tanto por um mesmo órgão (o branco e o que se movimenta rapidamente em minha frente são um mesmo objeto), quanto por órgãos diferentes (o branco e o felpudo são um mesmo objeto).

A partir de *De Ani* III, 2, 425b26, Aristóteles destaca que não somente os olhos, mas a receptividade de todo órgão sensório, na medida em que apreende a forma sem a matéria do objeto sensível correlato, mantém uma relação de identidade com a atividade desse. O que, por sua vez, reforça o caráter passivo da senso-percepção, pois o ato de ver, assim como o ato dos demais órgãos sensoriais, mostra-se passivo frente à atividade de seus objetos correlatos. Portanto, a qualidade ativa do objeto sensível correlato efetiva-se inteiramente naquele que é passivo e quando está receptivo para isso: o sentido correlato.

Consequentemente, para Aristóteles, se uma senso-percepção, para ser efetivada, necessita que ocorra uma coincidência entre a atividade do objeto correlato e a recepção do sentido específico a ele – por exemplo, o ato de ouvir e o ato de soar precisam persistir e cessar juntos – então da perspectiva da atividade não há uma senso-percepção sem um objeto percebido afetando o órgão correlato, mas do ponto de vista da potência pode-se afirmar que sim (*De Ani* 426a15-19), pois a capacidade do órgão sensório, se não ocorrer nenhuma má formação ou dano ao órgão, permanece latente. Assim, escreve Aristóteles;

Cada sentido, portanto, concerne ao objeto perceptível subjacente, subsistindo no órgão sensório como um órgão sensório, e distingue as diferenças dos objetos perceptíveis subjacentes (por exemplo, a visão distingue o branco e o preto, e a gustação, o doce e o amargo). E da mesma maneira nos outros casos. (*De Ani*, III, 2, 426b8-12)

Porém, Aristóteles avança mais uma passo no sentido de apontar que os seres humanos, além de distinguirem entre o branco e o preto, também são capazes de discriminar gêneros de objetos perceptíveis diversos, pois conseguimos diferir tanto entre objetos correlatos a sentidos distintos – como, por exemplo, um cheiro de um sabor ou uma cor de um som –, quanto objetos distintos correlatos a um mesmo sentido

– como, por exemplo, todo o espectro de cores constitutivas do verde do espectro constitutivo do vermelho. Ora, na medida em que essa distinção se refere a objetos sensíveis percebidos, então Aristóteles compreende que ela se processa na própria senso-percepção.

Logo, seguindo as indicações de Reis (2006, p. 281), entendemos que Aristóteles está implicitamente apontando para a existência de um órgão sensório capaz de perceber, correlacionar e distinguir as diferentes qualidades do perceptível correlatas a cada um dos cinco sentidos. Parece ser essa a indicação que ele aponta na afirmação referente ao tato de que “[...] a carne não é o órgão sensório último, pois se fosse, haveria necessidade de que o que distingue discernisse ao ser tocado.” (*De Ani* III, 2, 15-17).

De modo similar, Khan (2003, p. 13) assume que a defesa de um órgão comum, implicitamente presente em *De Ani* III, 2, é explicitamente correlacionado com a reflexividade da senso-percepção, a percepção das percepções, a partir do fenômeno do sono e da vigília em *De Som*. Assim, a atividade da senso-percepção e principalmente a operação do sentido comum são correlacionadas com a vigília e sua inatividade com o sono ou a perda temporária de “consciência” por causa de uma queda de pressão (*De Som* 2, 455b2-8). Ele, a partir disso, estabelece o seguinte:

Cada sentido possui alguma coisa que é específica e alguma coisa que é comum. O específico para visão, por exemplo, é estar vendo, o específico para o sentido da audição é estar ouvindo, e similarmente para cada um dos sentidos; mas há também uma faculdade comum que acompanha todos eles, em virtude da qual alguém percebe que está vendo e ouvindo [ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἢ καὶ ὅτι ὄρα καὶ ἀκούει αἰσθάνεται]. Pois não é pela visão, afinal, que alguém vê que está vendo; nem é através do paladar ou pela vista ou por ambos que alguém julga, e é capaz de julgamento, que coisas doces são diferentes de coisas brancas [καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν]. Pois há uma faculdade da sensação, e um órgão sensório mestre, embora o ser do sentido é diferente em cada um dos gêneros, por exemplo para o som e para a cor. (*De Som* 2, 455a12-22)

Assim, as questões que Aristóteles aponta em *De Ani* III, 2 são conjuntamente retomadas e resolvidas na defesa da unidade da faculdade sensível em *De Som* 2, no órgão sensório comum. Assim, o Estagirita correlaciona fisiologia e psicologia através da identificação do órgão sensório comum, o coração: “o órgão do sentido comum para os órgãos dos sentidos específicos, no qual a sensação em ato deve estar presente por si mesma” (*De Juv* 1, 467b28; 3, 469a12 / *Par Nat* II, 1, 647a31).

Essa “faculdade comum” [κοινή δύναμις] (*De Som* 2, 455a15) é que possibilita à senso-percepção uma percepção sobre as demais percepções [κυρία αἰσθήσις] (*De Som* 2, 455a6), uma atividade que é fundamental principalmente para as faculdades cognitivas específicas à *psyche* humana.

Porém, por consequência, poderíamos assumir que Aristóteles estaria comprometido com alguma espécie de pampsiquismo, já que a “faculdade comum” localizada no órgão sensorio comum que, para Aristóteles, é o coração, comum aos animais sanguíneos, e nos viventes mais simples, a parte orgânica correspondente a ele. Todavia, *De Som* 2 nos permite pensar outra possibilidade interpretativa que distancia Aristóteles do pampsiquismo, já que ele define o estado de vigília como oposto ao sono, e sustenta que “qualquer criatura que está em vigília pode ir dormir, pois é impossível (por causa das capacidades dos próprios sentidos) estar atuando constantemente” (*De Som* 2, 454b8). A partir disso, como ele estipula que formas simples de seres viventes nunca dormem, então é obrigado a concluir que elas não estão despertas, logo não são “conscientes” no mesmo sentido que ele tinha definido, pois não é possível uma correlação unitária, comum à operação dos vários sentidos específicos da senso-percepção.

Então, entendemos que é a unidade na operação de uma faculdade comum da senso-percepção, o que viabiliza o Estagirita a defender a possibilidade de juízos verdadeiros ou falsos por parte dos homens. Pois, como ele aponta em *De Ani* II, 2, se a percepção de dois objetos distintos (o branco e o doce), que são apreendidos através da recepção de dois órgãos sensoriais distintos, produzisse a percepção de que são diferentes, então essa percepção, por dois sujeitos diferentes, poderia no máximo indicar suas diferenças, mas nunca a conjunção dessas em um mesmo objeto. A consequência disso seria a impossibilidade da afirmação de um juízo sobre a unidade entre dois objetos perceptíveis de gêneros distintos como “branco + felpudo = coelho” (*De Ani* III, 2, 426b17-22) e, com isso, a impossibilidade da afirmação de proposições verdadeiras ou falsas.

Logo, não são as partes distintas da *psyche* por si só, como os órgãos sensoriais específicos e que funcionam como canais separados, que podem unir os objetos correlatos a eles e produzir um juízo como “o branco e o doce são glacê” ou, na formalização que apresentamos anteriormente, “F(x)”. Aristóteles, então, defende que é necessário que tanto o juízo enunciado como a percepção e o pensamento que o apoiam

apresentem uma unidade para se garantir as condições de possibilidade da afirmação de algo sobre algo.

Nesse sentido, Aristóteles compartilha com Platão a tese de que o intelecto e a sensação são distintos. Porém, ele diverge de Platão sobre a relação que essas duas instâncias possuem, pois compreende que a forma universal de um conceito mantém uma relação causal necessária com os dados da percepção, no sentido de que somente através da ocorrência desses é possível veicular um conceito que reúne uma multiplicidade de percepções através de sua imagem.

Logo, a senso-percepção atua no sentido de fornecer um conteúdo conceitual indeterminado que mediado pela imaginação poderá ser determinado em um conceito propriamente através da atividade do intelecto. Pode-se ter, então, através da percepção, as afecções díspares de (a) miado, (b) preto, (c) felpudo, (d) movimenta-se, porém somente a atividade da razão é capaz de proceder através de um cálculo  $(a) + (b) + (c) + (d)$  e chegar ao resultado “F(a,b,c,d)” ou “O gato (mia, preto, felpudo e macio, movimenta-se)”.

Porém, não é de se estranhar que (a), (b), (c) e (d) sejam fornecidos como um conteúdo indeterminado a ser reconhecido pelo conceito e que de certo modo eles por si mesmos já possuem um princípio de inteligibilidade. Devemos lembrar que o realismo aristotélico pressupõe certa organização dos dados sensíveis que se constituem neles próprios de modo anterior à determinação conceitual da razão e que é pressuposto até para a própria determinação conceitual dessa última: a unidade do objeto é, em última instância, a garantia suprema da unidade da representação do objeto para Aristóteles.

Disso não segue, todavia, que o dado apreendido pela senso-percepção já receba a partir dela sua determinação conceitual, sua essência e sua *quidade*. Sobre isso, Zingano nos escreve: “[...] o objeto é *discriminado* pela sensação de modo determinado, mas somente a partir do conceito que reconhece no que é fornecido pela sensação as formas (inteligíveis) presentes nos individuais, que ele passa a ser conceitualmente diferenciado.” (ZINGANO, 1998, p. 64). Logo, a senso-percepção fornece um material necessário ao reconhecimento da razão através do conceito, sendo eminentemente importante para a gênese do conhecimento. Em *Ana Pos II*, 19, Aristóteles nos escreve que

um individual, entre muitos especificamente não diferenciados, se detém na alma, trata-se do mais primordial nela, no que diz respeito à presença de um universal (porque embora seja particular que percebemos, o ato de percepção envolve o universal, por exemplo, *homem*, não *um homem*, Cálías) (*Ana Pos II*, 19, 100a15-100b1)

Apesar de Aristóteles nos afirmar que na *psyche* humana a senso-percepção apresenta a apreensão de um individual e que este, por sua vez, diz respeito a um universal no entendimento, não está afirmando que a senso-percepção estabelece este último enquanto tal. Como é comumente conhecido entre os intérpretes de Aristóteles, a senso-percepção tem por objeto o particular, mas não o universal. Entendemos que o interesse do Estagirita, é explicitar que, no caso específico da senso-percepção humana, a possibilidade de “discriminação” de certas sensações em meio a percepção de uma pluralidade de afecções, é condição de possibilidade para reconhecimento proposicional de um universal como “F(x)”.

Desse modo, Aristóteles não nega seu postulado de que a senso-percepção é sempre de particulares. Porém, ele nos indica a existência de uma unidade na operação da senso-percepção com o intelecto através da imaginação, porque sua apreensão de particulares corresponde a possibilidade de afirmações universais na *psyche* humana. Consequentemente, a possibilidade do reconhecimento de um universal na multiplicidade de particulares apreendidos pela senso-percepção é executada somente em sua atuação conjunta da imaginação com razão.

Assim, enquanto, por um lado, na senso-percepção, as mudanças fisiopsicológicas são como a “impressão” de um sinete de ferro sobre uma cera derretida<sup>27</sup>; por outro, a imaginação apreende a “impressão” que o objeto imprime nos sentidos como representações que se apresentam mesmo na ausência da afecção. Se um *phantasmata* se apresenta a partir da ausência da impressão sensorial de um determinado objeto percebido sobre o sentido do perceptível, isso significa que a imaginação não discerne objetos particulares, mas formas em uma operação semelhante à operação racional que é apresentada em *De Ani III*, 4, em que Aristóteles nos escreve:

---

<sup>27</sup> Sobre a possibilidade ou não de mudanças fisiológicas no órgão perceptivo quando há uma afecção, nos últimos tempos destacam-se três interpretações relevantes: de um lado, a interpretação literal de Sorabji que entende que quando o olho é afetado pela cor vermelha a membrana do olho torna-se vermelha (SORABJI, 2003, p. 42-64); de outro, Burnyeat entende que não há uma mudança fisiológica literal, mas uma tomada de consciência, uma apreensão, uma “mudança de espiritual” (BURNYEAT, 1992, p. 20,21); uma terceira via é expressa por Cassin, que se posiciona de modo próximo a Burnyeat, mas constata que para Aristóteles, a matemática também possui efeitos físicos, “[...] um *lógos* ‘excessivo’ (zero/infinito) destrói a sensação e ofusca ou anula o órgão (e às vezes o animal)” (CASSIN, 1999, p. 168).

“Discerne-se, então, ou por uma parte diversa ou por uma mesma disposta de outro modo. Em geral, então, assim como as coisas são separadas da matéria, do mesmo modo são aquelas concernentes ao intelecto.” (*De Ani* III, 4, 429b20-22)

Então, como nos indica Nussbaum (1986), a diferença entre o papel perceptivo da senso-percepção e a imaginação não se limita ao papel passivo da primeira – que se mantém como uma instância que é afetada pelo meio ambiente que cerca o animal, sendo o meio externo causa eficiente da afecção – e ao fato de que a segunda se evidencia na ausência da afecção, mas se estende ao fato de que Aristóteles acomoda a possibilidade do erro na dimensão “representativa” da imaginação. Como entende Nussbaum: “A afirmação que a *aisthesis* é sempre verdadeira, mas a imaginação pode ser falsa (428a1-12) é um auxílio mais claro para enfatizar o lado mecânico e reprodutivo da *aisthesis* na toeira de Aristóteles”. (NUSSBAU, 1986, p. 256)

Logo, o conhecimento humano se processa através da apreensão dos particulares por meio da senso-percepção – o branco que afeta diretamente meus olhos –, da representação que a imaginação processa da afecção dos particulares e do reconhecimento das unidades através da forma de conceitos que operam na razão – a forma do branco, mas também o reconhecimento de um objeto como branco, por exemplo, o coelho que corre em minha frente. E o reconhecimento, por sua vez, é sempre algo que concerne ao conceito, tanto daquilo que se apresenta na minha frente como branco em si, quanto da percepção de que o branco se relaciona acidentalmente com o objeto à minha frente.

Vale salientar, e esse ponto é valoroso para nossa argumentação sobre o desejo humano, é que se por um lado a interação da senso-percepção com o sensível percebido se vincula de modo causal, no sentido de que esse primeiro é a causa eficiente da percepção, a interação requerida para reconhecimento conceitual de uma unidade ocorre a partir de instâncias de apreensão de um dado objeto, sendo logicamente distinta da percepção, pois não ocorre como uma interação causal propriamente (ZINGANO, 1998, p. 65).

Quando em *EN* VII, 5 Aristóteles nos escreve que “[...] o motivo de não serem *akráticos* os animais inferiores: com efeito, eles não possuem nenhum juízo universal, mas apenas imaginação e memória dos particulares [ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ’ ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην]” (*EN* VII, 5, 1147b4,5), ele tem em mente que a impossibilidade da construção de um juízo universal nos animais se

dá pelo fato de que a senso-percepção e os objetos particulares se conectam a partir de uma causalidade direta. A correlação entre causa e efeito que se apresenta entre o percipiente e o perceptível pode também ser evidenciada a partir dos seguintes exemplos que Aristóteles nos apresenta na *EN*:

Os cães não se deleitam com o cheiro das lebres, mas sim em comê-las; acontece, apenas, que o feroz avisou da presença de uma lebre. Nem o leão se deleita em ouvir o mugido do boi, mas tão somente em comê-lo; percebeu, pelo mugido, que o animal estava próximo, e por essa razão parece deleitar-se com o mugido; do mesmo modo, não se deleita em ver um veado ou uma cabra montesa, mas porque vai devorá-los (*EN* III, 10, 1118a18-23)

Tanto o cachorro quanto o leão não percebem a presença da lebre ou do boi como uma representação conceitual “F(x)”. Se, como defendemos, a senso-percepção possui uma operação a rigor passiva, que exige que um objeto perceptível afete os sentidos do percipiente para que ela ocorra, então a percepção do cachorro ou do leão é desencadeada a partir da conexão causal que há entre a ocorrência do mugido ou o cheiro com a audição e o olfato respectivamente, gerando a partir disso uma satisfação que virá através do processo de alimentação.

Assim, poderíamos afirmar que, segundo Aristóteles, não há uma percepção do gato *qua* gato que está perto, da mulher *qua* mulher vestida de rosa, do café *qua* café que é preto etc. Se a percepção é sempre percepção por acidente de particulares sensíveis, então se percebe esta cor, este som ou este odor que está perto de nós como algo que afeta nossos sentidos em seu modo particular de afetar. A vinculação de uma percepção nas unidades conceituais gato, mulher, lebre, cachorro, boi só é possível por meio da operação da razão, cujo reconhecimento é unicamente feito pelo homem. Como defendemos anteriormente, a conexão entre “F” e “x” depende das potências cognitivas de “Y”. O que o leão e o cachorro percebem é o mugido do boi e o cheiro da lebre e o que lhe apraz é “a perspectiva de comida” (*EN* III, 1118a23). Sobre isso, Zingano comenta que, “ao falarmos do leão que percebe o gado que está próximo, cometemos uma dupla infidelidade: primeiro, a percepção do gado já é acidental; segundo, um animal não tem percepção de particulares que seja orientada a universais, ainda que corresponda àquilo que nós reconhecemos universais.” (ZINGANO, 1998, p. 67).

É isso que possibilita a Aristóteles afirmar como distintas a imaginação animal, que só permite discriminações de dados particulares, pois é limitada à conexão causal entre o objeto perceptível e o órgão sensorial, e a imaginação humana, que

possibilita as operações do intelecto humano por ser proposicional (*De Ani* 10, 433b29; 434a7). A imaginação deliberativa opera principalmente através de silogismos (*De Ani* III, 11, 434a7), ou melhor, por diferenciações conceituais que nos permitem julgar, interpretar dados e fazer inferências; por nos utilizarmos de unidades [ἐνὶ μετρῆϊν] (*De Ani* III, 11, 434a8,9) conceituais podemos, então, “formar uma única imagem a partir de várias” (*De Ani* III, 11, 434a9,10). Isso, por sua vez, é o que possibilita aos homens a efetivação não somente de reações, mas de ação prática propriamente. A imaginação perceptiva, ao contrário, depende das conexões casualmente determinadas, como o gato perto para poder perceber o gato perto.

Podemos perceber que em Aristóteles a relação da imaginação deliberativa com o silogismo pode se evidenciar de dois modos. Primeiro, um tipo de cálculo estritamente instrumental que explica uma sequência de raciocínios a partir da relação “(a) Se quero X, (b) então Y”, apresentado por ele no exemplo do “manto” em *De Mot* I, 7: “se quero me aquecer, então preciso de um manto”. Segundo, podemos considerar uma série de possibilidades em curso, comparar resultados, inverter o curso de suas considerações e julgar outros pontos de vista além do ponto de vista do agente. Logo, o homem que necessita de um manto pode julgar vários candidatos (b) não somente como meios para efetivar (a), mas como meio de julgar diferenças qualitativas que há entre b, b’, b’’, b’’’ etc., os quais poderiam dar-lhe o aquecimento que lhe é mais eficiente, ou mesmo não somente dar-lhe esse aquecimento, mas ser mais confortável de vestir, deixar-lhe mais bonito etc.

Logo, entendemos que é precisamente devido às potências da *psyche* do animal, os limites de sua senso-percepção, que esse somente pode ser comandado agora por um desejo que se constrói a partir da atividade causal da percepção diante dos particulares. O homem, por outro lado, devido à sua racionalidade e a extensividade de sua senso-percepção, tem como objeto de seu desejo não somente objetos particulares, mas objetos que são representados a partir da relação que a imaginação tem com a parte calculativa da *psyche* humana.

### 3.2 A imaginação e o desejo

Se, no âmbito de *De Ani* III, 3, a imaginação é analisada a partir de suas distinções com a atividade da senso-percepção, no contexto de *De Ani* III, 10 ela é

pensada a partir de sua relação com o princípio do movimento intencional do animal. Podemos, então, ressaltar dois passos na operação da imaginação: (a) destaca o objeto da pluralidade de sensações particulares que afetam a senso-percepção; (b) prepara o objeto para ser interpretado como um objeto para o desejo e, por isso, pode veicular através do desejo um movimento de busca ou fuga do mesmo.

Se voltarmos mais uma vez ao exemplo do cachorro, exposto por Aristóteles em *EN* III, 5, que se deleita com o cheiro da lebre, podemos perceber que ele está a todo momento sentindo uma pluralidade de cheiros particulares. Dentre esses, um se destaca: “o cheiro da lebre”. O cachorro, a partir disso, começa a salivar diante do deleite de comê-la. Então, ele se volta para onde o cheiro se apresenta mais forte e se dirige para ele não enquanto lebre conceitualmente representada, mas enquanto comida que lhe é presentificada em sua *psyche* a partir da atuação da imaginação. Um movimento contrário poderia ser realizado se, ao invés do cheiro de lebre, o cachorro sentisse o cheiro de um leão e fugisse antes mesmo de vê-lo.

Como afirmamos anteriormente, no caso das criaturas que não são dotadas de razão, sua imaginação, por ser perceptiva (*De Ani* III, 9, 433b29,30; 10, 343a6), capacita desejo delas a operar segundo uma conexão causal entre o estímulo e a resposta apropriada: aproximação no caso da sensação de cheiro de lebre, fuga diante do cheiro de leão. O movimento do cachorro não surge a partir da percepção ativa da imagem da lebre, mas do *phantasmata* que o cheiro da lebre manifesta em sua *psyche*. Todavia, é necessário que ocorra o cheiro da lebre para que a imaginação do cachorro comece a operar. Como Aristóteles nos escreve:

Enquanto outros animais vivem com imagens e com recordações, e pouco participam da experiência [ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνημαῖς, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν], o gênero humano vive também da arte e de raciocínios [λογισμοῖς]. Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. (*Met A*, I, 1, 980b25-981a1)

O que aqui nos é fundamental é que, por ser vetada a possibilidade da constituição de unidades representativas a partir dos objetos que são apresentados à sua *psyche*, o animal raramente terá uma oposição entre uma possibilidade ou outra, no sentido de que ele não pode representar um *phantasmata* contra outro, ou mesmo a apreensão de um critério único para julgar e deliberar qual deles é o melhor, o mais útil ou o mais prazeroso para sua posse em um dado momento. Por estarem ligados a uma

“operação cognitiva mínima”, a discriminação sensível, não é possível falar de oposições cognitivas entre as imagens que se apresentam à *psyche* de um animal. Logo, tanto a imaginação quanto o desejo no animal seguem uma operacionalidade causa-efeito.

Se, porém, os animais estão limitados à operação perceptiva da imaginação, no humano, como vimos, as operações da imaginação vão muito além de uma mera relação de causa e efeito. Não que elas não estejam presentes na *psyche* humana, mas é que Aristóteles não as considera como algo especificamente humano, pois essa faculdade é compartilhada com os animais em geral dotados de senso-percepção. Como afirmamos, isso nos parece um ponto interessante para se pensar sobre a relação que o desejo humano mantém com a parte racional de sua alma para Aristóteles. O humano, assim como os demais animais, é capaz de perceber “o gato perto”, porém, de modo distinto, é capaz de reconhecer conceitualmente “o que o gato está perto”. Do mesmo modo, não percebemos somente o cheiro da lebre, como também reconhecemos que o “cheiro é da lebre”, que “há uma lebre” ou “há a lebre”. Logo, Aristóteles nos escreve que a imaginação deliberativa ocorre “[...] apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. É assim que é capaz de fazer um *phantasmata* a partir de vários” (*De Ani* III, 11, 434a7-10).

Nussbaum aponta que essa citação apresenta interpretações divergentes entre os intérpretes de Aristóteles, porém o modo como ela a entende nos permite ressaltar precisamente as diferenças entre a operação do desejo entre os homens e os animais. Ao contrário dos animais, que seguem sempre uma imagem depois da outra, sem a possibilidade de um plano geral e agindo sempre com a discriminação limitada ao momento em que ocorre uma percepção, os seres humanos podem olhar não somente para o futuro, como uma projeção, mas também podem olhar para o passado, pesar, medir e deliberar aquilo que se expõe a ele como um “isto” e pesá-lo com outros “isto” racionalmente representados em sua *psyche*. Os homens não estão limitados a uma operação cognitiva reativa, mas são conscientes de vários cursos possíveis para a sua ação, porque o objeto de seu desejo não se apresenta somente como um estímulo físico, mas se apresenta para o desejo humano como um objeto proposicional a partir da imaginação deliberativa.

Como a atividade intelectual humana permite aos homens a apreensão de objetos como um “isto”, portanto como objetos proposicionais, então sua atuação é

potente de considerar uma medida diante de contrários, que no plano da ação são apreendidos como bem ou mal, prazeroso ou doloroso, útil ou inútil, justo ou injusto etc. Sobre isso nos escreve Cassin:

Não é de início, fácil distinguir [para Aristóteles] entre o prazeroso e o útil, pois ambos, como o belo, determinam nossas escolhas, assim como o feio, o nocivo e o penoso, nossas repulsas; além disso, o belo e o útil parecem ambos prazerosos, e é finalmente em relação ao prazer que a virtude é decisiva (*Ética a Nicômaco*, II, 2, 1104b30-1105a1). Mas isso significa dizer justamente, se o belo e o útil são prazerosos, eles não são somente prazerosos, que podem ser reduzidos através da análise ao prazeroso, mas que são também alguma coisa a mais. (CASSIN, 1990, 108)

É esta “alguma coisa a mais” presente na *psyche* humana que permite aos homens a possibilidade tanto a identificação quanto o desejo do bom e do mau. O bom e o mau não se apresentam através da apreensão direta de objetos simples, mas, em Aristóteles, pressupõem não somente uma capacidade intelectual que possa realizar a apreensão e o discernimento deles, mas fundamentalmente pressupõe um modo de vida fundado no *logos*, no compartilhamento de atividades, pensamentos e discursos.

As diferenças qualitativas na continuidade do animal para o humano ganham mais destaque nos modos através dos quais o homem distingue o bem e o mal, o justo e o injusto. A partir da seguinte afirmação de Aristóteles:

Quando o capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens, e como nestas está definido para ele o que deve ser perseguido e o que deve ser evitado, então, mesmo à parte da percepção sensível, ele se move quando está diante das imagens.[...] Quando ele afirma que aí está o agradável ou o doloroso, então se o evita ou se persegue e eis tudo o que se passa na ação. E mesmo aquilo que é desprovido de ação – o verdadeiro e o falso – encontra-se no mesmo gênero que o bom e o mau, com a diferença que um é absoluto e o outro, relativo a alguém. [*De Ani.* III, 7, 431a14-432b12].

Podemos perceber o valor que os *phantasmata* têm para a determinação da ação daquele que é capaz de pensar. A faculdade humana do pensamento capacita-o não somente a apreender o mundo através das afecções dos objetos particulares da senso-percepção, mas também a entender a realidade a partir das unidades “universais”, as formas. Ora, se os animais são movidos por causa do desejo, através da atividade da senso-percepção, os conceitos que os homens pensam possibilitam a eles, além da movimentação dos animais, também serem movidos pelos “*phantasmata*” do pensamento, mesmo que “à parte da percepção sensível, ele se move diante de

*phantasmata*” [ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ἐπὶ τῶν φαντασμάτων], pois Ihe geram prazer e dor.

Logo, o movimento de fuga ou busca para o homem não se revela somente como uma resposta motora, mas como *res postas* para algo que é estabelecido a partir de uma afirmação conceitual que é veiculada a partir da apreensão do significado que as realidades “universais” têm para a motivação humana. Assim, Aristóteles nos aponta que os seres humanos agem em função do que de fato apreendem. Como bem mostra o exemplo dado por ele: diante da percepção do fogo na tocha e a conclusão de que é o sinal de um inimigo, há uma série de atividades mentais que não representam uma relação causal por parte da deliberação do indivíduo. Para o homem, entre a percepção da movimentação particular da tocha e a conclusão conceitual do inimigo e um consequente movimento de fuga ou busca, há uma série de processos interpretativos que são vetados aos demais animais. Nesse caso, o intelecto humano se serve tanto das formas do pensamento e de *phantasmatas* para deliberar o que precede sua ação, isto é, a tomada de decisão que avalia vantagens e desvantagens no adiamento de uma satisfação, bem como o impacto futuro da ação presente.

O que está em jogo é que o desejo não se apresenta para os homens como algo simplesmente posto de modo natural como é para os animais. Devido à racionalidade humana que opera na gênese da apreensão dos objetos do desejo através da imaginação deliberativa, esses já se revelam para nós como objetos internos do agente a um certo título, ou melhor, como um “objeto representacional”.

Vale ressaltar que apesar do anacronismo que comporta, o termo “objeto representacional” destaca que para Aristóteles os objetos do desejo humano em sua gênese se constroem a partir das operações da razão humana em sua correlação com a atividade da senso-percepção. Por isso, que ao tratar dos objetos do desejo enquanto um bem para aquele que atua, o entenda não como bem sem qualificação, mas um bem aparente. Os objetos do desejo, na instância dos afazeres humanos, mesmo que apontem para certo “universal” são sempre referentes ao indivíduo desejante em sua existência e atuação particular e, por isso, sempre aparentes. É precisamente essa aposta na aparição do bem que condiciona sua existência à representação que um determinado indivíduo tem da realidade. Ou melhor, estamos defendendo que para Aristóteles: (a) o objeto do desejo humano é, em sua gênese, um objeto representacional; (b) este é inicialmente representado como um “para mim” ao agente e, por isso, é sempre uma potência de contrários, um bem ou um mal aparente.

Desse modo, a apreensão de objetos através do desejo é garantida tanto ao homem como aos animais por sua própria constituição existencial, pelo modo como eles existem e percebem a realidade. Todavia, há diferenças relevantes entre o modo como essa apreensão ocorre tanto para um quanto para outro. Se o animal se move a partir de uma relação causal entre objeto do desejo percebido e órgão perceptível, seu desejo é, então, um ato natural; o homem se move a partir da interpretação conceitual do objeto do desejo e do cálculo racional como uma potência voltada aos contrários. A razão, de modo distinto do que compreendia Kant, atua não somente na deliberação dos meios para efetivação de um determinado fim, mas já está presente no próprio discernimento dos fins da ação.

No plano geral, tanto a imaginação perceptiva quanto a deliberativa se movem a partir da aparição de um objeto externo apreendido como objeto do desejo. Porém, a imaginação só move o homem na medida em que esse objeto é tomado ou visto pelo agente como um “objeto de certo modo”, como um objeto proposicionalmente representado “para mim”, como um bem aparente. O desejo e a racionalidade, assim, constituem-se muito mais como uma unidade complementar do que como a oposição denunciada pela interpretação que limita a deliberação racional dos meios a uma atividade separada e posterior ao desejo. A racionalidade prática, então, opera em duas instâncias: na representação proposicional que os homens fazem de determinados objetos constituintes da realidade como objetos do desejo e, assim, na gênese do desejo humano; bem como na deliberação dos meios adequados para a execução dos fins postos pelo desejo.

## **4 A AMIZADE E O DESEJO DO BEM DO OUTRO NO INTERESSE DO OUTRO POR SI MESMO**

### **4.1 A primeira instância da amizade: os objetos do desejo e o bem aparente como bem “para mim”**

Como discutimos anteriormente, os objetos do desejo operam inicialmente como “motivadores” da ação humana, no sentido de que são apreendidos pelos homens de tal modo, que ativam o desejo e, assim, podem iniciar uma cadeia de atividades na *psyche* humana que tem por fim a efetivação de um movimento intencional de fuga ou busca por esses objetos. Porém, como defendemos, disso não se segue que os objetos do desejo humano sejam determinados por um ato puramente natural no qual a racionalidade humana não tem qualquer participação ativa. Devido à própria constituição da *psyche* humana, eles não são somente percebidos a partir de uma relação de causa-efeito que é determinada pela atuação dos objetos perceptíveis sobre os sentidos do percipiente, como nos demais animais, mas são principalmente apreendidos a partir de determinações conceituais como sendo um algo que se apresenta de modo representativo ao desejo humano a partir das operações da imaginação deliberativa.

Essa é a condição de possibilidade para que os objetos do desejo humano sejam apreendidos como um bem aparente e sejam almejados, quer como bens de primeira ordem, quer como bens de segunda ordem. Desse modo, os objetos do desejo ganham um destaque dos demais objetos componentes da realidade, já que nem tudo o que nos cerca se mostra como potente de causar um movimento intencional de fuga ou busca ou ser desvelado como um bem. Para que isso ocorra, é necessário que determinados objetos se apresentem de certo modo para os seres humanos e, a partir disso, diferenciem-se dos demais objetos componentes do mundo, revelando-se como algo particular que pode ser apreendido como um objeto do desejo e, por isso, potente de uma determinação conceitual que pode desvelar que este é “bem para mim”.

Ora, o esquema da estrutura do desejo é importante para a compreensão da atividade do amor e para a definição de amizade para Aristóteles, porque as categorias daquilo que “provoca o amor” são inicialmente as mesmas categorias daquilo que “provoca o desejo” (UTZ, 2009, p. 38). O que as diferenciam é que a identificação dos objetos do amor, apresenta-se como uma espécie de representação segunda, que ocorre sobre os objetos de desejo: o belo, o vantajoso e o agradável (*EN* II, 3, 1104b, 30-34). É

como se esses fossem recobertos por uma segunda significação particular para o desejante, por isso que Aristóteles identifica que “nem tudo é amado, mas apenas os objetos do amor, e este é o bom, o agradável ou o útil.” [οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ’ εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρησίμον] (*EN VIII, 2, 1155b18,19; EE VII, 2, 1235b15-1236a5*). A definição do conceito de amizade de Aristóteles parte da concepção de que os objetos do amor [τοῦ φιλητοῦ] determinam tanto a movimentação humana quanto a atividade do amar [φιλεῖσθαι], assim como os objetos do desejo determinam a movimentação do desejante e a atividade do desejo.

No capítulo anterior, utilizamo-nos das formalizações de Crawford (1975, p. 201-210), para evidenciar a distinção que Aristóteles realiza entre a percepção comum a todos os animais que são capazes para isso, “percebo o gato” – percebo  $x$  –, e a percepção proposicional do homem, “percebo que o gato está perto” – percebo que  $F(x)$ . Disso, apontamos a seguinte correlação de proposições:

1. Se há algo “ $x$ ” que é percebido por um sujeito “ $Y$ ” como sendo um “ $F$ ”, então:
  - (i) Há um “ $x$ ” que aparece de um modo “ $F$ ” para “ $Y$ ”;
  - (ii) “ $Y$ ” toma “ $x$ ” como sendo “ $F$ ”;
  - (iii) “ $Y$ ” tem evidência satisfatória para a proposição “ $F(x)$ ”.

Ora, percebemos que Aristóteles tem o mesmo esquema em mente ao definir o conceito de amizade: temos, pois, que um homem ( $Y$ ) percebe certos objetos ( $x$ ) como sendo um “ $F$ ” – objetos do desejo. Esses objetos, por sua vez, não são simplesmente percebidos a partir de uma afecção direta da senso-percepção, mas são aprendidos pelo homem ( $Y$ ) através das operações de sua imaginação deliberativa como sendo objetos de um tal modo. Logo, não são um puro “*data*”, mas objetos que são apreendidos e “representados” como sendo um “ $F$ ” para o homem ( $Y$ ).

O que temos aqui, é que os homens se correlacionam com um mundo que é acima de tudo fenomênico, pois esse sempre se apresenta para o homem ( $Y$ ) como um  $F(x)$ , como algo “para mim”. A partir dessa aparição fenomênica de um mundo que se constitui “para mim”, podemos, então, apreender distinções qualitativas entre os fenômenos que se manifestam “para mim”. Isso, por sua vez, possibilita-nos distinguir determinados objetos como objetos de nosso desejo e mover-nos intencionalmente para sua busca.

Todavia, poderíamos acrescentar que a estrutura restritiva marcada pela correlação entre o advérbio “οὐ” e a conjunção “ἀλλά” na frase “nem [οὐ] tudo é

amado, mas [ἀλλὰ] apenas os objetos do amor” (*EN VIII*, 2, 1155b18,19), significa que há determinados tipos de objetos que se distinguem dos demais objetos de desejo. Essa distinção se embasa no modo como esses objetos aparecem e são representados pelo homem “Y”. Por isso que Aristóteles propõe o seguinte questionamento: “os homens amam, então, o que é bem [sem qualificação] ou o que é bem para si?” [πότερον οὖν τὰγαθὸν φιλοῦσιν ἢ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν;] (*EN VIII*, 2, 1155b21). Na *EE VII*, 2, Aristóteles nos indica que a diferença entre o bem sem qualificações [ἀπλῶς] e o bem em certos contextos específicos [τὰ δὲ τινὶ ἀγαθὰ] mantém a mesma relação de diferença entre aquilo que é o bem para um corpo são sem qualificação e aquilo que é o bem para um corpo em determinadas circunstâncias. Segundo ele, o que é o bem e o conveniente para um corpo são realmente o bem sem qualificação, pois é o bem sem qualquer condicionante e conveniente para todos os corpos independentemente das especificidades de determinados contextos (*EE VII*, 2, 1235b33,34). De modo contrário, aquilo que é o bem para um corpo enfermo, um medicamento, uma cirurgia etc., mostra-se como um bem segundo contextos específicos. O que, por sua vez, significa que esse não pode ser tomado como um bem sem qualificação, pois não se refere ao corpo sem qualificações, incondicionado, mas a um certo corpo condicionado por um contexto específico (*EE VII*, 2, 1235b34,35).

Whiting (2006) compreende que a distinção entre “o” bem sem qualificações, incondicionado, e “um” bem condicionado apresentada por Aristóteles na *EE VII*, 2 não é suficiente para designar as diferenças entre o que é realmente o bem [τὰγαθὸν] por si e o que é aparentemente o bem para si [τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν] (WHITING, 2006, p. 258). Por isso, Aristóteles teria abandonado as distinções expostas em *EE* e passado a tratar de outra diferenciação entre esses termos em *EN VIII*, 2. Ela ressalta, pois, que na *EE VII*, 2, 1235b30-1236a1, o contraste entre o bem sem qualificações e o bem qualificado funda-se muito mais na distinção entre os contextos nos quais o bem pode se apresentar, do que nas diferenças lógico-conceituais que pode haver entre eles ou na própria apreensão do bem para si pelo agente.

Do mesmo modo, Whiting (2006) propõe que Aristóteles repensa em *EN VIII*, 2, 1155b21 as distinções sobre as noções de bem apresentadas em *EE VII*, 2, tomando uma perspectiva diferente para a ação humana. Assim, ao invés de reincidir sobre a identificação do bem sem qualificações e o bem qualificado, o Estagirita ressaltaria que a identificação daquilo que “aparece como bem para alguém” opera de um modo mais proeminente para a atuação do amor de um agente. De tal modo, sua

interpretação, destaca como fundante para a definição de amizade que nem tudo é passível de ser amado, mas somente aquilo que é estimável, os objetos do amor, [οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν] (*EN*, VIII, 2, 1155b20), e o que é estimável é qualificado enquanto tal não por um critério “objetivo”, no sentido de que possui essa qualidade por si mesmo independentemente de sua relação com o agente, mas é identificado a partir da indicação e correlação do agente sobre determinado fenômeno que se apresenta diante dele em um contexto particular de referencialidade ao “para mim”.

Do mesmo modo, Whiting compreende que essa ênfase de Aristóteles na correlação de um agente com algo que lhe aparece como estimável parte do mesmo plano de *Górgias* (*Gor* 466b-468e), no qual Platão nos apresenta que “quando se faz uma coisa em vista de outra, o que se quer não é a que se faz, mas aquela em vista da qual ela se faz” (*Gor* 467d5). A partir disso, ela nos escreve que:

aqueles que buscam o que parece bom *porque* parece bom, estão em última análise, buscando o que é realmente bom, mesmo que (em virtude de aparências imperfeitas) estejam enganados a respeito do que é realmente bom. O seu ponto de vista é de que as pessoas não apenas *tendem* a buscar o que é (realmente) bom para si próprias, mas que também *deveriam* fazê-lo: ele diz em *EN*, V1, 1129b5,6 que elas deveriam *escolher* as coisas que, dadas as suas circunstâncias efetivas, *são* boas para si, *rezando*, ao mesmo tempo, para que as coisas que são *haplos* boas *sejam* boas para si (WHITING, 2006, p. 258).

Nesse sentido, Whiting (2006) ao defender que a diferença entre as análises do conceito de bem de *EE* VII, 2, 1235b30-1236a1 e *EN* VIII, 2, 1155b21-27 se fundamentam também em uma apropriação aristotélica dos escritos éticos de Platão, indica que aquilo que aparece como estimável garante sua pertença nas coisas estimáveis, na medida em que participa do que é estimável sem qualificações. Assim, aqueles que desejam a efetivação do bem qualificado, o aparentemente bom, mesmo que não saibam, estão interessados e comprometidos na execução do que é realmente bom, pois a efetivação do que lhes aparenta ser bom possibilita a participação na efetivação do que é bom sem qualificação. Por isso, conclui que: “Aristóteles reconhece que um sujeito apenas pode buscar o que *é bom* buscando o que lhe parece bom e isso se aplica igualmente ao que é bom *haplos* e ao que é bom *para* ele” (WHITING, 2006, p. 258).

Não que não aja uma íntima correlação entre os escritos sobre amizade de Aristóteles e de Platão. Por exemplo, Vlastos indica um contraste intencional de Aristóteles e sua fórmula da amizade mais excelente, “amizade do bem” ou “amizade de

caráter” (EN VIII, 4, 1157a11; IX, 1164a12; 3,1165b8-9 / EE VII, 7, 1241a10; X, 1242b36; 1243a8), na qual o amigo deseja o bem do outro por ele mesmo e não no interesse de si (*Rhe* II, 4, 1380b36,37 / EN VIII, 2, 1155b31; IX, 4,1166a2-4), com *Lysis*, em que “o amante Sócrates parece ter em vista que é positivamente incapaz de amar os outros por eles mesmos” (VLASTOS, 1973, p. 8-9). De modo igual, Price compreende que o *Lysis* não somente oferece o contexto base que possibilita a Platão explorar o amor erótico no *Symposium* e no *Phaedrus*, mas também provê os alicerces nos quais Aristóteles constrói sua teoria da amizade (PRICE, 1989, p. 9-11; p. 252, 253). Fazendo eco a essa interrelação teórica, Pangle reconhece que em grande medida o programa teórico presente em EN VIII e IX se constrói, em parte, como uma apropriação direta de alguns argumentos e problemas e, em parte, como uma revisão crítica do *Lysis* de Platão (PANGLE, 2005, p. 37).

Todavia, primeiro, parece-nos que muito mais do que uma continuidade com o pensamento de Platão defendida por Whiting (2006), a dessemelhança entre bem sem qualificações e bem aparente em EN VIII, 2, 1155b21-27 correlaciona as análises de Aristóteles sobre a amizade naquilo que distancia seu pensamento da noção de Bem em Platão, criticada explicitamente em EN I, 6, 1096a1-1097a15, e sua defesa do bem sem qualificações exposta principalmente em EN III, 4, 1113a15-1113b. Owen (1960)<sup>28</sup> argumenta, diferentemente de Whiting, que as distinções entre as compreensões do conceito de bem que servem de fundamento para as apreensões do conceito de estimável entre EE VII, 2 e EN VIII, 2 são conseqüências de uma matriz de análise lógico-conceitual diferente. Ele defende que essa matriz orientaria Aristóteles a definir que a identidade entre as três ocorrências de amizade (por bem, por prazer ou por utilidade), na EE se fundamente em uma identidade que se constitui segundo um “sentido focal”: πρὸς ἓν λεγόμενον (EE VII, 2, 1236a16-18).

Segundo essa interpretação, as espécies de amizade fazem referência a um termo único, que, por sua vez, é identificado como sendo a amizade por caráter ou por bem, pois seria ela a única que preencheria integralmente os critérios de definição apresentados por Aristóteles para a determinação do termo amizade. Segundo Owen,

<sup>28</sup>As noções sobre homonímia focal e analógica são explicadas por OWENS, 1963, p. 116-123. Até onde sabemos, foi Aspásio, o Peripatético, que no século II d. C. primeiramente perguntou se a relação entre as amizades por virtude, por utilidade e por prazer era fundamentada em uma analogia por semelhança ou por um sentido focal em relação à amizade por virtude (160,29-162,15) (HEYLBUT, 1889; KONSTAN, 2006). Vemos que nos últimos tempos, Owen (1960, p. 163-190) retomou em certa medida a problemática de Aspásio, e seu artigo inicia uma série de discussões sobre a fundamentação da amizade como um conceito focal ou uma analogia por semelhança. Sobre essas discussões, Cf. GAUTHIER, 1975, p. 51-62; WALKER, 1979, p. 180-196; BERTI, 1999, p. 176-190.

isso não significa que Aristóteles entenda que a amizade pelo bem se apresenta como um gênero do qual os demais tipos seriam espécies. A “focalidade” da definição de amizade estaria no fato de que a amizade pelo bem ao mesmo tempo em que é compreendida como amizade no sentido primeiro, integral, por Aristóteles, e, por isso, poderia acomodar as demais experiências de amizade, é também uma espécie de amizade como as demais (OWEN, 1960, p. 169-170).

A aposta em uma unidade focal, para a definição de amizade no contexto da *EE*, apresentaria, assim, um projeto de redução dos demais tipos de amizade à ocorrência da amizade pelo bem. De modo comum, tanto a *EE* quanto a *EN* assumem que a definição de uma relação de amizade ocorre a partir do objeto do amor que é desejado e que é causa eficiente do movimento de aproximação entre dois indivíduos. Porém, há uma sutil distinção no modo como Aristóteles entende esse desejo pelo objeto do amor entre a *EN* e a *EE*. Nesse último texto, o objeto que se deseja ao amigo é principalmente o bem [τὸ ἀγαθόν], que pode ser tanto o bem sem qualificações como o bem aparente. Sobre isso escreve Aristóteles:

Uma vez que o ‘bem’ tem vários sentidos – pois uma coisa podemos chamar bem por causa de sua natureza enquanto tal, e outra porque é vantajosa e útil –, então o prazer é em parte prazer sem qualificações e bem sem qualificações, e em parte -prazer para um indivíduo particular e aparentemente bem (*EE*, VII, 2, 1236a7-10)

Ora, percebemos que no contexto da *EE*, Aristóteles expõe uma identificação tanto entre o bem sem qualificação e o prazer sem qualificação, quanto entre o bem e o prazer aparente. Por sua vez, o que salvaguarda essa identificação, é certa acomodação conceitual do segundo par ao primeiro. Todavia, eles se diferenciam na particularidade de sua manifestação (ZINGANO, 2009, 466). Disso segue-se que se desejamos algo que é aparentemente prazeroso para nossos amigos, também lhe é desejado “um” bem, mesmo que seja um bem qualificado, pois, apesar da pluralidade de modos como pode se desejar “um” bem para nossos amigos, todas elas são definidas por uma unidade que foca a definição de bem sem qualificação e nela serem acomodados.

Se, então, desejamos um bem, mesmo que seja um bem qualificado, a amizade por prazer pode ser reduzida à amizade pelo bem, pois ela também mantém uma relação de unidade focal com a inteira definição de amizade satisfeita somente pela amizade pelo bem. Assim, na medida em que o prazer qualificado para alguém

representa de certo modo o desejo de um bem para o “outro”, deseja, mesmo que não seja de modo inteiro, algo que pode ser acomodado na definição de bem sem qualificações.

Segundo Owen, porém, a matriz de distinção lógica veiculada por Aristóteles através do “sentido focal” [πρὸς ἓν λεγόμενον] e juntamente com ela um projeto de definição reducionista são abandonados no contexto da *EN*. Ao invés disso, Aristóteles apresentaria que a identidade entre as espécies de amizade se concretiza por uma fraca conexão por semelhança [ὁμοίωμα] (*EN* VIII, 4, 1157a1; a31-32; 5, 1157b5; 6, 1158b6), sustentando que as relações são definidas como amizade em razão de suas semelhanças ao caso central e não mais a uma redução conceitual. Owen ressalva tanto a completa ausência do uso de uma terminologia que expresse o significado de uma “conexão focal” na *EN*, quanto o fato de que Aristóteles negaria consistentemente que uma definição por semelhança seja uma base suficiente para fundamentar uma relação lógica forte como uma “conexão focal”.

De certo modo, muito mais do que as distinções conceituais que Owen indica, entendemos que distinção opera entre *EN* e *EE* tem muito mais relações com uma alteração na modura conceitual que serve de base para ambas. A *EN*, muito mais do que a *EE*, se constrói na defesa da intencionalidade do ato por parte do agente. Nesse sentido, conseqüentemente, a distinção entre as noções de bem surge pelo esforço aristotélico de fundamentar que todo ato é fruto da intenção de um determinado indivíduo singular em um contexto particular e dificilmente repetível e sua discussão sobre a amizade corroboram com essa defesa.

Essa compreensão corrobora diretamente com nossa defesa da referencialidade do desejo humano. Como afirmamos anteriormente, para Aristóteles um movimento intencional só é feito por um animal a partir das alterações que o desejo provoca em seu corpo no sentido de buscar ou fugir de um determinado objeto. Segundo, porque Aristóteles é explícito em afirmar em *EN* I, 4, 1095a15 que o bem, em um contexto prático, só pode ser alcançado pelos próprios esforços e atuação humana, como essa atuação nesse contexto é sempre marcada pelas circunstâncias particulares da situação em que ela se efetiva, isso justifica *EN* III, 4, 1113a15-b2, onde a identificação do bem alcançado pelas ações humanas não é o bem sem qualificações, mas o bem “referente a” e “realizado por” um indivíduo específico em meio a uma comunidade de homens iguais a ele – como nos escreve Aristóteles: “[...] este [bem] é identificado a partir daquilo que para cada pessoa em particular se mostra como um bem aparente.”

[ἀρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινομένον] (*EN* III, 4, 1113a23,24) – e, por isso, um bem que se efetiva a partir de um contexto intencional.<sup>29</sup>

#### 4.1.1 A contingencialidade da ação humana na *EN*

O contexto intencional que marca a ação humana é fundamentado por Aristóteles na compreensão de que o plano da realidade na qual os homens vivem é marcado pela inextinguível possibilidade da geração e da corrupção das entidades nele existentes e, conseqüentemente, da ocorrência de causas acidentais. Frente a tal realidade, Aubenque escreve que:

A felicidade basta a si mesma, mas, para atingir a felicidade, é preciso passar por mediações que não dependem de nós, de modo que qualquer que seja nosso mérito, podemos não atingir a felicidade a que temos direito e que, com efeito, dependeria de nós *se a tivéssemos*. (AUBENQUE, 2003, p. 135)

<sup>29</sup> Sobre a intencionalidade da ação em Aristóteles, apresentam-se duas teses opostas: (a) uma tese negativa, que entende sua teoria ética como sendo insuficiente ou insatisfatória por não apresentar uma instância ativa e, de certo modo, independente do desejo capaz tanto de refletir quanto de escolher por si mesma os fins para a ação humana (GAUTHIER, 1970, p. 170; ALLAN, 1975, p. 355; LOENING, 1903, p. 286); (b) uma tese positiva, que compreende que as análises sobre a deliberação e sua relação com o desejo expostas por Aristóteles ao longo da *EN*, *De Ani* e *De Mot* possibilitariam a defesa da intencionalidade humana como uma potência ativa na medida em que para ele o desejo não é algo posto de modo meramente natural, mas opera a partir de objetos que são apreendidos pelo agente de modos específicos e, por isso, revelam-se sempre como objetos representacionais. (ZINGANO, 2009, p. 167-211) De um modo geral, as críticas sobre as considerações aristotélicas acerca da intencionalidade da ação se sustentam sobre dois pilares: (i) a inexistência da noção de vontade para os antigos gregos (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1996, p. 47-84; SNELL, 2009, p. 188; IRWIN, 1988, p. 453-473; KAHN, 1985, p. 235-259), que só seria estabelecida a partir do pensamento cristão (DIHLE, 1982; CHAPPELL, 1995; ARENDT, 1978, p. 55-62); (b) por desconhecer a noção de vontade, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins e, com isso, sua teoria da deliberação impossibilitaria que os homens pudessem “por um freio ou desviar nossos desejos” (ALLAN, 1975, p. 355). Zingano (2009, p. 167-211) se contrapõe à tese negativa, defendendo que ela não leva em conta as distinções que Aristóteles apresenta na operacionalidade do desejo na *psyche* humana. Isso, por sua vez, não significa que ele compreenda que haja uma “vontade” em Aristóteles, mas que suas análises exigem uma avaliação mais pormenorizada. Nesse sentido, sua estratégia consiste muito mais em realizar um exame sobre a extensividade do desejo humano e sua relação com a razão humana, do que tentar corrigir a operacionalidade instrumental da deliberação. A partir disso, ele ressalta que os objetos do desejo para os homens sempre se mostram como objetos de uma representação, na medida em que bem e mal, prazer e dor, útil e inútil são frutos de uma apreensão que envolve uma operação racional: “o desejo humano, qualquer que seja sua origem – querer, impulso ou apetite – é constituída por uma apreensão intelectual que se desdobra e se sofisticada na escolha deliberada que a ela dá (ou não) assentimento” (ZINGANO, 2009, p. 211). Particularmente, achamos mais interessante a posição defendida por Zingano, principalmente por dois motivos: (a) suas considerações reforçam que mesmo amparados por leis, mandamentos ou imperativos, ou não, a ação sempre ocorre em uma circunstância factual que exige que homens deliberem por si mesmos; (b) a extensividade que o desejo atinge na alma humana possibilita olhar para a *philia* de um modo não instrumental – trataremos isso de modo mais pormenorizado ao longo de nossa tese.

Isso significa que os esforços humanos para a efetivação do bem dependem das condições de existência de uma realidade na qual estamos inseridos: uma realidade composta por uma miríade de fenômenos sobre os quais não somos senhores. Assim, para Aristóteles podemos ser “sujeitos” de nosso destino, da efetivação de nossa felicidade, mas isso só é possível a partir de uma realidade que nos sujeita. Nussbaum (2001) reforça que os escritos práticos de Aristóteles representam o encontro de duas tendências presentes dentro de sua tradição: por um lado, a consideração de que os esforços humanos estão submetidos aos ditames da sorte [τυχή], evidente principalmente nas tragédias gregas – “a maioria das pessoas supõe que a vida *eudaimônica* é a vida da boa sorte, ou a vida que não ocorre sem os bens da sorte; sem dúvida estão corretas. Pois, sem bens externos, os quais são claramente controlados pela sorte, não é possível ser *eudaimon*” (*MM* II, 8, 1206b30-35); por outro, a defesa partilhada com Platão e Sócrates de uma racionalidade prática que naturalmente entende a sorte como um elemento que dificulta a efetivação de planos e o controle do destino humano por si mesmo – “Assim, quando há mais [espaço para] inteligência e razão, há menos sorte, e quando há mais sorte, há menos inteligência” (*MM* II, 8, 1207a3-6).

Essa tensão remete ao modo como Aristóteles compreende a estruturação das esferas componentes do real. Para ele, de modo sucinto, o cosmos é constituído por duas esferas fundamentais: a celeste, que é abarrotada por entidades eternas, imperecíveis e de movimento contínuo e uniforme (*De Cae* II, 4, 287a23-29), e a sublunar, na qual as entidades que nela se encontram estão sob a égide da geração e da corrupção e seus movimentos são “irregulares”. Essa divisão se sustenta, por sua vez, na compreensão de que na medida em que as esferas constituintes do cosmos se afastam do primeiro motor, elas tendem a comportar uma maior indeterminação da matéria e, por isso, a possibilidade ascendente de que causas acidentais ocorram (AUBENQUE, 2003, p. 140).

Desse modo, enquanto a matéria na esfera celeste possui somente a potência de passar de um ponto a outro e, portanto, só é suscetível de receber o movimento local, sendo, por isso, ingerada, incorruptível, sem crescimento nem diminuição, pois os corpos que povoam a esfera celeste não possuem contrários e seu movimento natural é o movimento circular (*De Cae* I, 9, 279b1; II, 4, 287a23-29)<sup>30</sup>; na esfera sublunar, a matéria encontra-se submetida à potência dos contrários dada pela interação dos quatro

---

<sup>30</sup> *Phy* IV, 5, 228b15; VIII, 10, 265b11.

elementos – terra, água, ar e fogo (*De Cae* III, 6, 304b23-305a13) – coordenada pela geração e corrupção (*De Cae* III, 1, 298b25-27). Assim, se o movimento das entidades nessa esfera comporta a ineliminável possibilidade da indeterminação de sua matéria, podendo ora ser de um modo, ora de outro ou às vezes não chegando a ser alguma coisa, isso, por sua vez, significa que o modo como eles vêm a ser pode ser alterado pelas circunstâncias nas quais eles se efetivam enquanto uma dada entidade.

Consequentemente, a determinação das ações humanas, enquanto um tipo de movimento realizado na esfera sublunar, pode ser também alterada pelas circunstâncias em que são realizadas. Por isso, Aristóteles indica que não faz sentido pensar a determinação de uma dada ação a partir de um objeto sem qualificação que leva alguém a atuar de certo modo. Segundo ele, “[...] uma disposição de caráter se define por seus atos ou por seus objetos” (*EN* IV, 2, 1122b1), ou seja, para a identificação da excelência inerente à ação humana, é de suma importância considerar que tanto o objeto dela se revela de modo “circunstancial” para um agente, bem como sua própria atuação também se efetiva a partir de uma dada circunstância sobre a qual o agente não tem controle total.

A consequência disso é que agir de modo excelente, para Aristóteles, é agir como é preciso, com quem é preciso, quando for preciso, onde for preciso, pelo motivo e da maneira correta segundo a circunstância em que a ação ocorre<sup>31</sup>. Assim, o contexto no qual os homens atuam de modo prático, evidencia que apesar de todos seus esforços, esses são sempre seres da situação e, por isso, efetivam os princípios norteadores de sua ação de modo singular e na medida em que a circunstancialidade do momento possibilita, porque os homens se movem, para Aristóteles, na esfera daquilo que pode sempre ser diferente do que é.<sup>32</sup>

Assim, como indicamos, há a acomodação de uma visão trágica do destino humano na correlação entre o bem que os homens podem realizar e as condições de possibilidade que são dadas para sua atuação. Ao estipular a impossibilidade da eliminação do contingente no plano das ações humanas, Aristóteles entende que a *eudaimonia* e a virtude humana não mantêm uma relação analítica, mas sintética com suas proposições fundamentais, porque o encontro entre elas, por um lado, depende sempre de uma porção de sorte. Como escreve Aubenque:

---

<sup>31</sup> *EN* II, 2, 1104b 26; 6, 1107a 17; 9, 1109a 28, 1109b 19; III, 15, 1119b 17.

<sup>32</sup> *EN* VI, 5, 1140b27; 6, 1141a1; 8, 1141b9-11.

[...] o trágico é, pois, residual [no pensamento de Aristóteles], porém, sempre em sentido ontológico, no sentido de uma distância sempre estreitável, mas insuprimível, que separa o homem da felicidade, ou mesmo separa a felicidade do homem da felicidade *tout court*, e faz com que os homens possam ser felizes, mas ‘como homens podem sê-lo’; que a verdadeira felicidade, a da contemplação autárquica, esteja acima da condição humana, κρείττων ἢ κατ’ ἀνθρώπων, e mesmo que o homem possa ultrapassar a si próprio, ele não pode senão “na medida em que lhe é possível”. (AUBENQUE, 2003, p. 136)

Se, por um lado, porém, a contingencialidade que marca a esfera na qual as ações humanas criam essa linha intransponível que separa os homens da *eudaimonia* plena, esse distanciamento é marcado pelo fato de que toda ação humana está submetida às insurgências de causas acidentais. Por outro lado, é ela que também possibilita que os homens possam fazer alguma coisa no espaço que se instaura entre aquilo que necessariamente ocorre e aquilo que pode ser diferente, e, com isso, atuem de modo que se assenhem, na medida em que lhes é possível, de seu próprio destino. Se, por outro lado, a esfera do real na qual os homens se movimentam compreendesse somente a possibilidade de um movimento “uniforme e contínuo”, como o dos corpos celestes, não restaria nada para eles fazerem através de seus próprios esforços. Seriam, pois, relegados a uma espécie de imobilidade semelhante às plantas e às estrelas.

Desse modo, a contingencialidade pertencente à esfera sublunar, na qual a falibilidade da execução de nossas intenções e a possibilidade da insatisfação são insuprimíveis, é que apresenta aos homens um esforço constante de julgar as situações relevantes para viabilidade da efetivação do bem a partir da consideração de que as circunstâncias nas quais um ato se efetiva são sempre particulares. Por isso, que os homens, para Aristóteles, atuam como velhos marinheiros que ao navegarem sob nevoeiro sabem que nada lhes é assegurado de antemão e, por isso, precisam levar o barco devagar. Nesse sentido, nas situações relevantes, os homens só têm a si mesmos para julgarem os modos corretos de atuar a fim de efetivarem um bem que é sempre aparente e factual (ASCOMBE, 1958, p. 19). Portanto, para Aristóteles, não temos como escapar da “obrigatoriedade” de julgar, deliberar, escolher e decidir por nós mesmos quais rumos devemos dar às nossas vidas em meio às incertezas do mundo, se queremos realizar o bem especificamente humano.

Devemos, porém, tomar cuidado para não entendermos que ao afirmarmos que para Aristóteles os homens são seres da situação, isso significaria que eles estejam inteiramente desamparados diante das circunstancialidades do instante. Se por um lado, os homens são seres que atuam nos momentos relevantes para isso, tendo sempre em

mente a inextinguibilidade dos infortúnios da sorte; por outro, isso não significa a impossibilidade de se efetivar a *eudaimonia* ou indicar quais os melhores meios para sua efetivação. Ou melhor, se por um lado, os homens são como marinheiros que navegam sob nevoeiro, isso de modo algum elimina a necessidade que eles sejam versados em uma série de conhecimentos e artifícios que lhes possibilitem tal navegação. Pois, como entende Aristóteles: “em verdade, o futuro nos é impenetrável, enquanto a *eudaimonia*, afirmamos nós, é um fim e algo de final a todos os respeitoos”. (*EN* I, 10, 1101a 20).

Mesmo diante das insurgências do inesperado, do acidental ou do trágico em nossa existência, Aristóteles compreende que o homem é também responsável por escolher os caminhos de sua própria vida. Como ele escreve: “[...] o homem verdadeiramente bom e sábio [...] suportará de maneira decorosa todos os acasos do viver e saberá sempre extrair o melhor de cada circunstância, como o sapateiro sabe criar o melhor calçado possível da matéria prima que lhe é fornecida” (*EN* I, 10, 1100b35-1101a5). Nesse sentido, entendemos que apesar da possibilidade de que causas acidentais ocorram a partir da estrutura existencial do plano sublunar, o que está em jogo na *EN* é a convicção de que a realização ou não do bem ou do mal depende diretamente de nós.

Isso, por sua vez, significa que mesmo diante do fato da contingencialidade inerente ao plano da ação humana, os homens são capazes de afirmar o que é o caso em questões concernentes aos afazeres humanos, mesmo que em um grau de certeza distinto de questões como as da matemática ou da ciência. A seguinte passagem da *EE* I, 6, ressalta que para Aristóteles, a circunstancialidade da ação não significa a impossibilidade da afirmação de proposições verdadeiras nos planos dos afazeres humanos:

[1] Sobre todos esses assuntos devemos tentar ser convencidos tanto através de argumentos, quanto usar as coisas que parecem ser o caso como testemunho e evidência ([2a] É melhor que todos os homens evidentemente concordem com o que vamos dizer, [2b] senão, que todos façam de um modo determinado, [2c] se filtrarmos suas opiniões. [3] Pois todos têm uma inclinação natural para alcançar a verdade), [4] e tendo isso como ponto de partida, deveremos ter algum tipo de prova sobre essas matérias. Pois ao substituirmos proposições verdadeiras, mas não claras, por proposições claras e verdadeiras, sempre trocamos afirmações usualmente confusas por conhecimentos mais reais (*EE* I, 6, 1216b26-35).<sup>33</sup>

<sup>33</sup> [1]πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις. ([2.a] κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀθρώπους

Assim, na proposição [1], Aristóteles apresenta que as investigações éticas devem se basear tanto em “argumentos” [λόγοι] quanto usar aquilo que “parece ser o caso” [φαινόμενα] como “testemunho e evidência”. Para ele, a sentença [2] justifica o retorno à “aquilo que parece ser o caso” da sentença [1], do mesmo modo que a sentença [3] fundamenta a sentença [2]. A sentença [4], por sua vez, apresenta que “aquilo que parece ser o caso” deve ser usado como um tipo de prova e a sentença [5] justifica a sentença [4].

Interessa-nos, todavia, destacar a tradução que Barnes apresenta principalmente para a proposição [3] “Pois todos têm uma inclinação natural para alcançar a verdade” [ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκείον τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν], pois ele ressalta que através do uso da expressão οἰκείον τι [inclinação natural] apresenta-se a possibilidade da afirmação do que é o caso no plano dos afazeres humanos. Porém, é possível traduzir essa proposição de outro modo igualmente válido e ter resultados diferentes naquilo que Aristóteles quer indicar. Como Solomon traduz, a proposição [3] afirma que “todo mundo tem algo próprio de si [οἰκείον τι] para contribuir para a verdade” (SOLOMON, 1984, p. 1926), com isso a soma total das opiniões teriam como produto “alguns poucos grãos de verdade escondidos sob uma montanha de casca”. (BARNES, 2010, p. 203)

Esta primeira interpretação é equivalente àquilo que Aristóteles afirma em

*Met α, I:*

---

φαίνεσθαι συνομολογούντας τοῖς ῥηθησομένοις, [2.b]εἰ δὲ μή, τρόπον γέ τινα πάντας, [2.c]ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν· [3]ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκείον τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, [4]ἔξ ᾧ ἀναγκάϊον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· [5]ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προΐουσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν αἰεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως (EE I, 6, 1216b26-35). Aqui seguimos a tradução de Barnes (2010), na qual ele compreende que o pronome relativo genitivo ᾧν [deste, desta, disto] que aparece no início da proposição [4] refere-se aos τοῖς φαινόμενοις (as coisas que parecem ser o caso), que aparece no fim da proposição [1]. Do mesmo modo, o περὶ αὐτῶν [sobre essas] na proposição [4] faz igualmente alusão ao περὶ πάντων τούτων [Sobre todos esses assuntos] na proposição [1]. Assim, para uma melhor interpretação desta passagem, Barnes propõe que as proposições [2] e [3] devam ficar entre parênteses, como se fossem um aposto entre [1] e [4]. A proposição [4] versa sobre o uso que se deve fazer de τὰ φαινόμενα, entendendo-os como apresentando “um tipo de prova” [δεικνύναι πως]. Porém, essa prova revela uma característica peculiar, pois trata-se de substituir proposições “verdadeiras, mas não claras” por proposições “verdadeiras e claras”, isto é, “colocando continuamente coisas mais inteligíveis no lugar daquelas que são costumeiramente expressas de um modo confuso” (BARNES, 2010, p. 202). Deste modo, Barnes nos indica que a sentença [4] e [5] apontam que o trabalho do τὰ ἔνδοξα, método de investigação utilizado em sua filosofia prática, consiste em “filtrar” ou substituir proposições verdadeiras que não são tão evidentes, por proposições conhecimento mais reais. (BARNES, 2010)

Sob certo aspecto, a pesquisa da verdade é difícil, sob outro é fácil. Prova disso, é que é impossível a um homem apreender adequadamente a verdade e igualmente impossível não apreendê-la de modo nenhum: de fato, se cada um pode dizer algo a respeito da realidade, e se, tomada individualmente, essa contribuição pouco ou nada acrescenta ao conhecimento da verdade, todavia, da união de todas as contribuições individuais decorre um resultado considerável (*Met* α, I, 993a30-b4).

De igual modo, essa passagem de *Met* e a tradução de οἰκεῖόν τι por “algo próprio de si” assemelha-se à defesa aristotélica, que apresentamos anteriormente, de que a comunidade política deve ser uma composição de uma pluralidade de cidadãos qualitativamente distintos e para a qual cada um dos indivíduos contribui com o que há de melhor em si, fortalecendo e melhorando a qualidade do todo (*Pol* III, 11,1281b1-7). Assim, teríamos como consequência, que o somatório das opiniões particulares fortaleceria e aumentaria ainda mais o grau de certeza sobre uma proposição ético-política como um banquete que se torna mais nutritivo se cada um dos convivas traz um prato diferente.

A questão que nos parece relevante nessa interpretação, é se ela teria como consequência uma fragilidade extrema para o nível de veracidade que as proposições ético-políticas podem atingir. Pois, por um lado, o grau de veracidade dessas proposições estaria vinculado à possibilidade dos homens entrarem ou não em acordo e, por outro, a possibilidade da apreensão da verdade por cada indivíduo estaria limitada ao aspecto de sua contribuição particular para o todo, o que impossibilitaria a visão do todo por cada um. Logo, Aristóteles se identificaria de um modo exagerado com a proposta política comum aos Sofistas, pois, destituído da possibilidade de certa veracidade na indicação daquilo que parece ser o caso, o discurso seria somente um meio de comunicação, uma técnica retórica da qual os homens se valeriam a fim legitimar sua opinião frente às demais.

Frente a essa fragilidade, acompanhamos Barnes (2010) que propõe traduzir οἰκεῖόν τι por “algo próprio a ele”, “alguma parte de sua natureza”, vinculando a possibilidade de percepção do “o que parece ser o caso” à constituição natural dos vários homens. Esse modo de ler Aristóteles, segue sua famosa afirmação de que “todos os homens tendem ao saber, por natureza” (*Met* I, I, 980a21), do mesmo modo em que se apoia em *EN* VI, 11 onde ele, depois de afirmar que o discernimento [γνώμη], a tirocínio [σύνεσις], a sabedoria prática [φρόνησις] e a inteligência [νοῦς] auxiliam os homens na percepção daquilo que parece ser o caso em torno das coisas imediatas e particulares, escreve:

essas disposições são consideradas como dotes naturais, e enquanto de ninguém se diz que é filósofo por natureza, a muitos se atribui um discernimento, um tirocínio e uma inteligência natural. Mostra-o a correspondência que estabelecemos entre os nossos poderes e a nossa idade, dizendo que uma determinada idade traz consigo a inteligência e o discernimento; isto implica que a causa é natural. (*EN VI, 11, 1143b6-9*)

Por sua vez, essa passagem assemelha-se à *Rhe I, 1*, onde Aristóteles nos expõe que “[...] os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na [οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἰκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας]. E, por isso, ser capazes de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade.” (*Ret I, 1, 1355a15-18*).

Portanto, ao contrário do que a tradução de Solomon nos indica, parece-nos mais plausível entender que Aristóteles assume que os homens têm uma inclinação natural para a verdade, o que possibilita que as proposições ético-políticas possam comportar certo grau de veracidade e afirmar aquilo que parece ser o caso em uma determinada situação, mesmo que a contingencialidade dos afazeres humanos não exclua a possibilidade de revisão do conteúdo de verdade de uma dada proposição prática. Isso significa que para ele, o discurso no âmbito dos afazeres humanos, apesar de se constituírem em uma esfera do real marcada pela contingencialidade de seus fenômenos, não se reduz à retórica segundo os moldes sofistas; suas proposições são expressões de uma continuidade inerente à potência expressiva, discursiva e racional inerente à constituição natural da *psyche* humana no esforço de identificar em casos particulares e contingenciais aquilo que parece ser o caso.

#### **4.1.2 O bem no contexto intencional da ação**

Porém, mesmo que os homens tenham por natureza a possibilidade de apreenderem aquilo que é verdadeiro no âmbito dos afazeres humanos, vale frisar que devido à própria constituição ontocosmológica da esfera do real onde esses afazeres se efetivam, o máximo que podem afirmar é “aquilo que parece ser o caso” e nunca “aquilo que é caso propriamente”. Pois o bem humano, enquanto objeto, se constitui de modo circunstancial, a partir de ações que se realizam em um determinado contexto específico que poderia ser diferente do que é, bem como sua manifestação está

vinculada ao modo como um homem atua ou os homens observam sua aparição em um contexto contingencial.

Desse modo, ao indicarmos anteriormente, que as análises presentes *EN* ocorrem segundo um contexto de intencionalidade por parte do agente, queremos apontar que, para Aristóteles, a efetivação do bem humano, só é possível a partir da relação estrutural do desejo e da deliberação do agente com o bem que, por ser contingencial, é sempre aparente.

Essa relação se constrói a partir de um constante elogio do particularismo no desenvolvimento das considerações de Aristóteles sobre a ação humana, sustentado, por sua vez, na consideração da circunstancialidade das situações em que uma ação pode se efetivar, bem como do tempo oportuno [καίρως] para a efetivação da ação que torna cada uma única ou, pelo menos, dificilmente reproduzível. Puente nos lembra, que a correta interpretação do tempo oportuno para a ação ocorre a partir de uma distinção com os termos πότε e/ou ὅτε. Sobre isso ele nos escreve:

O quando [πότε] em geral indica toda e qualquer circunstância temporal na qual o indivíduo se encontra e com a qual interage. E dessa interação do indivíduo com sua circunstância temporal pode resultar ou não uma ação virtuosa. A ação será virtuosa quando ela ocorrer no momento oportuno [καίρως], ou seja, não podemos afirmar para muitos tipos de ação que elas são em sentido absoluto [ἁπλῶς] virtuosas ou não, sem analisá-las em sua faticidade constitutiva (PUENTE, 2001, p. 320).

Nesse sentido, o primado da faticidade, a circunstancialidade do momento oportuno para a ação é que impõe que a excelência da ação humana considere sempre como saber ser suscetível a uma paixão ou não apenas e tão somente quando [ὅτε], em relação aos objetos do desejo, às pessoas e aos fins que se deve e como se deve (*EN* I, 6, 1106b21-23). Apesar de Aristóteles nos apontar meios que possam auxiliar os homens no discernimento do tempo oportuno para a ação e dos modos que se deve atuar – podemos considerar seus argumentos sobre o meio-termo, o silogismo prático, a *phronesis* e a figura exemplar do *phronimos/spoudaios* como “instrumentos teóricos” que auxiliam os homens na identificação do bem humano –, isso pode facilitar a atuação de um determinado indivíduo, mas não elimina de modo algum a exigência que cada um tem que deliberar sobre os modos de sua ação de acordo com a circunstancialidade do momento relevante para isso. Como Zingano nos escreve:

ele [o *phronimos* de Aristóteles] não dispõe (ou ainda não dispõe, se se quiser), como ocorre para o homem moderno [no caso o legislador universal kantiano], de um conjunto de mandamentos previamente dados com relação aos quais pode hesitar a propósito do modo como aplicá-los, mas jamais vacilar a seu respeito. Ora, distante de uma moral feita de leis ou mandamentos, o homem prudente habita estas regiões nevoentas em que nada está dado de antemão, sendo ele próprio em certo sentido a regra e o critério do que é preciso fazer, para retomar uma passagem bem conhecida de Aristóteles (*EN* III, 5, 1113a33: ὡςπερ κανῶν καὶ μέτερον αὐτῶν ὢν) (ZINGANO, 2009, p. 214)

Do mesmo modo, a circunstancialidade da ação também ocorre a partir de um contexto dialético, no qual Aristóteles confronta e rejeita as considerações platônica e sofística de bem. A primeira compreende que o único objeto verdadeiro do desejo é o Bem, sem qualificação, *simpliciter*, os demais objetos do desejo se apresentam como objetos aparentes. A segunda, por sua vez, afirma que tudo aquilo que aparece como objeto de desejo para alguém, pode ser assumido como bem verdadeiro. Apesar de ambas as posições embasarem sua compreensão de bem verdadeiro naquilo que a outra posição identifica como bem falso, é-lhes comum o fato de que ambas pensam o bem a partir de uma “condição suficiente” para a ação.

Aristóteles, por sua vez, não compreende seu “bem aparente” como uma condição suficiente para a ação, mas como “condição necessária” do bem. Se, por um lado, há um enfraquecimento lógico na definição do bem; por outro, esse enfraquecimento parte da consideração de que a realização de qualquer ação é fruto do desejo ativo de alguém a partir de uma situação particular. Então, todo bem deve ser tomado como um bem que aparece diante daquele que age, para que seja figurado como um bem.

Frente a isso, escreve Zingano:

Para me apoiar no comentário de Tomás de Aquino, todo bem, verdadeiro ou falso, é sempre um *bonum apprehensum*, porque todo bem, verdadeiro ou falso, somente é concebido como tal em um contexto inevitavelmente intencional, no qual algo é tomado a certo título. O que toma o homem vulgar não é um bem verdadeiro; o que o homem virtuoso toma é um bem verdadeiro. Porém, um ou outro estão condenados para sempre ao mundo opaco das intenções. Eis porque, na *EN*, o homem por excelência virtuoso, o prudente, é apresentado como se fosse ele próprio a norma e o critério de nossas ações (1113a33: ὡςπερ κανῶν καὶ μέτερον αὐτῶν ὢν). Este curioso flerte com o protagorismo não é senão a consequência da radicalização de Aristóteles, ao mergulhar definitivamente o bem no reino obscuro da intencionalidade (ZINGANO, 2009, p. 469).

A aceitação da vivência em um mundo enevoado possibilita que as intenções particulares ganhem mais força, e isso significa que o âmbito dos afazeres humanos é dominado pela ausência de uma “norma” objetiva absoluta sobre o que é o bem para além de sua aparição diante dos homens. Por isso, Aristóteles defende o *spoudaios* – o homem excelente e *phronimos*, aquele que aquilata corretamente na miríade de momentos de sua vida o que é o bem – como um dos parâmetros e norma para a identificação do verdadeiro objeto do desejo. Porém, isso não impossibilita a Aristóteles reconhecer que no mundo dos afazeres humanos “cada disposição de caráter tem suas ideias próprias sobre o nobre e o agradável” (EN III, 4, 1113a32,33). Mesmo neste mundo em que o *spoudaios* se apresenta como um farol rubro que baliza a rota que deve ou não ser navegada, a consideração particular de cada homem, sua deliberação singular não é desmerecida.

A ausência de uma norma absoluta para as condutas humanas, por sua vez, impõe como necessário que os homens firmem acordos entre si, vinculem-se, relacionem-se, debatam e discutam, certas vezes de modos amigáveis, outras não, sobre a definição do que é o bem para todos. Nesse sentido, ao mergulhar no mundo das intenções, a manifestação do que é o bem aparente é extremamente dependente da atividade do ser humano e de sua capacidade de julgar corretamente cada situação relevante e os modos de efetivação de sua ação a partir de um contexto no qual a contingência do momento é insuprimível. Como indica Aubenque:

Se houvesse apenas um monstro no mundo – e sabemos pelos tratados biológicos que há muitos –, isso bastaria para estabelecer que o homem não é mestre de sua própria vida e que está submetido ao Acaso fundamental, o qual, se pode criar monstros, ou seja, desafortunadamente nascidos, perderá *a fortiori* atingir inocentes e tornar prósperos os perversos. (AUBENQUE, 2003, p. 137)

A possibilidade inextinguível de causas acidentais, os limites humanos em compreender toda a miríade de causas que operam sobre um determinado evento, a manifestação do próprio bem através de uma atuação que é por si mesma particular, acaba impondo que o bem *simpliciter* só vem a ser através desse tipo de atuação e daquilo que aparece a cada homem como “bem”.

Por isso que, ao (1) se questionar como os homens se relacionam com o que é o objeto do amor [τὸ φιλητὸν] e (2) na medida em que o objeto do amor se mostra como algo bom e desejável “para mim”, (3) como o bem se mostra nos afazeres

humanos em um contexto intencional e, por isso, (4) é co-identificado com aquilo que aparece como bom para cada um, Aristóteles conclui (5) que como cada homem ama não o que é bom para ele, mas o que parece bom [φιλεῖ δ' ἕκαστος οὐ τὸ ὄν αὐτῶ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον], então, igualmente, (6) os homens não amam o que é estimável de modo incondicional [ἀπλῶς φιλητόν], mas “o que parece ser objeto do amor” [τὸ φιλητὸν φαινόμενον].

Do mesmo modo, a indicação explícita da vinculação da análise de Aristóteles sobre a amizade à moldura intencional da ação ética, reforça ainda mais o cuidado que Aristóteles tem em enfatizar o elemento ativo e prático das relações identificadas sob o nome de amizade: (a) se, como dissemos anteriormente, só podemos compreender corretamente as análises de Aristóteles sobre o termo amizade em sua relação com seus exames críticos sobre o termo *eudaimonia*; (b) se a *eudaimonia* consiste em uma atividade e essa, por sua, vez é algo que se faz e não está presente desde o princípio como uma coisa que pertence ao indivíduo por si mesmo [ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτιν γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι] (*EN IX*, 9, 1169b28-30), mas como algo que se efetiva através da atuação humana, como o feito de nossas ações; (c) então, não é estranho lermos que, em *EN IX*, 7, a atividade da amizade é assumida como uma analogia entre a relação que a atividade do amigo tem para com o “outro” e as relações que as atividades do benfeitor, do artífice e do poeta têm para com suas respectivas obras e a das mães para com seus filhos. Esses, para Aristóteles, ativamente devotam mais amor por aquilo que é “produto” de sua atividade, pois identificam que esses produtos são a efetivação da própria atividade. Amá-los é também amar a atividade, pois um não existe sem o “outro”, mas, na medida em que a atividade é meio para o produto existir, e assim como na *EN I*, 1 bens que são meios para a aquisição de outros bens só possuem valor instrumental, na produção poderíamos assumir que só os produtos é que têm valor em si mesmos.

Devemos, todavia, tomar cuidado para não assumirmos que a partir dessa analogia Aristóteles estaria estipulando certa instrumentalidade para a relação que um agente tem com seu amigo. Longe disso, parece-nos que Aristóteles quer ressaltar que do mesmo modo que para aquele que produziu uma obra de arte, devido a todo empenho que ele realizou em sua produção, ela tem um valor único, um valor em si mesma que não é equiparável a mais nada, assim também será o valor de um amigo para seu amigo, único e em si mesmo não equiparável a nada mais.

De igual modo, Aristóteles enfatiza que a amizade se caracteriza muito mais por uma postura ativa em fazer o bem para o “outro” do que uma postura passiva em esperar desse o bem: “o amor parece com uma atividade produtiva, e ser amado assemelha-se à passividade [καὶ ἡ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν]; e o amor e seus concomitantes são os atributos dos mais ativos dentre os homens” (*EN IX, 7, 1168a19-21*). A equiparação da atividade do amor com atividade produtiva, por parte de Aristóteles, procura destacar que a amizade consiste muito mais no amar do que no ser amado, pois a intensidade do amar é diretamente proporcional esforço na constituição da relação.

#### **4.2 – A Segunda instância da amizade: a benevolência e a alteração na direcionalidade do desejo**

Ora se a distinção entre a passividade e atividade é utilizada por Aristóteles para reforçar que a atividade do amor na amizade também se constitui segundo um plano intencional, no qual o amigo se caracteriza tanto por sua intencionalidade quanto por sua atuação, ele também utiliza essa distinção para definir corretamente a benevolência e a amizade.

Podemos observar, então, que a estipulação da benevolência como um dos critérios constitutivos da amizade é inicialmente apresentada por Aristóteles, em *EN VIII, 2*, logo após a determinação dos objetos do amor e a definição de que esses, assim como o bem, são aparentes no sentido de que dependem da representação de um indivíduo para se determinarem como tais. Assim, Aristóteles considera dois usos da palavra amar para tratar daquilo que especificamente constitui a atividade do amar: o amar para com entidades inanimadas [ἀψύχων φιλήσει] e o amar entre seres humanos (*EN VIII, 2, 1155b27*).

Como, para Aristóteles, a atividade do desejo se mostra como condição de possibilidade para o estabelecimento da atuação do amar, conseqüentemente ambos os usos do termo amar também tomam essa atividade como parâmetro para suas operações. Logo, o pressuposto básico que constitui o horizonte de sentidos a partir do qual Aristóteles pensa a atividade do amor, entendemos ser o seguinte: porque os homens são potentes de toda operação do desejo – nos parâmetros que expomos anteriormente –, eles são capazes de amar. Por isso, entendemos que, para Aristóteles, a atividade do

amar se mostra como um tipo específico de desejo que envolve a operação geral do desejo.

Então, do mesmo modo que os objetos do desejo determinam a atividade do desejo, a atividade do amar é determinada pelos objetos do amor. Porém, para Aristóteles, objetos diferentes determinam atividades distintas. Portanto, se a atividade do amar diferencia-se da atividade do desejo, mesmo envolvendo-a, é porque os objetos do amor, por sua vez, vêm a ser algo distinto dos objetos do desejo. Contudo, essa distinção ocorre a partir de uma espécie de destaque sobre eles. Destaque, aqui, não deve ser compreendido como o ato que separa, desliga algo de alguma coisa, como um destacamento que se separa do corpo do pelotão para realizar uma expedição específica. Entendemos o destaque como a ação de sobressaltar algo, de tornar algo mais evidente aos olhos em meio a uma pluralidade de coisas, como, por exemplo, o uso da luz que Vermeer faz para “destacar” não somente o rosto da mulher retratada em “Moça com o Brinco de Pérola” (1665), mas também para “destacar” o próprio brinco de pérola que se apresenta quase que centralizado no quadro. A pérola não é separada da imagem da moça, o destaque, nesse sentido, mostra-se através do uso da luz, que realça determinado detalhe em meio a uma pluralidade de afecções e encaminha nosso olhar para uma direção precisa.

Logo, percebemos que os objetos do amor, para Aristóteles, são inicialmente uma das várias tonalidades de cores impressas no quadro das coisas que são desejadas pelos homens. Todavia, eles, assim como o brinco de pérola no quadro de Vermeer, ganham uma distinção, uma iluminação a mais, que os destacam dos demais objetos desejados. Mesmo que operem segundo a lógica geral que rege o desejo, porém, o destaque que ganham apresenta certas particularidades específicas que os diferenciam dos objetos do desejo.

A diferenciação entre a atividade do desejo em geral e a atividade específica do amar é evidenciada por Aristóteles a partir do espectro de possibilidades que a atividade do amar inaugura para a atuação humana, principalmente quando a direcionalidade do desejo no amor se volta para outros seres humanos. É a partir disso que Aristóteles afirma que o uso da atividade do amor para referir-se à relação que os homens mantêm com entidades inanimadas não é suficiente para referir-se a uma relação de amizade propriamente, porque “[...] (a) não há correspondência do amor nem (b) há o desejo do bem ao “outro” por ele mesmo” [οὐ γὰρ ἔστιν ἀντιφίλησις, οὐδὲ βούλησις ἑκείνω ἀγαθοῦ] (*EN VIII, 2, 1155b28, 29*).

Entendemos que, para Aristóteles, o critério (a) compreende basicamente que a relação de amor para com objetos inanimados é insuficiente para apresentar aquilo que o amor manifesta em uma relação de amizade, porque esses objetos não são dotados das potências necessárias para o tipo de correspondência que é solicitada pela atividade do amar. A correspondência da atividade do amor [ἀντιφίλησις] é afirmada por Aristóteles a partir da junção da preposição ἀντι mais o verbo φίλησις. A preposição, assim, tem sentido indicar para o amar que algo/alguém se põe diante de alguém ou alguma coisa, mas esse ato de por, dependendo do contexto, pode assumir quatro orientações básicas:

- a) Algo/alguém que é posto contra aquele ou aquilo diante do qual algo é posto. Por exemplo, “[...] ao invés de bons, tornaram-se maus [ἀντ’ ἀγαθῶν κακοὶ γεγένηνται] (Tuc., *His*, 1, 86, 1,5-2,1);
- b) Algo/alguém que é posto no lugar de outra coisa. Por exemplo, “[...] no lugar da guerra, escolhemos a paz.” [ἀντὶ πολέμου εἰρήνην εἰλώμεθα] (Tuc., *His*, 4, 20, 2, 4,5);
- c) Algo/alguém que é posto como pagamento de preço por algo, no sentido em que alguém quer comprar ou trocar algo e no ato de pagar põe outra coisa em substituição ao que foi comprado. Por exemplo, “[...] trocar algo por dinheiro, alienar” [ἀντ’ ἀγρυρίου ἀλλάξασθαί τι] (Platão, *Rep.* 371,d,1);
- d) Algo/alguém em preferência à outra coisa. Por exemplo, “[...] o que nos servirá em lugar dessas coisas? [τί ἡμῖν ἀντὶ τούτων ὑπερετίσεις;] (Xene, *Ciry.*, 4, 6, 8).

Desses quatro usos, (c) é o mais significativo para nós, pois ele designa um movimento que está presente na atividade do amar para Aristóteles; já não apresenta um sentido adversativo presente em (a) e (b) – que seriam impeditivos da atividade do amar – o movimento realizado compreende algo em preferência de outro, como quem troca de roupas. Mesmo que o sentido de (c) seja próximo ao de (d), ao contrário desse, a troca que (c) necessita não somente um algo a ser trocado por outro não é somente uma permuta, mas antes de tudo é uma espécie de negociação e, por isso, necessita de dois indivíduos que trocarão algo entre si. Nesse sentido, é pressuposto que os dois que farão o intercâmbio entre si sejam dotados de uma capacidade intelectual mínima para: primeiro, atribuir um valor abstrato substitutivo da coisa que será negociada; segundo, firmar uma justa proporção na troca realizada.

Fazendo, a partir disso, um paralelo com a amizade, aquilo que é posto, o que é negociado entre os homens, são inicialmente os objetos do amor – o bem, o prazer e o útil. Nesse sentido, o termo “correspondência” na atividade do amar compreende que:

- a) Há dois indivíduos com capacidades intelectuais mínimas: “A” e “B”;
- b) “A” apreende que “B” possui nele mesmo algo que deseja – o bem, o prazeroso ou útil;
  - a. O objeto do desejo de “A” se instancia com e no indivíduo “B”;
- c) “A” põe diante de “B” seu desejo por aquilo que ele possui em si;
- d) “B” sinaliza para “A” a possibilidade da satisfação do desejo dele, mediante uma correspondência de um desejo recíproco;
- e) “B” apresenta seus termos, “A” avalia e corresponde colocando diante de “B” um assentimento ou não.

Ora, a partir disso, entendemos que a exclusão dos objetos inanimados da posição exigida pela atividade do amar na amizade ocorre, porque a posição desses compreende a colocação de uma coisa diante de nós, no sentido de um objeto propriamente, uma coisa posta que é impotente de uma correspondência. Gostaríamos, no entanto, de apresentar o entendimento aristotélico de que uma definição é uma proposição que “ex-põe” algo por si mesmo, para pensarmos a diferença que Aristóteles apresenta entre a atividade do amar “algo que é inanimado” e a atividade do amar na amizade. Então, como esclarece Aristóteles em *Top*:

Predicados na categoria do *o que é* podem ser descritos como as coisas que estão propriamente contidas nas respostas de alguém a quem fora perguntado: “O que é isto diante de ti?” Por exemplo, no caso do ser humano, se alguém perguntou o que é o objeto diante dele, é apropriado que diga “Um animal.” (*Top* I, 5, 102a32-35)

“O que é isto diante de ti?” [τί ἐστὶ τὸ προκείμενον;] é a pergunta que Aristóteles se utiliza a fim de apresentar o que ele compreende por definição. A partir disso, ele nos aponta que a definição se mostra como um discurso que apresenta que um algo é, que há uma coisa, um objeto que se põe [κείμεναι] diante de [πρό] nós e que sua posição nos interpela de algum modo a “ex-por” aquilo que ele é, a iluminar sua determinação conceitual, revelando sua essência.

Se a resposta à pergunta “O que é isto diante de ti?” apresentar como “consistente”, no sentido de que ela se refere ao modo intrínseco de apresentação

daquilo que se colocou diante daquele que é questionado, então a resposta se mostra como uma definição adequada àquilo que está diante de nós. Ela não somente informa a alguém sobre alguma coisa, mas indica o modo essencial de apresentação daquilo que é por nós apreendido. Por exemplo, quando vemos Cálías diante de nós: “O que é isto aí?” [τί ἐστὶ τὸ προκείμενον;], segue-se a resposta: “um animal”. O predicado “animal” se mostra como exposição da essência específica do que Cálías é por si (*Met* Δ, 18, 1022a27-29), na medida em que de modo satisfatório apresenta aquilo sem o qual Cálías não poderia ser o que é. Nesse sentido, os predicados “branco”, “estar sentado” etc. podem ser atribuídos ou não sem qualquer prejuízo para a determinação de Cálías enquanto uma *ousia* existente de tal modo. Porém, a não atribuição de “animal”, “homem”, “racional” para ele representaria a corrupção daquilo que ele é propriamente.

Entretanto, mesmo que no caso de Cálías estejamos lidando com uma entidade animada, a posição da definição em modelos como o predicado “Cálías é um animal” mostra Cálías como se o mesmo fosse um objeto determinado como os demais, um algo. A própria pergunta da qual Aristóteles parte nos encaminha para esse tipo de compreensão: “O que é isto? Isto é Cálías. A saber, um animal”.

De modo distinto, porém, entendemos que a posição de um algo diante [πρό] de um determinado indivíduo não é satisfatória para compreender aquilo que é exigido pela correspondência na amizade. Há na posição da amizade a exigência de que aquele que põe algo, no caso os objetos do amor, também se ponha juntamente com esse algo. Logo, aquilo que é posto e os próprios indivíduos poentes são importantes para a definição do termo amizade, pois ela não se contenta somente com uma “res-posta”, mas com uma “co-res-posta” já que a existência do objeto do amor se instancia no indivíduo poente

Assim, se “A” põe algo diante de “B”, a partir de um ato derivado da atividade do amar, então a posição de “A” se apresenta como uma convocação para que “B” corresponda com algo de igual medida. Nesse sentido, a posição de algo por parte de “A” diante de “B” convoca a “com-posição” de algo da mesma medida por parte de “B” diante de “A”. Há, nesse sentido, uma transitividade entre “A” e “B”, pois o “convocar” do primeiro incita ao segundo apresentar um complemento à atividade desse através de sua “com-posição”.

“B”, porém, não se põe somente como um objeto diante de “A”. A ação de pôr algo por parte de “B” se apresenta como uma “com-posição” em um segundo nível, na medida em que ele também se põe em sua ação inicial de corresponder a “A”. Se a

posição inicial de “A” convoca “B” a corresponder com uma “com-posição” que corresponde àquilo na mesma medida daquilo que foi por “A”. Sobre a transitividade da correspondência de “B” para “A”, na medida em que se abre para um segundo nível de “com-posição” que é identificado com a própria posição conjunta de “B” com aquilo que ele coloca diante de “A”, essa composição também representa a transitividade de “B” para “A”.

É essa transitividade da segunda “com-posição” de B tem como consequência exatamente a satisfação do critério (b) – o desejo do bem do “outro” por ele mesmo na amizade – apresentado por Aristóteles, pois o objeto do amor se identifica com a existência do indivíduo “B”. Se, na atividade do amar, “A” realiza uma espécie de convocação a “B”, então “B” escuta essa convocação e se “dis-põe” ou não a correspondê-la. Se há uma disposição de “B” à correspondência, essa deve ser entendida como um movimento intencional de “com-posição” daquilo que é convocado de “A” para “B”. Nesse sentido, uma coisa deve ser ressaltada na disposição de “B” para “A”: se a correspondência, por um lado, significa a capacidade de pôr de modo recíproco um dos objetos do amor com outra pessoa; a disposição se revela na capacidade de pôr a si com o “outro”, no sentido de que na correspondência à convocação de “A”, transita algo do qual “B” não tem um controle subjetivo, que é a revelação de quem ele especificamente é.

Como essa transitividade é mútua, a correspondência da atividade do amar na amizade funda uma “com-posição” entre dois indivíduos que colocam diante um do “outro”, não somente algo que os relaciona, mas, conjuntamente a essa posição inicial, eles põem o seu “por si mesmo” diante um do “outro” não como “um que”, mas como “um quem”, como um indivíduo dotado de qualidades únicas no mundo. Por isso afirmamos que a correspondência na amizade pressupõe uma dupla composição: na composição de algo entre “A” e “B”, conjuntamente eles “com-põe” a si mesmos um diante do “outro”.

É interessante notar que para Aristóteles, essa mútua transitividade da correspondência na amizade, marca uma diferenciação entre a atividade do amar na amizade e a atividade do amar que coordena a relação entre amante e amado. Se, como argumentamos anteriormente, há uma intensa semelhança entre a amizade e a justiça para Aristóteles, significa, então, que a correspondência entre dois amigos pressupõe certa “igualdade” tanto dos motivos que levam alguém a amar outrem, quanto das trocas que ambos apresentam entre si. Como escreve Aristóteles: “[...] as amizades são mais

permanentes quando os amigos recebem a mesma coisa um do outro (o prazer, por exemplo) – e não só a mesma coisa, mas também da mesma fonte, como ocorre entre pessoas espirituosas, e não como sucede entre amante e amado” (*EN VIII*, 4,1157a3-6).

O ponto que fundamenta essa distinção para Aristóteles, é que a relação que se firma entre amante e amado é marcada por uma desigualdade, uma diferenciação entre os motivos e aquilo que é permutado entres eles. Segundo Aristóteles, se por um lado o amante sente prazer em ver o amado, por outro lado o amado sente prazer em receber atenção do amante. Todavia, nenhum dos dois, a princípio, sente prazer em ver “o outro por ele mesmo”, tanto que, quando o viço da mocidade começa a desvanecer no amante, segundo Aristóteles, o amado perde o interesse nele. Nesse sentido, seu desejo não é pelo amado por ele mesmo, mas pelo viço da mocidade que temporariamente está nele presente e que pode ser encontrado em outros indivíduos de modo indistinto (*EN VIII*, 4,1157a3-6).

Assim, se a relação entre amante e amado tende a findar com o tempo, pois, sua voracidade engole a mocidade rapidamente, o mesmo não se observa na amizade. O tempo, nesse sentido, fortalece ainda mais os laços seus constitutivos, pois reforça tanto os motivos que levaram um indivíduo ao encontro de outro, como possibilita certa filtragem dos mesmos e a possibilidade de se constituir laços qualitativamente melhores do que o impulso inicial, já que homens que inicialmente são amigos por prazer ou utilidade, devido ao convívio – uma relação que dura no tempo – podem passar a se amar o “outro” por seu caráter, nas palavras de Aristóteles: “Muitos amantes, porém, são constantes, quando a familiaridade os leva a amar o caráter um do “outro” pela afinidade que existe entre eles” (*EN VIII*, 1157a10,11)

Assim, a correspondência na amizade exige que “A” e “B” sejam reconhecidos como instâncias irreduzíveis, por isso o critério (b) – a benevolência – acrescentado ao critério (a) – a atividade do amor é desejo por seres humanos – determina que a correspondência da amizade exija também uma alteração na direcionalidade do desejo. Como pudemos observar, a explicação de Aristóteles parte de uma correlação entre a (x) atuação do desejo por objetos simples e a (y’) atuação do amar quando está direcionada para entidade inanimada ou (y’’) para seres humanos. No caso de (y’), como Aristóteles compreende, a intenção do desejo é que as entidades inanimadas se conservem para que possamos continuar dispendo de seu uso, isso revela que o desejo não é somente “ego-referente”, mas, antes de tudo, é “ego-direcionado”. Logo, os movimentos que o desejo realiza são justificados segundo a esfera do “para

mim”. Isso não denega a possibilidade que o “si-mesmo” deseje o bem para as coisas que deseja, porém isso só é viável quando o bem dessas é direcionado “para mim”, como nos escreve Aristóteles: “seria, com efeito, ridículo se desejássemos bem ao vinho; se algo lhe desejamos é que se conserve, para que continuemos dispendo dele” (EN 1155b30,32)

Porém, como afirmamos anteriormente, do mesmo modo que (y’) envolve a atuação de (x), (y’’) recobre e envolve (y’). Nesse sentido, entendemos que não existe uma operacionalidade contraposta entre (x), (y’) e (y’’), mas uma relação de superposição entre eles, na medida em que cada instância anterior é condição de possibilidade para as instâncias posteriores. Entendemos que a fundação de uma relação de amizade entre dois indivíduos pressupõe uma instância inicial em que o mundo se apresenta de modo objetivo e se interpõe entre eles. Nesse sentido, como apresentamos, a amizade é o que é para Aristóteles, porque os homens vivem como seres finitos em um mundo objetivamente finito, que de certo modo impõe a eles a necessidade de firmarem acordos entre si sobre seus afazeres. Nesse primeiro nível de interrelação, tanto o desejo do indivíduo A quanto do indivíduo “B” operam exclusivamente segundo um movimento “ego-direcionado”. O “outro” não se mostra enquanto tal, nem seu bem é propriamente considerado no interesse dele mesmo. O que está em jogo é em que medida “A” pode servir-se de “B” e, vice-versa, na possibilidade da realização de seus desejos “ego-direcionados”. “B” e “A” são vistos uma para o “outro” como instrumentos animados, como objetos de certo modo iguais aos demais objetos do mundo.

Essa primeira instância, todavia, pode ser envolvida através de uma segunda instância, que não se apresenta mais por uma mediação pautada em objetos, mas se constrói intersubjetivamente. Garantidas as condições necessárias para o estabelecimento de (y’’), funda-se a possibilidade de que o desejo constitua outro tipo de movimento qualitativamente diferente de (y’). Já que no caso da relação do desejo com (y’’), além do “para mim”, instaura-se a possibilidade de o desejo considerar como ponto focal de orientação o bem “para o outro”. Como dissemos anteriormente, isso não significa que A abandone a referência inicialmente constitutiva do desejo que é o “para mim”. A constituição originária do desejo é que esse é sempre “ego-referente”, mas, diferentemente de (y’), considera-se que a direção do desejo possa inserir também o bem de (y’).

Consequentemente, a alteração na direcionalidade do desejo inaugura uma segunda instância para a atividade do amar, que se instaura através do segundo nível de “com-posição” a que nos referimos anteriormente, quando “B” dispõe-se à convocação de “A” e em seu corresponder transmite seu “si mesmo” como “um quem” para “A”. A correspondência de “A” a “B” e de “B” a “A” inaugura a possibilidade de se acolher o bem não “para mim”, mas “para o outro”. A acolhida do bem “para o outro” significa que a causa que leva “A” a movimentar-se não entende mais “B” como um objeto ou instrumento. Aristóteles a partir do critério (b) – a benevolência – nos indica que a amizade pode veicular uma alteração nessa direcionalidade, possibilitando, então, que a ênfase do desejo seja o bem do “outro” e a preservação de seus estados particulares. A partir disso, é possível então a compreensão de uma operacionalidade “alter-direcionada” por parte do desejo. Destarte, o desejo de “A” não abrange somente a possibilidade da efetivação dos objetos do amor “para si”, mas assume a possibilidade da realização desses para “B” e com “B”. A movimentação de “A” para “B” não está no interesse de que “B” possa realizar “para mim” os objetos do amor, mas em que medida “A” pode realizá-los para “B”. Do mesmo modo, a apreensão de “A” por “B” não é feita mais a partir de uma mediação objetiva, mas através de um intercurso diretamente humano, uma mediação intersubjetiva.

Entendemos que isso se sustenta principalmente pelas linhas seguintes na qual Aristóteles nos apresenta que um dos principais critérios para uma relação de amizade está na consideração do bem do “outro” por ele mesmo, presente através do estabelecimento da benevolência. Como explica Aristóteles : “[...] dos amigos diz-se que é necessário desejar o bem do outro por ele mesmo” [τῶ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα] (*EN VIII, 2, 1155b31*).

Por isso, na amizade a atividade do amor é também “altruísta”, com o estabelecimento da benevolência, a direcionalidade do desejo abre o “si-mesmo” para a consideração conjunta do “bem para mim” e do “bem para o outro por ele mesmo”. Apesar de ser possível separarmos as instâncias do “bem para mim” e do “bem para o outro” em momentos teoricamente distintos, na prática isso não nos parece algo possível, pois na atividade do amar, na amizade de Aristóteles, o que nos parece fundamental é que o “si-mesmo” e o “outro” sejam conjuntamente considerados como instâncias irreduzíveis que se põem em uma mediação intersubjetiva. (ROGERS, 1994, p. 291-302)

Vale notar, porém, que Aristóteles não nos apresenta uma explicação detalhada de como ocorre o processo de sobreposição entre desejo do bem do “para mim” ao desejo do bem “para outro no interesse do outro mesmo”, a partir do estabelecimento da benevolência. Ele nos apresenta a benevolência como uma consequência direta que a atividade do amar processa entre determinados seres específicos. Como entende Aristóteles, “[...] a benevolência pode surgir repentinamente” (*EN IX*, 5, 1166b35). Quando esses seres são destacados pelo desejo e sobrepostos pelo amar, a sobreposição já ocorre conjuntamente com benevolência, segundo a identificação de um dos três objetos do amor com um dado indivíduo.

Nesse sentido, a distinção específica entre os três tipos de objetos do amor – o bom, o útil e o agradável – parece não fazer diferença para a ocorrência da benevolência, se a atividade do desejo ocorre para com seres humanos e essa atividade pode ser identificada como uma relação de amizade, então a benevolência opera de modo conjunto. Logo, independe se a convocação de “A” para “B” é feita pelo bem, pelo prazer ou pela utilidade e da correspondência de “B” a essa convocação, parece-nos que a convocação de “A” já pressupõe o desejo do bem de “B” por ele mesmo. Desse modo, entendemos que a vinculação direta da atuação do desejo no amor com a benevolência apresentada por Aristóteles, é o que sustenta a diferenciação qualitativa entre o desejo de um modo geral, o amor por objetos inanimados e a atuação da amizade propriamente.

Por conseguinte, discordamos da leitura de Adkins, quando ele defende que Aristóteles esteja fazendo “[...] um uso do sentido ‘grego ordinário’” (ADKINS, 1963, p. 39) da fórmula “do outro no interesse dele mesmo” [ἐκείνου ἕνεκα] para definir a benevolência em *EN VIII*, 2, 1155b31. A tese que Adkins defende em seu artigo “*Amizade*” e “*autossuficiência*” em *Homero e Aristóteles* é que há uma continuidade da relação que Homero apresenta entre os termos ἀρητη e τιμή e os usos de φίλος, φιλεῖν e φιλότης por toda a tradição do pensamento grego até Aristóteles. Assim, segundo ele, em *EN VIII*, 2, a definição que Aristóteles apresenta para o termo benevolência revelaria o quanto os ecos de Homero são ouvidos pelo Estagirita em sua filosofia moral. Segundo Adkins, Aristóteles somente apresentaria uma diferenciação desta tradição a partir de *EN VIII*, 3 quando nos escreve que:

A amizade final é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os

mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão de si próprio e não por acidente. [οἱ δὲ βουλόμενοι τὰγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι· δι' αὐτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός] (EN VIII, 3, 1156b7-10)

Adkins compreende, então, a partir dessa passagem, contrário a EN VIII, 2, que Aristóteles não estaria mais apresentando um uso ordinário da fórmula ἐκείνου ἕνεκα, mas uma consideração dessa a partir da distinção filosófica entre “por si mesmo” [καθ' αὐτός] e o “por acidente” [κατὰ συμβεβηκός], segundo os critérios estabelecidos por sua ontologia e teoria da predicação.

Defendemos, entretanto, que, mesmo utilizando-se de uma fórmula comum ao seu tempo, Aristóteles já em EN VIII, 2, 1155b31 não apresenta um uso ordinário da fórmula “do outro por interesse dele mesmo” [ἐκείνου ἕνεκα], mas já tem presente nessas considerações filosóficas que são desenvolvidas ao longo do tratado sobre a amizade, como temos argumentado até o presente momento. Nesse sentido, não identificamos que haja uma oposição entre o uso que Aristóteles faz do termo *benevolência* em EN VIII, 2 e em outras passagens, mas sim adições e suplementação à definição inicial desse conceito, o que pressupõe como um todo as discussões sobre a direcionalidade e extensividade do desejo.

Assim, compreendemos que o fundamental para a consideração de uma teoria ética a partir da teoria da amizade em Aristóteles está na definição da atividade do amor a partir de sua vinculação com a benevolência. Ou melhor, com o desejo do “outro” por ele mesmo, inaugura-se um plano de ação no qual a alteridade se apresenta como princípio de atuação do “si-mesmo”. Por isso, a amizade, por compreender que o desejo do bem do “outro” por ele mesmo abre espaço para se fundar um tipo de relação que não instrumentaliza o “outro”. O que está em jogo é que Aristóteles estabelece, a partir da amizade, uma quebra com a compreensão de que todo desejo é fundamentalmente “ego-direcionado” e recobre unicamente a instância do “para mim”, fundada em mediações objetivas, com uma segunda instância que inclui o “outro”, não como instrumento para a satisfação de minhas necessidades, mas como tendo valor e dignidade por si mesmo, através da consideração da série de qualidades que o fazem um evento único na Terra. Assim, a amizade funda um plano de ação no qual as relações entre os homens são ancoradas em uma mediação eminentemente intersubjetiva.

Com isso, podemos perceber que a atividade do amor apreende o objeto amado em dois momentos teoricamente distintos: (a) enquanto causa do desejo pelo

amado, o objeto do amor, que leva o indivíduo “A” a buscar o objeto do amor instanciado no indivíduo “B”; (b) enquanto causa da benevolência, a apreensão de que não há uma distinção entre a existência de “B” e o objeto do amor, ambos são apreendidos como coexistentes e, por isso, o desejo por si pela efetivação do objeto do amor é o desejo por si pelo bem de “B” e, por isso, causa da benevolência. A consequência dessa causalidade dupla é entendida por Utz nas seguintes palavras:

Mas como as duas formas de aspiração residem no mesmo sujeito – o sujeito do amante –, o amável não pode ser, em ambos os casos, causa no mesmo sentido. Em relação ao “querer do bem para mim” o amável evidentemente é a simples causa atraente: ele é este bem. Em relação à benevolência, porém, o amável é causa eficiente. Enquanto causa eficiente, o amado induz no amante um novo querer, ele conduz o amante a projetar uma nova finalidade para seu querer: o bem do amado. (UTZ, 2009, p. 40)

Assim, a amizade abre espaço para que a ação do agente considere o desejo do “outro” por ele mesmo sem que obrigatoriamente isso seja consumido pelos desejos do agente pela realização exclusiva de sua autorrealização. Podemos observar isso, como Cooper (1977a) defende, a partir de *Rhe* II, 4, em que Aristóteles define amar [τὸ φιλεῖν] como “querer para alguém o que se pensa que é bom, por seu próprio interesse e não por interesse de si mesmo [ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ], e ser inclinado, na medida em que alguém pode, fazer estas coisas por ele” (*Rhe* II, 4, 1380b36-1381a1) e caracteriza o amigo como “aquele que se regozija com as coisas boas e se entristece com as nossas amarguras, sem outra razão que não seja por ele mesmo” [τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι’ ἐκείνου] (*Ret.* II, 4, 1381a3-5).

Em nota de rodapé (COOPER, 1977a, p.621, 622), Cooper comenta o uso do termo ἐκείνου ἕνεκα e suas variantes presentes na definição de amizade de Aristóteles:

1. Motivos “alter-direcionados” são por si mesmos suficientes para determinar a ação de alguém;
2. Isso não significa um reducionismo altruísta nas motivações para ação de alguém, pois também se tem motivações “ego-direcionadas” para se agir;
3. Isso não implica uma precedência de motivos “ego-direcionados” sobre motivos “alter-direcionados” ou o contrário.
4. Nada específico é pressuposto sobre a fonte psicológica ou de interesses “alter-direcionados”. O que exige a necessidade de o agente sempre estar

ativamente julgando cada situação segundo as indicações de sua *phronesis*.

Como podemos perceber, as indicações de Cooper ressaltam que a defesa de Aristóteles de que a amizade envolve por si motivações que são “alter-direcionadas”, na medida em que um agente pode considerar as necessidades e interesses do “outro” por ele mesmo, é que satisfaz o critério da benevolência recíproca. Isso não significa, para Cooper, que se caia em um completo altruísmo, no qual as paixões e motivações “ego-referentes” são desprezadas por Aristóteles. Nesse sentido, sua interpretação evidencia que, na amizade, Aristóteles está procurando justamente enfatizar que ações “ego-referentes” compreendem, de modo mais excelente, considerações “alter-direcionadas”: “o ponto é justamente que se alguém é amigo de outro, aquele quer esta pessoa para prosperar [juntos], alcançar seus objetivos, ser feliz, e tudo mais, no mesmo sentido que ele deseja estas coisas para si mesmo [...]” (COOPER, 1977a, p. 622)

A ênfase de Aristóteles de que a amizade se ampara fundamentalmente sobre um desejo mutuamente reconhecido do bem do “outro” por ele mesmo é o sustentáculo que Hardie reclama para apoiar sua argumentação contra a denúncia de que o *phronimos* de Aristóteles seria um egoísta racional. Porém, isso não significa, como Cooper nos apresenta, que necessariamente exista um abandono de motivações “ego-referentes” na relação de amizade para Aristóteles. Entendemos, pois, que Aristóteles percebe a necessidade de a ação humana abrir espaço para a atuação com outros homens, “julgando suas necessidades e motivações por eles mesmos” sem obrigatoriamente reduzir o “outro” a instrumento ou meio da pura satisfação de interesses exclusivamente “ego-direcionados” (KONSTAN, 2000).

#### **4.2.1 A benevolência e sua relação com os três tipos de amizade**

##### **4.2.1.1 Interpretações restritivas do conceito de amizade**

Por conseguinte, nossa linha interpretativa pode suscitar dois questionamentos: primeiro, que a nossa compreensão da benevolência como um nexos que possibilita a alteração na direcionalidade do desejo do “bem para mim” para o “bem para o outro no interesse do outro mesmo”, por não ser uma ocorrência necessária, revela-se como um nexos muito fraco e incerto para o estabelecimento da amizade; segundo, que estabelecemos uma interpretação mais concessiva do que Aristóteles teria

em mente, pois a apreensão desse nexa como original na amizade como um todo e, por isso, como independente das diferenças qualitativas entre os objetos do amor, logo pode ocorrer em qualquer uma das específicas amizades.

Se voltarmos mais uma vez à *EN VIII, 2*, Aristóteles, após estipular que a atividade do amar exige (a) a correspondência do amor e (b) o desejo do bem do outro por ele mesmo, esclarece que é possível que um homem ame a outro por ele mesmo [ἐκείνου ἔνεκα], satisfazendo o critério (b), sem satisfazer o critério (a) de correspondência da atividade do amar. O que, por sua vez, leva à percepção de que a benevolência, por si só, pode ser entendida como a expressão de um desejo privado que anseia pelo bem do “outro” por ele, mas que se efetiva sem seu conhecimento ativo [μὴ ταῦτὸ καὶ παρ’ ἐκείνου γίνηται] (*EN VIII, 2, 1125b28*). O que será retomado e mais aprofundado em *EN IX, 5*.

Por conseguinte, Aristóteles conclui que uma relação, para ser identificada efetivamente como amizade, é importante que satisfaça conjuntamente os critérios (a) e (b). A consequência disso é a estipulação do critério (c), que se revela como o princípio da comunicabilidade e da publicidade da benevolência. Assim, além do fato de que o desejo do bem do outro pelo outro seja recíproco, o desejo não deve permanecer oculto [μὴ λανθάνουσιν] entre aqueles que estão no enlace amistoso. Isso não significa que a efetivação do critério (c) ocorra somente por meio da verbalização do desejo, mas, como Aristóteles apresentará principalmente em *EN IX, 5*, ele se constitui através de ações conjuntas no tempo e na constituição de um convívio habitual.

Após isso, Aristóteles finaliza *EN VIII, 2* com uma definição sintética sobre os critérios constitutivos da sua compreensão de amizade. Rackham (1956, p. 457), em sua tradução, apresenta isso da seguinte forma:

Para serem amigos, portanto, os homens devem (a) sentir benevolência um pelo outro, isto é, desejar o bem um para o outro, e (b) cada um ser consciente da benevolência do outro, e (c) a causa da benevolência deles ser uma das qualidades do amável mencionadas anteriormente. [δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι’ ἓν τι τῶν εἰρημένων] (*EN VIII, 2, 1156a3-5*)

Como podemos observar, Rackham considera que a preposição διὰ, presente na proposição (c) – “[...] a causa da benevolência deles ser uma das qualidades do amável mencionadas anteriormente [δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι’ ἓν τι τῶν εἰρημένων]” (*EN VIII, 2, 1156a, 5*) –, possui

um sentido de causa eficiente, ou seja, os objetos do amor – o bem, o vantajoso e o prazeroso –, são objetos do desejo, no sentido de que são princípios do movimento intencional, a razão e o motivo que leva inicialmente um indivíduo “A” a aproximar-se do indivíduo “B” e a partir da correspondência de “B” desejarem-se o bem reciprocamente. E isso entendemos que é confirmado pelo parágrafo inicial de *EN VIII*, 3, em que, na tradução de Rackham, traduz do seguinte modo:

Agora estas qualidades diferem em espécies; por isso a afecção ou amizade podem ocasionalmente diferir em espécies também. Há três espécies de amizade, correspondente em números às três qualidades do amável; já que uma afecção recíproca, conhecida por ambos, pode ser baseada em cada uma das três qualidades do amável e quando os homens amam entre si, eles desejam bem entre si em consideração às qualidades que são o fundamento da amizade deles [οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τὰγαθὰ ἀλλήλοις ταύτη ἢ φιλοῦσιν] (*EN VIII*, 3, 1156a6-10)

Então, até ταύτη ἢ φιλοῦσιν, essa tradução nos indica claramente que o bem que “A” faz ou deseja para “B” são os mesmos tipos que “A” receberá em retribuição, se a relação for igualitária. Se a amizade de “A” para “B” “é por causa do vantajoso”, então “A” e “B” se têm como amigos por causa da utilidade que ambos apresentam reciprocamente um para o outro e o bem que farão ou desejarão um para o outro compreende as coisas úteis que cada um considera por si mesmo e aquilo que é o bem do outro por si. Logo, “A” deseja o bem para si de “B”, mas também deseja o “B” por si para “B”.

Todavia, esse modo de ler Aristóteles é questionado a partir de ταύτη ἢ φιλοῦσιν (*EN VIII*, 3, 1156a6-10), o que abre espaço para uma série de interpretações que consideram que a preposição διὰ possui um sentido eminentemente de causa final. A partir disso, Aristóteles teria em mente que a relação que os homens mantêm com as qualidades do amável assume uma perspectiva, no sentido de que o bem ou o prazeroso ou o vantajoso são estados que se quer obter através de uma ação ou uma função que se quer efetivar em um futuro próximo. Essa compreensão é assumida por Stewart, quando ele nos escreve que “amigos desejam bem uns para os outros em consideração àquilo que é o fundamento de sua amizade – virtude, prazer ou utilidade; isto é, eles desejam que seus amigos sejam virtuosos, prazerosos ou úteis na medida do possível” (STEWART, 1892, p. 274)

A partir disso, teríamos como consequência que se, por acaso, “A” deseja e faz coisas boas para seu amigo, a razão disso é que “A” anseia a realização de algum

dos objetos do amor com “B”. Os objetos são compreendidos como princípio do movimento no sentido prospectivo daquilo que se efetivará ao fim da ação conjunta de “A” com “B” e não no sentido retrospectivo da motivação inicial da aproximação de “A” em relação a “B”. Logo, se “A” anseia pelo útil e “B” se mostra como útil para ele, então “A” ama “B” como desejando que esse seja útil e “B” ama “A” reciprocamente. Do mesmo modo, se “A” deseja coisas agradáveis e “B” se mostra como uma pessoa agradável, então “A” será amigo de “B” a fim de conseguir efetivar o prazer. Assim, os objetos do amor não se mostram como causas da relação, mas como objetivos, como finalidades a serem efetivados. Rackham, corroborando com essa interpretação, apresenta em nota de rodapé vinculada ao τούτη ἡ φιλοῦσιν a seguinte explicação: “Eles [os amigos] desejam entre si vir a ser mais virtuosos, prazerosos ou úteis como pode ser o caso; então há diferentes espécies de benevolência em cada caso” (RACKHAM, 1956, p. 458)

A mesma compreensão podemos encontrar em Fortenbaugh (1975)<sup>34</sup>. Em sua interpretação, ele basicamente compreende que as “amizades são definidas por Aristóteles em termos de suas funções” (FORTENBAUGH, 1975, p. 52-53), nos moldes equivalentes à determinação de uma entidade através da efetivação de sua função. Seu argumento, pressupõe tanto uma equivalência entre funcionalidade ontológica e intencionalidade prática, quanto uma abrangência da funcionalidade ontológica para a determinação de todos os fenômenos constitutivos do real: se uma entidade tem uma função, então ela é determinada nos termos da atualização de sua função; logo, se as amizades têm funções – determinadas pelos tipos de objetos do amor –, então elas são determinadas em termos da atualização de suas respectivas funções (WALKER, 1979, p. 182).

Logo, do mesmo modo que entidades diferentes possuem distintas determinações, que são coordenadas pelo movimento de atualização final de sua função, sua causa final, a amizade se correlacionaria com os objetos do amor do mesmo modo: cada objeto do amor seria como uma causa final para a amizade, que determinaria o

---

<sup>34</sup> Apesar de apresentar diferenças específicas em suas argumentações, Price (1989), Schollmeier (1992), Rogers (1994), Schultz (2000) e Gutler (2014) corroboram com a interpretação restritiva de Stewart e Fortenbaugh de que os critérios apresentados em *EN VIII, 2* são gerais e por isso carecem de suplementação realizada por Aristóteles ao longo de suas análises do conceito de *philia*, suplementações que são estipuladas principalmente em *EN VIII, 3 e 4* e *IX, 5*; a partir dessas suplementações haveria uma restrição por parte do conceito de *philia* aristotélico, no sentido de que somente a *philia kat' arenten* conseguiria efetivar-se como *philia* propriamente, e os outros dois tipos – *philia kata khresimon* ou *kat' hedy* – são afirmadas *philias* por semelhança ao caso central.

movimento de atualização de sua forma de modo distinto. Objetos de amor distintos se mostram como funções distintas para cada tipo de amizade.

Isso, de certo modo, segundo Fortenbaugh, justificaria o fato de Aristóteles compreender que as três amizades são irreduzíveis uma à outra, pois cada uma delas apresentaria definições distintas determinadas por cada um de seus respectivos objetos de amor, mas mantêm entre si um vínculo de analogia por homonímia (FORTENBAUGH, 1975, p. 52-54). Esse tipo de analogia, Fortenbaugh identifica presente em *EN VIII*, 4, quando Aristóteles nos escreve que:

portanto, nós também deveríamos talvez chamar amigas a tais pessoas [aqueles que se relacionam por utilidade ou prazer] e dizer que existem diversas espécies de amizade – primeiro, e no sentido próprio, a dos homens bons enquanto bons, e por analogia as das outras espécies; pois é em virtude a algo bom e algo semelhante ao que é encontrado na verdadeira amizade que eles são amigos [...] (*EN VIII*, 4, 1157a30-33)

A consequência dessa leitura é que os critérios definidores do conceito de amizade estipulados em *EN VIII*, 2 se mostrariam como princípios necessários para a efetivação desse conceito, mas, como entende Fortenbaugh, não são critérios suficientes. Segundo ele, essa insuficiência é exposta principalmente por Aristóteles a partir do acréscimo de τούτη ἡ φιλοῦσιν e uma sequência de considerações que o Estagirita expõe em *EN VIII*, 3, que excluiria a amizade por vantagem e amizade por prazer da efetivação da benevolência. A argumentação de Aristóteles culminaria com a defesa restrita de que somente a amizade pelo bem efetivaria inteiramente a função da amizade nas seguintes afirmações:

A amizade final é a dos bons que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente. (*EN VIII*, 3, 1156b7-10)

Com isso, parece-nos que ele aposta em uma espécie de sobredeterminação e precedência dos objetos do amor em relação aos critérios definidores da amizade expostos em *EN VIII*, 2, que ele fundamenta principalmente a partir da seguinte passagem:

É um princípio aristotélico que o ser de qualquer coisa funcional consiste na sua capacidade de atualizar sua função (*Metor.* 390a10-13). Para qualquer coisa intencional, seja um objeto natural ou um organismo, seja um

instrumento planejado por um homem, ou uma atividade ou associação, sua natureza essencial é determinada por sua função e expressa através do *logos* que estabelece seu propósito. Isto é bem conhecido no caso de objetos não naturais [...] Amizades [...] são como dizemos em ser propositais. (FORTENBAUGH, 1975, p. 52)

A equivalência e a intercambialidade entre o “funcional” e o “proposital” teria como resultado, para Fortenbaugh, que os amigos são considerados em quanto tais a partir de termos funcionais. Parece-nos que seu argumento se sustenta em uma interpretação abrangente da funcionalidade ontológica de Aristóteles, que entende que toda a realidade é compreendida a partir da determinação da função inerente a cada entidade. Entendemos que isso justifica o fato de Fortenbaugh procurar fundamentar seu argumento na seguinte proposição de *Met*: “Todas essas coisas [corpos homeoméricos], de fato, são determinados por sua função, e o ser verdadeiro consiste na habilidade de atuar sua função particular” (*Met* IV, 4, 390a10)<sup>35</sup>

Discordamos desse tipo de interpretação, porque a defesa de uma interpretação abrangente da funcionalidade ontológica em Aristóteles, só é possível se desconsiderarmos outros momentos em que o próprio nega precisamente a possibilidade de tal compreensão, pois nos indica que nem tudo é determinado a partir de uma definição funcional (NEWMANN, 1887, p. 127-128). Por exemplo, na *Pol* podemos ler que “[...] toda comunidade ou com-posição são diferentes, quando a forma de sua com-posição muda [πάσαν ἄλλην κοινωνίαν καὶ σύνθεσιν ἕτεραν, ἂν εἶδος ἕτερον ἢ τῆς συνθέσεως]” (*Pol* III, 3, 1276b7), de igual modo em *De Gen Ani* podemos constatar que:

algumas partes são distinguidas por possuírem uma potência [ἔτι δὲ τὰ μέρη τὰ μὲν δυνάμει τὰ δὲ πάθει διώρισται], outras por serem em certas condições; os heterogêneos, como língua e mão, por meio da potência de fazerem algo, os homogêneos como a dureza ou a suavidade e outras coisas semelhantes pelas condições. (*De Gen Ani* I, 18, 722b30-33)

Mesmo que Fortenbaugh pareça ser coerente, porém, não entendemos como poderíamos concordar com o peso da leitura que ele nos apresenta. Principalmente porque ela, por um lado, carece de uma evidência textual. Fortenbaugh indica uma série

<sup>35</sup> A mesma tese é repetida por Aristóteles em: “[...] Mas as coisas são definidas por sua função e suas potências [πάντα δὲ τῶ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει] (*Pol* I, 2, 1253b19-23); “E desde que eles [fêmea e macho] são diferenciados por suas potências e por sua função [ἐπεὶ δὲ δυνάμει διώρισται καὶ ἔργῳ τινί]” (*De Gen Ani*, I, 2, 716a23); “E dado que a alma do animal (que é a substância do ser vivo) é a entidade formal, isto é, forma e essência de determinado corpo” (*Met* Z, 10, 1035b16).

de passagens na *EN* nas quais ele procura fundamentar seu argumento (*EN* VIII, 3, 1156a18-24; VIII, 4, 1157a14-16; VIII, 8, 1159b10-11; VIII, 13, 1166b6-17) que quando observadas não de modo destacado, mas a partir dos contextos nos quais elas se encontram, não se percebe que Aristóteles esteja indicando que seu conceito de amizade se fundamente em justificações funcionais abrangentes. Como Walker comenta:

Estas passagens, em seu contexto, trazem um valor muito duvidoso para o desejo de Fortenbaugh de atribuir para a visão geral de Aristóteles sobre natureza funcional de sua amizade; pois, como o contexto dessas passagens parecem claros, Aristóteles hesita se as amizades inferiores deveriam contar como amizade precisamente porque elas possuem as características que Fortenbaugh ressalta (isto é porque elas são baseadas sobre o prazer e a utilidade mútua dos participantes) (WALKER, 1979, p. 184)

O que Fortenbaugh nos indica, então, é que as amizades por vantagem ou prazer têm as potências necessárias para a efetivação da benevolência, porque nessas relações a atividade do amor não considera o bem dos amigos por eles mesmos, já que ao amarem por vantagem ou prazer o desejo do amor é por algo que é acidental e não por aquilo que constitui o outro “por si”. Há, de certo modo, a pressuposição de que, nessas duas amizades, os objetos do amor são desvinculados da “identidade” dos amigos e, por isso, impossibilitaria a ocorrência da benevolência. Logo, esses dois tipos de correlações se revelariam como transações inteiramente “ego-direcionadas” e instrumentais – o indivíduo “A”, no desejo do bem pelo indivíduo “B”, seja por utilidade ou prazer, deseja aquilo que é para “A”, e não “B”, o bem – e somente a amizade pelo bem seria assumida como propriamente “alter-direcionada” – o indivíduo “A”, no desejo do bem pelo indivíduo “B”, pelo bem, deseja aquilo que é o bem para “B” no interesse de “B” por ele mesmo.

Todavia, defendemos que, se essa leitura for compreendida como coerente, então Aristóteles estaria assumindo uma estranha contradição consigo mesmo, pois a atividade do amar na amizade por vantagem ou prazer se identificariam com o modelo de amor destinado às entidades animadas. A atividade do amor do indivíduo “A” para com o indivíduo “B” seria, então, análoga ao desejo que “A” tem pelo vinho, no qual o desejo é precisamente justificado a partir da consideração exclusivamente “ego-direcionada” do “para mim”. Se Aristóteles conclui que seria “[...] ridículo se desejássemos bem ao vinho, se desejamos é que se conserve, para que continuemos dispondo dele” (*EN*, VIII, 2, 1155b30,31), porque ninguém deseja o bem para o vinho por ele mesmo, e, com isso, exclui o mesmo de suas considerações sobre o termo

amizade, seria no mínimo lógico que procedesse do mesmo modo com amizade por vantagem ou prazer já que nelas, a partir da interpretação restritiva de Fortenbaugh, a atividade do amar seria equivalente ao “amor” pelas entidades animadas. E esse é um procedimento contrário ao que Aristóteles faz ao longo de *EN VIII, IX*.

Mesmo assim, se não atentarmos para essa possível contradição e continuarmos considerando a coerência da interpretação restritiva do conceito de amizade, fundamentada em uma concepção excessivamente funcionalista desse conceito, então teríamos problemas para fundamentar a passagem da direcionalidade do desejo do “bem para mim” para o “bem para o outro”.

De modo comum, as interpretações restritivas compreendem que Aristóteles justifica o uso da expressão *ἐκείνων ἔνεκα* na afirmação “[...] os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos [...]” (*EN VIII, 3, 1156b9,10*) com a proposição seguinte: “[...] porque eles são amados por si mesmo, e não de modo accidental [*δι’ αὐτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καί οὐ κατὰ συμβεβηκός*]” (*EN VIII, 3, 1156b9,10,11*).

Disso seguiria, naturalmente, a exclusão dos outros dois tipos de amizade, mas na sequência, ao invés de vermos isso, Aristóteles nos afirma: “[...] toda amizade tem em vista o bem ou o prazer [*πάντα γὰρ φιλία δι’ ἀγαθόν ἐστίν ἢ δι’ ἡδονήν*] – quer seja de modo indistinto, quer do modo como se ama [*ἢ ἀπλῶς ἢ τῶ φιλοῦντι*] – e, baseia-se numa certa semelhança” (*EN VIII, 3, 1156b19*).

A partir disso, observamos que Aristóteles, ao invés de nos apresentar uma explícita argumentação restritiva do conceito de amizade, afirma que toda amizade [*πάντα φιλία*] existe em vista tanto do bem quanto do prazer, quer a atividade do amar ocorra de modo indistinto, sem qualificações [*ἢ ἀπλῶς*], o que poderia muito bem ser compreendido como a atividade do amor corre “por si mesma” [*κατ’ αὐτός*], ou quer do modo como se ama, como se sente amizade em uma dada circunstância, o que nos permitiria entender “por acidente” [*κατὰ συμβεβηκός*].

Se mesmo assim, todavia, continuarmos apostando em uma interpretação funcional, a tradução de *πάντα γὰρ φιλία δι’ ἀγαθόν ἐστίν ἢ δι’ ἡδονήν* segue como escrevemos anteriormente “toda amizade tem em vista o bem ou o prazer”, assumindo que a preposição *δι’* tem um sentido de causa final “em vista de que”, conseqüentemente teríamos que o uso do termo *ἀπλῶς ἀγαθόν*, ao invés de indicar que “o desejo do bem tanto de ‘A’ quanto de ‘B’ por eles mesmos”, indica que “‘A’, por

ser um *spoudaios*, deseja o bem para ‘B’, mas não por ele mesmos, mas porque ‘A’ é um homem bom”.

Se apostamos em uma interpretação funcionalista, a fim de mantermo-nos minimamente coerentes com os pressupostos que assumimos, teríamos que ler *EN VIII*, 3, 1156b7ss, considerando precisamente que o desejo até mesmo na amizade pelo bem se apresenta como “ego-direcionado”. O homem bom “A” ama o bem de “B”, não por ele mesmo, mas em última instância o ama por causa de si próprio ou na medida em que “B” lhe é relevante para a efetivação do amor pelas coisas boas que lhe é inerente por ser um *spoudaios*.

Desse modo, não conseguimos perceber em que medida uma equivalência entre funcionalidade e intencionalidade, nos moldes de uma interpretação restritiva, poderia apresentar-nos uma alteração na direcionalidade do desejo do “bem para mim”, para o desejo do “bem para o outro”, pois a partir desse modo de ler a amizade de Aristóteles, o que leva um indivíduo a aproximar-se de outro é somente seu desejo de autorrealização. Essa interpretação, além de impor uma certa dificuldade em compreender como a direcionalidade do desejo altera-se do “para mim” para o “para o outro por ele mesmo” devido ao exagerado funcionalismo que impõe para a teoria da amizade de Aristóteles, projeta um peso exagerado à palavra “necessidade” que nos parece estranha ao contexto contingencial no qual se efetivam os afazeres humanos.

Outro aspecto que as interpretações restritivas do conceito de amizade desconsideram consiste na rejeição explícita da exclusão da amizade por vantagem ou prazer de sua pertença integral ao conceito de amizade exposto por Aristóteles na *EE VII*, 2. Logo após fundamentar que os três tipos de amizades se relacionam a partir de “uma unidade focal” [πρὸς ἓν λεγόμενον] (OWEN, 1960), Aristóteles escreve que:

Por tomarem o universal como sendo o primeiro, também tomam o primeiro como universal, mas isso é falso [διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι [τὸ] πρῶτον λαμβάνουσιν καὶ πρῶτον καθόλου, τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος]. Por isso, por não explicarem todos os fenômenos da amizade por um único termo, negam que as outras sejam amizade, mas elas são amizade, não apenas de modo similar [αἱ δ' εἰσὶ μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἶσιν]. Quando a primeira não pode se ajustar [aos demais casos], afirma-se que os demais casos não são amizade, porque entendem que uma explicação deve ser universal se for primeira. Todavia, muitas são as formas das amizades [ἔστι δὲ πολλὰ εἶδη φιλίας] e estas, que não admitem [serem amizade], estão entre as que acabamos de indicar. A amizade, repetimos, pode ser distinta em três espécies: uma *dia* virtude, uma *dia* utilidade e uma *dia* prazer (*EE VII*, 2, 1236a23-32)

Ora, mesmo que consideremos, como Owen (1960), que Aristóteles retoma suas análises sobre o termo amizade da *EE* a partir de uma matriz lógica distinta na *EN*, como discorremos anteriormente, no mínimo poderíamos assumir que há certas similaridades superficiais entre essas duas obras. Acreditamos que a negação de uma leitura restritiva, como apontada na referência anterior da *EE*, pode bem ser percebida continuando presente na *EN VIII*, 4, que nos parece ser um corolário do argumento iniciado em *EN VIII*, 3, 1156b19. Escreve-nos, então, Aristóteles:

(a) A amizade entre pessoas boas, e somente ela é imune à calúnia. Já que, não é fácil confiar em alguém que não tenha sido testado pela própria pessoa por um longo tempo. (a') O confiar, no entanto, é próprio das pessoas boas [καὶ τὸ πιστεύειν ἐν τούτοις], assim como jamais cometer (a'') injustiça uns contra os outros e tudo o que se considere digno da verdadeira amizade. (b) E nada impede que estas coisas venham a ser nas outras formas de amizade [ἐν δὲ ταῖς ἑτέροις οὐδὲν κωλύει τὰ τοιαῦτα γίνεσθαι]. Já que os homens aplicam o termo amigo aos que [são amigos] *dia* o que é útil [...] e aos que apreciam mutuamente *dia* prazer [...] deveríamos presumivelmente dizer que estes são amigos e que várias são as formas de amizade [εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω]; primeiro no sentido regente, a amizade das pessoas boas que são boas e as demais [formas de amizade] de acordo com a sua semelhança ao caso primeiro [τὰς δὲ λοιπὰς καθ' ὁμοιότητα]. (*EN VIII*, 4, 1157a20-33)

Ross (1980) e Irwin (1999) traduzem a proposição (b) τὰ τοιαῦτα, referindo-se à (a'') cometer uma injustiça [ἀδικῆσαι], entendendo então que o sentido de (b) seria: ao contrário da amizade pelo bem, a injustiça ocorre nas outras formas de amizade, porém deveríamos continuar chamando essas formas de amizade por sua semelhança ao caso primeiro.

Contrário a essa forma de interpretar as assertivas de Aristóteles, porém, Whiting ressalta que (b) mantém uma relação de consequência com (a). Se Aristóteles compreende em (a) que a amizade pelo bem mantém uma relação completiva com (a'): essa amizade é imune às calúnias, porque os homens confiam em si, devido ao tempo que atuam juntos, e, por isso, são incapazes de praticar uma injustiça (WHITING, 2009, p. 260). Consequentemente, ao invés de entender que ἐν δὲ ταῖς ἑτέροις οὐδὲν κωλύει τὰ τοιαῦτα γίνεσθαι seja uma frase adversativa – “Nas outras espécies de amizade, porém, nada impede que tais males venham a manifestar-se”, como traduz Ross –, faz mais sentido dentro do contexto do todo da frase que τὰ τοιαῦτα refere-se a (a') como um todo e não somente a (a'') separado, como traduzimos: “E nada impede que estas coisas venham a ser nas outras formas de *philia*”.

De igual modo, “[...] tudo o que se considere digno da verdadeira amizade [ὄσα ἄλλα ἐν τῇ ὡς ἀληθῶς φιλίᾳ ἀξιούνται]” presente no final de (a’) indica que Aristóteles tem em mente qualidades que estão para além dos critérios estipulados em *EN VIII, 2*, como confiança, isonomia, durabilidade temporal da relação, não cometimento de injustiça etc., que, mesmo que não estejam explicitamente estipulados como critérios constitutivos da amizade, revelam-se como consequências inerentes à atividade do amar quando tem por objeto o desejo do bem do outro por ele mesmo e atua conjuntamente com ele.

Nesse sentido, entendemos que estas qualidades que estão para além dos critérios estabelecidos em *EN VIII, 4, 1157a24* não se revelam como suplementações conceituais, mas como consequências diretas daquilo que Aristóteles nos escreve em *EE VII, 2*: apesar de referir-se a um caso primeiro, há várias formas de efetivar-se uma amizade e isto não as faz menos verdadeiras do que o caso primeiro, seriam então somente um outro modo de ser que mantém relação direta com a amizade primeira (*EE VII, 2, 1236a30*). Entendemos que isso também é reafirmado em *EN VIII, 4*, quando Aristóteles refere-se às várias formas de amizade em termos semelhantes a *EE VIII, 2*. Escreve- nos Aristóteles:

Já que os homens aplicam o termo amigo aos que [são amigos] *dia* o que é vantajoso [...] e aos que apreciam mutuamente *dia* prazer [...] deveríamos presumivelmente dizer que estes são amigos e que várias são as formas de amizade [εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω]; primeiro no sentido regente, a amizade das pessoas boas que são boas e as demais [formas de amizade] de acordo com a sua semelhança ao caso primeiro [τὰς δὲ λοιπὰς καθ’ ὁμοιότητα]. (*EN VIII, 4, 1157a25-33*)

Acreditamos que Aristóteles não está considerando que, apesar das deficiências inerentes às amizades por vantagem ou prazer, nas dessemelhanças que elas possuem em relação à amizade pelo bem, mesmo assim, poderíamos de modo metafórico ou por certa homonímia referir-nos a elas como amizades. Porém, seu argumento caminha em sentido contrário, pois tanto na *EE* quanto na *EN* entendemos que Aristóteles defende que todos os três tipos de amizades satisfazem os critérios estipulados em *EN VIII, 2*, de modo satisfatório. Mas, não somente isso, como também é possível que essas também efetivem certas qualidades que estão para além dos critérios definidores do conceito de amizade, tais como confiança, durabilidade da relação, prática da justiça, ações conjuntas etc. Logo, parece-nos que Aristóteles assume que, enquanto essas qualidades a mais ocorrem por si mesmas na amizade pelo bem, no

sentido de que são inerentes à sua determinação, nas outras duas amizades ocorrem de modo accidental.

Então, ao assumirmos que os três tipos de amizades satisfazem os critérios afirmados em *EN VIII*, 2, urge que identifiquemos que a preposição *διὰ* em “[...] a causa da benevolência deles ser uma das qualidades do amável mencionadas anteriormente. [δῆι ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι’ ἓν τι τῶν εἰρημένων]” (*EN VIII*, 2, 1156a5), bem como o suplemento *ταύτη ἢ φιλοῦσιν* de “[...] eles desejam bem entre si em consideração às qualidades que são o fundamento da amizade deles [οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τὰγαθὰ ἀλλήλοις ταύτη ἢ φιλοῦσιν]” (*EN VIII*, 3, 1156a6-10), possuem um sentido primariamente de causa eficiente, razão ou motivo que dá início ao movimento intencional de um indivíduo “A” para correlacionar-se a um indivíduo “B”.

#### 4.2.1.2 Interpretações concessivas do conceito de amizade

Desse modo, corroborando com Cooper<sup>36</sup>, assumimos uma leitura concessiva dos critérios componentes do termo amizade, compreendendo que *διὰ* possui tanto um sentido retrospectivo, quanto prospectivo. Como nos escreve Cooper<sup>37</sup>:

Pode-se, é claro, dar algum sentido para isso: uma pessoa quer seu amigo para prosperar, então deseja que ele (o amigo, presumivelmente) possa aumentar mais sua virtude ou continuar sendo de fato virtuoso. Mas isto não é o único, nem mesmo o mais natural, modo de entender a afirmação de que amizade por caráter deseja o bem para cada um por causa da excelência de caráter. Neste caso, o “porque” parece significar “em reconhecimento do seu amigo como tendo um bom caráter”, então isto expressa uma consequência ou resultado de amigos serem moralmente bons ao invés de terem algum propósito que a benevolência tem em querer com ele prosperar” (COOPER, 1971, p. 633)

<sup>36</sup> Glurter discorda da interpretação de Cooper, pois entende que esse limita o uso de *διὰ* à causa no sentido moderno de condição primeira, aquilo que é princípio causal de um movimento e que motiva a formação e manutenção de uma relação de amizade. Em termos aristotélicos, seria limitação somente à causa eficiente. Para Glurter, a interpretação de Cooper é insuficiente por não levar em consideração os outros usos que Aristóteles apresenta para o termo “causa” e suas consequências na relação com os três tipos de amizades, bem como estipula que o prazer, a utilidade ou a vantagem, como motivo ou intenção de fazer uma amizade, seria mais preponderante que a definição de amizade exposta em *EN VIII*, 2. A partir disso, Gurtler aposta na tradicional separação entre *EN VIII*, 2 e *EN VIII*, 3 e defende que as amizades parciais [*κὰτ’ ἡδύ, κὰτὰ χρησιμον*], ao contrário de Cooper, não satisfazem os critérios de amizade. Além de Whiting (2009) e Millgram (1987), também apresentam críticas à interpretação de Cooper, mas em termos diferentes: PRICE, 1989, p. 148-154; ALPERN, 1983, p. 303-315; SCHOLLMEIER, 1992, p. 32; ROGERS, 1994, p. 295.

<sup>37</sup> NUSSBAUM, 1986, p. 354-372; ANNAS, 1993, p. 249-262; WHITING, 2006, p. 276-304 e UTZ, 2009, p. 35-60 apesar de divergirem em alguns pontos específicos, acompanham a interpretação concessiva de Cooper.

Assim, Cooper defende que a correta interpretação de διό indica que a amizade ocorre segundo uma determinação final definida pelas diferenças qualitativas do objeto do amor. Para ele, διό deve ser entendido muito mais em sentido de causa eficiente como indicação das condições *sine qua non* para a ocorrência da amizade. Ou melhor, ele entende que Aristóteles, ao afirmar que “deveriam, acaso, [para serem consideradas amigas] desejar ter benevolência uma pela outra e o desejo do bem não ser oculto por uma das causas mencionadas [por prazer, vantagem ou bem] (*EN* II, 1155b, 25-1156a5)” quer expressar, através de “as causas mencionadas”, a motivação inicial da benevolência. O que faz com que Aristóteles esteja pensando inicialmente mais em uma postura retrospectiva sobre as coisas que levaram alguém a vincular-se a outrem, do que uma postura prospectiva sobre os bens que se quer efetivar através da vinculação a outrem. Os amigos, assim, desejam um ao outro porque se amam. Nesse sentido, a benevolência passa a abranger todos os tipos de amizades, pois é dependente, com respeito à sua duração, da quantidade e qualidade do ser-bom, do ser prazeroso ou do ser-útil que é reciprocamente compartilhado entre os homens.

No caso de uma relação de amizade por prazer, o amor em questão deseja o bem do outro pelo outro em uma espécie de correspondência ao prazer que recebo dele. Por exemplo, um humorista “A” mantém uma vinculação com um humorista “B” pautada no prazer que o bom humor de “B” causa e de modo recíproco empenha-se em corresponder a “B” o bom humor que recebe dele na mesma medida que recebe. Dessa maneira, há um condicionamento da benevolência àquilo que foi a causa inicial do movimento do amor, no sentido de que o objeto do amor que é compartilhado orienta a relação que se firma entre o humorista “A” e “B”. Esse modo de compreender a benevolência mostra que amizade pelo prazer satisfaz integralmente a definição exposta por Aristóteles em *EN* VIII, 2, 1155b31, pois o amigo é amado em virtude dele mesmo e não por causa de algum prazer futuro que ele nos proporcionará. Assim, a conservação ou não das qualidades prazerosas do “outro” para mim não se mostra como algo necessário para a ocorrência da relação, pois essas já são presentificadas no início do movimento do amar o “outro” em uma amizade pelo prazer. Ou seja, fundamentalmente não amo o “outro” pelo prazer que ele irá me proporcionar no futuro, mas o amo porque este prazer já está presente no começo da própria relação. A conservação das qualidades prazerosas, a fim de serem gozadas no futuro, apresenta-se como algo secundário na relação.

A mesma argumentação pode ser observada em uma relação de amizade por vantagem. Por exemplo, podemos frequentar um bar no qual não mantemos qualquer relação com o dono. Sentamos em uma mesa e pedimos uma cerveja, pagamos e vamos embora depois de consumi-la. Porém, é muito comum em bares mais tradicionais que o dono do estabelecimento sente-se à mesa de seus clientes para conversar, não necessariamente porque isso lhe garantirá a fidelidade de seu cliente. Em bares tradicionais, esse tipo de interesse não se passa na cabeça do dono do estabelecimento, apesar de seu claro interesse no lucro que o consumo de seu cliente lhe trará. Porém, o desejo de beber uma cerveja gelada, por parte do cliente, e o desejo de vender a cerveja, por parte do dono do bar, pode vincular uma relação que pode satisfazer o critério de benevolência, na medida em que, mesmo a despeito disso, pode vincular-se juntamente com a troca mercantil desta relação o interesse do bem-estar do “outro” por ele.

Nesse sentido, Cooper compreende que Aristóteles em *EN VIII, 2, 1156a5* esteja

Fazendo a afirmação de natureza psicológica segundo a qual os que apreciam a companhia uns dos outros ou se beneficiaram mutuamente da sua associação comum, terão como resultado dos benefícios ou prazeres que receberam, a tendência de desejar o bem da outra pessoa e estarão dispostos a agir no seu interesse, independentemente de considerações a seu respeito do seu *próprio* bem-estar ou prazer. (COOPER, 1999, p. 23)

No entanto, isso não significa que Cooper não considere que a amizade para Aristóteles envolva uma dimensão prospectiva. Ele entende que sua interpretação de *δί᾽* como uma causa eficiente é compatível com a interpretação que compreende que cada uma das partes também tem esperanças que a amizade produza prazer ou utilidade ou o bem. Porém, também salienta que, mesmo diante dessa possibilidade, aquilo que leva ao surgimento da benevolência são os objetos do amor, eles são muito mais a causa dessas do que o objetivo de seu existir. Desse modo, é que ele fundamenta a defesa de que a amizade surge por uma tendência psicológica que é gerada no agente a partir dos objetos do amor e que gostamos daqueles que consideramos agradáveis, úteis ou bons por causa deste “fato psicológico” original.

Logo, tanto a atividade do amar como a benevolência nele presente são estabelecidas de acordo com a razão do amor, com o objeto do amor desejado. Nesse sentido, se entendermos que a preposição *δί᾽* possui um sentido inicial de causa eficiente e que *ταύτη ἢ φιλοῦσιν* também assume esse mesmo sentido, então essa

última expressão principalmente não acrescentaria critérios suplementares aos expostos em *EN VIII*, 2. Como sugerem as interpretações restritivas, ele pode ser compreendido como um adendo que reforça o fato de que a amizade surge como um segundo querer, estabelecido a partir da benevolência, que envolve um primeiro querer que se manifesta na apreensão dos objetos do amor.

Do mesmo modo, isso possibilita-nos compreender que as distinções qualitativas entre os três tipos de amizade não se fundamentam nos propósitos que são exteriores à atividade do amar, mas nos critérios que a constituem. Assim, se as amizades por prazer ou vantagem se apresentam como deficientes em comparação à amizade pelo bem, isso se deve muito mais a limitações inerentes à causa de sua origem do que aos objetivos aos quais se anseia chegar. Nessas amizades, a causa da atividade do amor pelo amado é, como reforça Aristóteles, acidental (*EN VIII*, 3, 1156a10-16).

Desse modo, concordamos com Utz quando esse entende que Aristóteles, quando pensa essas relações por si mesmas, parece não constatar nenhuma deficiência ou fragilidade ética, no sentido de que o *spoudaios* não deixa de ser um homem bom por firmar relações dessas qualidades com outros homens (UTZ, 2009, p. 48). Logo, ao contrário do que aponta uma leitura funcional, a diferença qualitativa que possibilita a Aristóteles compreender a distinção entre os três tipos base de amizade consiste muito mais nos critérios formais que constituem cada uma dessas amizades do que em qualidades externas, propósitos outros, às relações em si. Como nos escreve Aristóteles: “[...] as pessoas não podem conviver se não são prazerosas umas as outras e não se deleitam com as mesmas coisas, como parecem fazer os que também são companheiros.” (*EN VIII*, 5, 157b22-24)

#### 4.2.1.3 A interpretação de Cooper

Retomemos mais uma vez a afirmação inicial de *EN IX*, 9, em que Aristóteles nos escreve que

Discute-se sobre o *eudaimoniado*, se deveria ter amigos ou não [ἀφισβητεῖται δὲ καὶ περὶ τὸν εὐδαίμονα, εἰ δεήσειται φίλων ἢ μη]. Fala-se que os sumamente ditosos e autossuficientes não deveriam ter amigos, pois possuem tudo o que é bom e, sendo autossuficientes, dispensam tudo mais; enquanto um amigo, que é um outro de si mesmo [ἕτερον αὐτὸν ὄντα], carrega o que um homem por si só não tem capacidade para isto. Daí o dito: “quando o Nume favoravelmente concede, quem necessita de amigos?” (*EN IX*, 9, 1169b3-8).

Explicitamente, a temática que se apresenta em *EN XI, 9* é um esforço, por parte de Aristóteles, em pensar sobre a fundamentação da validade da amizade para aquele que atingiu o critério da autossuficiência, necessário para a sua identificação como *eudaimon*, pois a vinculação deste a outros parece contradizer esse critério. A análise aristotélica sobre a amizade parte da tese de que ela é das coisas a mais preciosa e necessária à vida, pois sem amigos ninguém escolheria viver, mesmo tendo todos os outros bens; do mesmo modo que sem amigos não se pode afirmar que se tem uma vida inteira<sup>38</sup>. Essa era uma compreensão comum à noção de amizade da Grécia Antiga,<sup>39</sup> mas, como assinalamos anteriormente, esse ponto de partida mostra-se paradoxal quando é relacionado com o axioma *eudaimonista*: quanto mais o *eudaimon* necessita do auxílio e da companhia de amigos, menos autossuficiente e próximo do divino ele é. Consequentemente, se para Aristóteles a amizade pelo bem é o modelo de relação mais específico ao *eudaimon* (*EN VIII, 3, 1156b55-15; EE VII, 2, 1236b1-5*), então, quanto mais intensamente ele se mostra um *eudaimon*, e, por isso, mais autossuficiente, mais facilmente conseguirá fazer bons amigos; porém, quanto mais *eudaimon*, e mais autossuficiente, menos ele precisará de amigos e mais paradoxal se mostra a fundamentação sobre a validade da amizade como um desejo recíproco pelo bem de nossos de amigos por eles mesmos.

Aristóteles, entretanto, escreve:

Parece estranho, quando se atribui tudo o que é bom ao homem feliz, recusar-lhe amigos, que são considerados os maiores bens exteriores. Se é mais próprio de um amigo fazer bem a outrem do que ser beneficiado, e se dispensar benefícios é característico do homem bom e da virtude, e é mais nobre fazer bem a amigos do que a estranhos, o homem bom deveria ter pessoas a quem fazer bem. E por esta razão se pergunta se deveríamos mais ter amigos na prosperidade ou na adversidade, subentendendo que não só um homem na adversidade precisa de quem lhe confira benefícios, mas também os prósperos deveriam de ter a quem fazer bem. Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade. O homem bom viverá em companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza (*EN IX, 9, 1169b8-20*).

Se ficássemos somente com o início de *EN IX,9*, tranquilamente veríamos que os opositores de Hardie teriam razão em postular um egoísmo racional para

<sup>38</sup> *EN I, VIII, 1155a3-6 / EE VII, 1, 1234b31-34*.

<sup>39</sup> Cf. ADKINS, 1963; KONSTAN, 2000; STERN-GILLET and GURTLER, 2014.

Aristóteles, pois o *eudaimon* estaria preocupado exclusivamente com sua autorrealização e se vincularia unicamente às pessoas relevantes para a concretização deste fim. Entretanto, se esse modo de ler Aristóteles for defendido, conseqüentemente, entraremos em contradição com os critérios definidores de uma relação de amizade apresentadas principalmente em *EN VIII*, 2, 1155b25-1156a5. A fim de evitar uma contradição, somos levados a compreender que, ao pensar sobre a fundamentação da validade da amizade em *EN IX*, 9, Aristóteles, além de querer resolver os possíveis dilemas que indicamos anteriormente, também estaria, de acordo com a passagem supracitada, preocupado em manter sua coerência argumentativa, defendendo que, ao mesmo tempo em que o *eudaimon* sente uma disposição para a satisfação dos critérios do “axioma *eudaimonista*”, também tem uma disposição para a efetivação da amizade como uma relação que de modo explícito deseja reciprocamente o bem do outro pelo outro.

Assim, o uso que Hardie faz da definição de amizade sustentaria seus interesses argumentativos de negar que o *phronimos* aristotélico atua unicamente a partir de um modelo de ação exclusivamente egoísta e racional. A tese da *eudaimonia* como bem inclusivo poderia levar a uma compreensão contrária à que Hardie procura evidenciar: se um bem de primeira ordem necessita da reunião mínima dos demais bens de segunda ordem relevantes para sua efetivação; então, o *spoudaios* de Aristóteles poderia ser identificado como mesquinho colecionador que, preocupado única e exclusivamente com sua autorrealização, reuniria tudo mais que fosse necessário a ela. Logo, teríamos mais uma vez, como conseqüência, a retomada da denúncia do egoísmo racional em Aristóteles.

Todavia, Hardie procura enfaticamente negar essa conseqüência, afirmando que não há uma relação de necessidade entre a dedicação de um ser humano ao seu próprio bem, quer seja inclusivo ou dominante, com preferências por desejos “ego-direcionados” em detrimento aos “alter-direcionados”, ou o contrário. Nesse sentido, sua estratégia argumentativa muito mais do que afirmar que Aristóteles estava comprometido com uma defesa exagerada de uma postura altruísta, procura enfraquecer a relação de necessidade entre a “ego-referencialidade” do desejo e a conseqüência egoísta do mesmo, comumente apontada por autores que fazem a defesa do egoísmo racional em Aristóteles: “almejar uma vida duradoura na qual, na medida do possível, os prazeres são gozados e os malefícios evitados é um plano razoável, mas não o único.” (HARDIE, 1965, p. 292)

Assim, um indivíduo poderia explicitamente operar de modo “ego-referente” de três modos básicos:

1. O desejo, por dar prosseguimento à coleta de bens de primeira ordem necessários à realização da *eudaimonia*, é oriundo de um desejo do agente, um desejo que brota de si.
2. A expressão “meu próprio interesse” só é utilizada em contextos nos quais o agente identifica a si próprio como proprietário único de uma pletera de desejos: seu desejo pelo próprio bem é algo “ego-referente” e pode ser exclusivamente “ego-direcionado”;
3. O desejo por seu próprio bem, a *eudaimonia*, por ser um desejo de desejos, um interesse de segunda ordem que se efetiva a partir da satisfação de interesses relevantes de primeira ordem, só pode ser efetivado através da satisfação do ponto (1).

Mesmo nesses três pontos, porém, como Hardie entende, não é possível concluir que há uma relação de causalidade necessária entre a “ego-referencialidade” do desejo e o egoísmo racional e/ou o altruísmo. O que de fato conseguimos observar como relação necessária é que todo desejo é “ego-referente”, pois toda ação se apresenta como um movimento intencional por parte de um agente, um movimento de aproximação ou de fuga de um determinado objeto que o afetou de certo modo. Assim, até mesmo a ação mais abnegada de caridade, na medida em que é intencionalmente feita por alguém, refere-se diretamente àquele que a realizou, pois, nas palavras de Aristóteles, “[...] nada que não deseja ou evita algo se move, exceto por coerção” (*De Ani* III, 9, 432b16,17). Por isso que Hardie defende

que a ação que procure realizar um fim inclusivo seja, sob essas descrições auto-centrada [ego-referente] não implica que o agente seja ego-direcionado ou interesseiro [*self-seeking*], e isso não é em nenhum sentido inconsistente com o mais heróico ou santo auto sacrifício (HARDIE, 1965, p. 292).

Enfraquecer a relação de necessidade entre a “ego-referencialidade” do desejo e o egoísmo abre caminhos que nos possibilitam discordar da tese de que a doutrina do bem para o ser humano, conforme desenvolvida por Aristóteles, converte a moralidade em algo, “no final das contas, egoísta” (FIELD, 1921, p. 109-111). Isso, por sua vez, abre espaços para pensar que, mesmo que Aristóteles acomode uma “ego-referencialidade” do desejo, sua teoria não se reduz necessariamente a um modelo de

egoísmo racional, principalmente se considerarmos seriamente os critérios constitutivos da amizade e sua relação com o desejo. A partir disso teríamos que uma leitura de um egoísmo racional imputaria uma estranha contradição entre os parâmetros estipulados para a amizade, principalmente o critério da benevolência no qual o “bem do outro” é considerado por ele mesmo, e a teoria da *eudaimonia* de Aristóteles. Nesse sentido, a fim de mantermos a coerência de Aristóteles, seríamos obrigados a considerar sua teoria em outros parâmetros que não o egoísmo racional.

Todavia, o movimento argumentativo para evitar uma contradição no pensamento ético de Aristóteles não é tão evidente. Indicamos anteriormente que Cooper se mostra um autor paradigmático para nós, pois, além da criteriosa e imensa qualidade de seu trabalho de interpretação da obra de Aristóteles, essa contradição se revela em sua forma de ler *EN IX*, 9. Para evidenciar essa contradição, relembremos que Cooper interpreta o conceito de amizade de Aristóteles a partir da definição exposta em *Rhe II*, 4, 1380b36-1381a2, como ele nos escreve:

De acordo com ele [Aristóteles], *φιλία*, tomada mais geralmente, é qualquer relação caracterizada por um querer bem mútuo [mutual liking], como este é definido na *Rethorica*, isto é, por um mútuo desejo pelo bem [well-wishing] e fazer o bem [well-doing] por preocupação um pelo outro. Se esta caracterização é correta, será claro porque para a teoria da amizade de Aristóteles deve ser considerada como um elemento cardinal em sua teoria ética como um todo (COOPER, 1977a, p. 621,622).

Nesse sentido, devido à estrutural pertença do conceito de benevolência à definição de amizade e a ênfase de *ἐκείνου ἕνεκα* que a interpretação de Cooper a partir de *Rhe II*, 4 ressalta, a amizade por si mesma deveria ser fundamentada em uma base de compromissos e desejos recíprocos que visam o bem do outro no interesse do outro por si mesmo. Isso, por sua vez, levaria Cooper, conseqüentemente, a vetar a possibilidade do uso instrumental do outro por parte do amigo, pois esse procedimento descaracterizaria uma relação de amizade em sua própria definição. Se isso é verdadeiro no caso da experiência de amizade em geral definida em *EN VIII*, 2, no caso do *eudaimon*, que por si mesmo é compelido à execução da virtude, da excelência humana, as relações que ele venha a firmar com outros *eudaimon*, teria um reforço ainda maior na consideração do desejo do bem do outro pelo outro [*ἐκείνου ἕνεκα*].

Tendo definido os critérios gerais constitutivos de uma relação de amizade em *EN VIII*, 2, Aristóteles tece comentários sobre as espécies diferentes de amizade – por prazer, por vantagem e pelo bem – respectivamente correspondentes aos três tipos

de objetos do amor – o prazeroso, o vantajoso e o bem (*EN VIII*, 3, 1156a6-10). Independentemente do modo como cada um desses tipos de relação satisfaz os critérios definidores de amizade expostos em *EN VIII*, 2 – se cada um deles é capaz de satisfazê-los integralmente ou se somente a amizade pelo bem possui essa capacidade –, no momento nos interessa a identificação de que o “melhor” tipo de amizade é precisamente aquele que se estabelece entre homens que são igualmente excelentes. Pois, já que Aristóteles compreende que os homens que conseguem efetivar em sua vida a *eudaimonia* possuem uma relação fundamentalmente vinculada tanto à procura de fins bons em si mesmos, quanto são movidos por boas motivações, ao encontrar outro que é idêntico a si mesmo, tanto aquilo que é o motivo de seu movimento, causa eficiente, como o fim de sua ação, causa final, são cristalizados através de uma relação de amizade, que pela própria qualidade do caráter deste tipo de homens desejam o bem do outro por si mesmo e não de modo acidental (*EN VIII*, 3, 1156b7-11)

Logo, apostamos que a discussão em *EN IX*, 9, além de pensar na validade da amizade como um todo, a partir da fundamentação do estatuto da alteridade do amigo, também se mostra como esforço para entender essa fundamentação em conjunto com o *eudaimon*. Portanto, se nos interessa salvaguardar a citada coerência argumentativa da *EN IX*, 9 com os demais passos componentes da teoria da amizade de Aristóteles; então, entendemos que a relação de amizade do *eudaimon* pode ser compreendida como uma relação de amizade pelo bem, pois assume um reforço ainda maior de não veicular qualquer laço intersubjetivo que compreenda uma submissão do outro a qualquer desejo que não considere o bem dele por ele mesmo.

É estranho constatar, todavia, que Cooper defende precisamente o contrário disso ao ler *EN IX*, 9. Em uma argumentação que Millgram (1987) equacionou como “interpretação esquizofrênica”, Cooper (1980) mostra certa decepção com *EN IX*, 9 por entender que essa apresenta tanto uma série de argumentos desinteressantes, quanto estranhamente herméticos para o padrão de Aristóteles.

Primeiro, para Cooper, *EN IX*, 9 apresentaria certas falhas argumentativas que são estranhas ao rigoroso procedimento analítico de Aristóteles: (1) Cooper (1980) compreende que a resposta de Aristóteles é exageradamente simplista, pois se mostra como uma consequência psicológica do fato de que aquele que tem amigo desejará fazer coisas com e por ele; (2) Aristóteles também cometeria uma *petitio principii* a respeito de que um candidato à *eudaimonia* deverá ter amigos (COOPER, 1999, p 317-319).

Cooper (1980), então, entende que os argumentos de Aristóteles se estruturam da seguinte forma:

1. Para uma pessoa boa, a vida é algo bom e prazeroso por si mesmo; é sempre prazeroso ter consciência de si mesmo como possuindo coisas boas; portanto, a consciência que a pessoa boa tem de si mesma como um ser vivo é muito prazerosa e altamente desejável para ela. (1170b1-5);
2. Um amigo de um homem é um segundo si mesmo [*second self*] para ele, tanto que o que for bom para este, como possuído por si mesmo, também será bom quando possuído por seu amigo (1170b5-8);
3. Desde que a vida do homem bom e a consciência desta lhe são prazerosas e desejáveis, ele achará a vida do segundo si mesmo e sua consciência desta também prazerosa e desejável (1170b8-10);
4. Mas ele não pode satisfazer este desejo de ter consciência da existência de seu amigo, exceto vivendo em companhia dele, então ele necessitará de seu amigo para ‘conviver [*to live with*] e compartilhar [*share with*] em discussões e pensamentos – pois isto é o que viver junto deveria parecer significar para o ser humano, e não pastar no mesmo campo, como com o gado (1170b10-14). (COOPER, 1980, p. 318)

A principal decepção de Cooper (1980) é que Aristóteles, ao invés de provar explicitamente aquilo que propõe analisar no começo de *EN IX*, 9 – “Por que, afinal, o *eudaimon* deve ter amigos?”, como Cooper (1980) compreende –, toma como evidente o que quer provar: que o *eudaimon* quererá ter amigos. Nesse sentido, Cooper (1980) compreende que os pontos (4) e (3) se fundamentam sobre algo que não é provado. Se um homem bom tem um amigo, garante-se, pois, o ponto (2), e então o argumento segue como apresentado: o homem bom terá prazer em ser consciente da vida e das atividades de seu amigo, do mesmo modo como é consciente de sua própria atividade e ansiará conviver com ele, na medida em que partilham o mesmo prazer da existência tanto de si como do “outro”. Como interpreta Stewart:

No vendo, ouvindo, andando etc. um homem é consciente de si mesmo – de sua própria existência... Esta percepção do si mesmo, porém, seria dificilmente possível para um homem se os únicos objetos de experiência forem suas próprias sensações... As experiências de suas próprias ações podem ser acompanhadas somente por uma fraca consciência de um si mesmo distinto delas. Mas um homem não é confinado em suas próprias ações. Ele tem uma “consciência sympathetic” das ações de seus amigos – das ações que em certo sentido são “suas próprias” (pois seu amigo é um ἕτερος αὐτός) e são “suas próprias” não no sentido de que isto dificultaria distinguir o seu “si mesmo” delas... em outras palavras – está na consciência da existência de outro, que um homem vem a ser consciente de si mesmo. (STEWART, 1892, p. 392)

Cooper (1980) discorda da estrutura desse argumento, assumindo que não há nada que o autorize. Pois, *prima facie*, Aristóteles não indica qualquer fundamento viável que legitime essas conclusões, já que não explica quais motivos o *eudaimon* teria

para efetivar qualquer atitude em direção a qualquer pessoa que lhe permitiria obter o prazer da consciência de si e do outro através da amizade ou mesmo desejaria ter uma associação tão íntima (COOPER, 1980, p. 319). Assim, ele entende que Aristóteles, ao se questionar em *EN IX, 9*, “Por que, afinal, o *eudaimon* deve ter amigos?”, responde: “Porque o *eudaimon* deve ter amigos!”.

Portanto, Cooper (1980) compreende que a intenção de Aristóteles é refletir sobre a legitimidade do impulso inicial do *eudaimon* ao realizar alguma atitude efetiva para seu amigo, no sentido de tentar compreender a necessidade de se fazer alguma coisa *por* ou *com* nossos amigos. Essa compreensão o leva a concluir que Aristóteles “defende o valor da amizade somente por mostrar que para seres humanos ela é um meio necessário [único] para alcançar certos benefícios psicológicos amplamente valiosos” (COOPER, 1980, p. 332).

Compreendemos, pois, que essa conclusão de Cooper (1980) parece contraditória, pois entra em uma estranha contradição com a primeira parte do referido artigo. Nessa, Cooper nega que esteja produzindo um valor essencialmente instrumental da amizade. Porém, a conclusão que ele apresenta na segunda parte, apesar de suas negações, é explicitamente contrária à primeira. Millgram (1987) entende que uma possível justificativa para a defesa de posturas tão antinômicas seria o fato de que o artigo de Cooper (1980), seja a fusão de dois artigos inicialmente publicados separadamente, na década de setenta, que é atestada por Cooper em nota (Cf. COOPER, nota 1, 1980, p. 334)<sup>40</sup>.

Entendemos, todavia, que essa contradição interpretativa de Cooper, muito mais do que representar a fusão de dois artigos originalmente publicados separados, surja do modo como ele entende a problemática que Aristóteles propõe em *EN IX, 9*. Cooper (1999) advoga, mais uma vez, que Aristóteles estaria preocupado em criar um argumento justificatório que responda à seguinte questão: “Por que, afinal, o *eudaimon* precisa ter amigos?”. Nesse sentido, Aristóteles estaria preocupado em encontrar um argumento *suficiente* que justifique para alguém que atingiu o patamar da *eudaimonia* os motivos que levariam a coordenar determinadas coisas em sua vida a fim de efetivar a amizade, vincular-se a seus amigos, gastar tempo com eles, conviver e prestar serviços a eles segundo desejos benevolentes e “alter-referentes” (COOPER, 1999, p. 337).

---

<sup>40</sup> A primeira parte de “Aristóteles sobre amizade” foi publicada originalmente em COOPER, 1977a, p. 619-648, e a segunda parte em COOPER, 1977b, p. 290-315. É interessante assinalar que posteriormente Cooper revisa esses dois artigos e retoma a original publicação separada dos mesmos (COOPER, 1999, p. 312-355).

Assim, Aristóteles, em *EN IX*, 9, ao refletir sobre a validade do *eudaimon* de realizar alguma atitude efetiva para seu amigo, apresenta [ou deveria apresentar] um motivo ou justificativa como princípio motor para sua correlação com os outros. A lacuna que Cooper supõe estar presente em *EN IX*, 9, ele tenta resolver a partir de *MM*, defendendo a existência de uma equivalência entre *EN IX*, 9 e os argumentos apresentados por Aristóteles em *MM II*, 15, 1213a7-26. Nessa última, Aristóteles defende que o “autoconhecimento” é um componente necessário para a efetivação da *eudaimonia*. Porém, devido ao fato de estarmos essencialmente diluídos em nós mesmos, teríamos de modo isolado, senão uma impossibilidade ontológica, pelo menos uma dificuldade epistemológica em contemplar a nós mesmos devido à benevolência ou a paixão que temos por nós mesmos. Como nos escreve Aristóteles:

Não somos potentes de nos assistir por nós mesmos [αὐτοὶ μὲν οὖν αὐτοὺς ἐξ αὐτῶν οὐ δυνάμεθα θεάσασθαι]] (o que não podemos fazer, então, é, da maneira como censuramos os outros, ter conhecimento de que fazemos o mesmo; isto gera-se devido à benevolência ou paixão [τοῦτο δὲ γίνεται δι’ εὐνοίαν ἢ διὰ πάθος], e há muitos de nós que são cegados por estas coisas; então, não avaliamos as coisas corretamente). Logo, se quando queremos ver nossa própria face, fazemos isso olhando através do espelho; igualmente, quando desejamos conhecer a nós mesmos, obtemos este conhecimento olhando através de um amigo; pois, como dizem, o amigo é outro de si mesmo [ὁμοίως καὶ ὄνταν αὐτοὶ αὐτοὺς βουλευθῶμεν γινῶναι, εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίσαμεν ἄν’ ἔστι γάρ, ὡς φαμέν, ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ] (*MM II*, 15, 1213a16-20).

Do mesmo modo que um ator em um palco de teatro é incapaz de assistir à sua própria atuação, já que depende exclusivamente da platéia, daqueles que lhe assistem, como meio para saber a qualidade daquilo que faz, se é uma boa ou má atuação; por estarmos continuamente atuando no palco da vida, dependeríamos, pois, de nossos amigos como platéia, como espelho, como recurso que nos possibilita a aquisição do conhecimento da qualidade de nossa atuação. A efetivação desse tipo de conhecimento de si mediado pelos outros é fundamentada na afirmação aristotélica de que o amigo é outro de si mesmo (*MM II*, 15, 1213a12; 1213a20), é alguém com uma disposição de caráter semelhante à nossa. Essa semelhança, por sua vez, possibilitaria uma correlação analógica entre o “si mesmo” e o “outro” de modo que, ao olhar para aquele que analogamente é como sou, revelar-se-ia para mim a visão das qualidades próprias de mim mesmo.

Cooper entende, então, que *MM II*, 15 tem como pressuposto a compreensão de que, no *eudaimon*, as coisas boas por si mesmas e a constituição de sua disposição de

caráter se vinculam. Logo, se, por um lado, sua disposição para as coisas boas o impele a observar tudo que a ela pertence; por outro, sua impossibilidade epistemológica ou ontológica de assistir a si mesmo causaria uma situação paradoxal: pois ao mesmo tempo que o *eudaimon* é “naturalmente” disposto a perceber as coisas boas como algo seu, não consegue apreender as coisas boas naquilo que lhe é mais seu, sua própria existência singular. O resultado disso é que a disposição para a percepção das coisas boas, o conhecimento de que essa ocorre em si mesma e a impossibilidade da realização desse conhecimento por si só, apresentaria um argumento que justificaria a busca da amizade.

Para Cooper, Aristóteles teria essa mesma argumentação em mente quando escreveu *EN IX, 9*. Ele compreende, então, que o mesmo argumento apresentado em *MM II, 15* possui uma nítida afinidade com o que é exposto por Aristóteles em *EN IX, 9, 1169b28-1170a4*:

Pois no começo foi dito que a prosperidade [*flourishing*] é uma atividade, e uma atividade claramente existe como algo contínuo e não é possuída como um pedaço de propriedade. Se a prosperidade consiste em viver e ser ativo, e atividade de uma boa pessoa é boa e prazerosa em si mesma, como falamos no princípio, e o que é peculiar a alguém por ele mesmo é prazeroso, e podemos estudar (*theorein*) nossos próximos melhor que nós mesmos e suas ações melhor do que aquelas que são peculiarmente nossa própria, e as ações de pessoas boas que são suas amigas são prazerosas para as pessoas boas (pois ambos são caracterizados por atributos naturalmente prazerosos) – se é assim, então, a pessoa sumamente próspera necessitará de amigos deste tipo, dado que ela escolhe (*prohairesitai*) estudar (*theorein*) ações que são boas e peculiarmente suas, e as ações de boas pessoas que são seus amigos são deste tipo. (*EN IX, 9, 1169b28-1170a4*)<sup>41</sup>

Nesse sentido, para Cooper, há uma equivalência direta entre a proposição “não somos capazes de nos observar por nós mesmos” [αὐτοὶ μὲν οὖν αὐτοὺς ἐξ αὐτῶν οὐ δυνάμεθα θεάσασθαι] (*MM II, 15, 1213a16*) e “podemos estudar nossos próximos melhor que nós mesmos e suas ações melhor do que aquelas que são peculiarmente nossa própria” [θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας] (*EN IX, 9, 1169b33,34*). Essa equivalência teria como fundamentação que o *eudaimon* procura bons amigos devido às suas constitutivas limitações ontoepistemológicas em conhecer o bem que há em si mesmo.

---

<sup>41</sup> Apresentamos aqui a tradução que Cooper apresenta em seu artigo sobre essa passagem de *EN IX, 9* para evidenciar os termos que ele apresenta para fundamentar sua leitura (COOPER, 1999, p. 344); bem como para ressaltar os problemas de sua tradução.

A interpretação de Cooper se fundamenta ainda em um segundo argumento extraído de *EN IX*, 9, 1170a4-11, no qual ele entende que a realização de qualquer atividade humana será facilitada através da ação em conjunto com outros indivíduos. Assim, Cooper percebe que o argumento de Aristóteles se constrói do seguinte modo:

- (1) se a *eudaimonia* é o fim último buscado pelo desejo humano (*EN I*, 7, 1097b1);
- (2) se a sua efetivação ocorre através de uma atividade (*EN I*, 7, 1098a5-7; *X*, 6,1176b2) ;
- (3) se essa atividade é boa em si mesma, e aquilo que é bom em si mesmo é algo genuinamente prazeroso (*EN X*, 2,1172b20-23), então todos os homens quererão a posse da *eudaimonia* e do prazer que ela propicia;
- (4) porém, devido às limitações ontoepistemológicas dos homens, todos são limitados na continuidade temporal da execução da *eudaimonia* e na percepção dessa por si mesmos (*EN X*, 4,1175b5);
- (5) então, qualquer coisa que possibilite um aumento na continuidade da execução da *eudaimonia* e do prazer que ela proporciona será buscada pelo *eudaimon*;
- (6) Atividades compartilhadas com os amigos permitem tanto esse aumento, quanto uma economia no esforço pessoal da efetivação da *eudaimonia* de cada agente;
- (7) Logo, justifica-se mais um motivo para o *eudaimon* procurar o vínculo com outros homens, que não seja somente a aquisição do autoconhecimento de si.

Nessa segunda possibilidade, apresenta-se tanto a lei do menor esforço para a realização de uma atividade, quanto o conhecimento de que o valor da ação se dá através do reconhecimento do valor dos objetivos compartilhados com os outros. Assim, nossas ações e objetivos recebem uma “confirmação concreta” de seu valor através da identificação com as ações e os objetivos de outros homens que são considerados virtuosos, o que possibilitaria maior empenho e prazer na realização de nossas atividades. Como nos escreve Cooper:

se outros, especialmente pessoas de quem se gosta ou quem se admira, partilham com alguém um compromisso com o objetivo que dá sentido às suas atividades, a própria percepção deste do mérito ou valor da atividade será aumentada e, assim, ele se engajará com mais interesse e prazer; se outros, também, acham que uma coisa vale a pena ser feita [os objetivos compartilhados], eles, por fim, darão uma confirmação acolhedora da própria atitude daquele. [...] o que está em questão aqui, não é o mero conhecimento abstrato pessoal de que alguma coisa é valiosa e excelente, mas a experiência atual e direta de sua atividade como excelente. (COOPER, 1999, p. 347, 348)

Ambos os argumentos defendido por Cooper, partem tanto da ideia de que a amizade se justifica a partir das limitações ontoepistemológicas do homem. Do mesmo modo, ambos indicam que se “X” é uma pessoa virtuosa por realizar determinadas ações; se “Y” compartilha com “X” a realização das mesmas ações e objetivos, então concretamente há um vínculo de identidade entre eles; se isso se efetiva, então, “Y” teria ainda mais empenho e prazer em realizar suas ações e objetivos, pois essa identidade, de modo concreto, revelaria a ele que, em si mesmo, é idêntico a “X”, uma pessoa virtuosa.

Cooper enfatiza, assim, que sua interpretação ainda tem a vantagem de que o conhecimento de si por meio da amizade não se processa por meio de uma abstração, mas através do convívio concreto com o “outro”. Uma coisa é alguém ruminando na privacidade de seu lar qual o valor que sua ação possui a partir de si mesmo – o que Cooper compreende ser uma atividade abstrata –, outra coisa é a identificação de que a mesma atividade é realizada conjuntamente com aquelas pessoas que se consideram valorosas e excelentes. O mútuo comprometimento de indivíduos valorosos com os mesmos objetivos e atividades que se faz levaria ao acesso do conhecimento concreto de si mesmo. Nesse sentido, há um elemento público nessa constatação do valor da ação realizada através das semelhanças entre elas.

Desse modo, os dois argumentos resolveriam a suposta *petitio principii*, apresentando uma mesma justificação para a proposição “um amigo de um homem é um segundo si mesmo para ele, tanto que o que for bom para este, como pertencendo-o por si mesmo, também o será bom quando possuído por seu amigo” (*EN IX*, 9, 1170b5-8), pois a necessidade do conhecimento de si é que leva ao reconhecimento do *philos* como um outro de si mesmo, bem como responde a qual necessidade o *eudaimon* tem de fazer alguma coisa com ele.

#### **4.2.1.4 Problemas na interpretação de Cooper**

Ora, se os argumentos de Cooper têm a vantagem de resolver a suposta *petitio principii* de Aristóteles, eles imputam estranhas equivalências conceituais para *EN IX*, 9 sem discuti-las satisfatoriamente, do mesmo modo como resultam em uma estranha contradição na interpretação de Cooper, bem como na relação que *EN IX*, 9 mantém com o restante do tratado sobre a amizade. Primeiro, a despeito da autenticidade de *MM* como pertencente ao *Corpus*, que não é discutida por Cooper, o

questionamento de *MM* II, 15 sobre a validade da amizade para o *eudaimon* tem como fundamento: (a) o anseio do *eudaimon* pela obtenção do conhecimento de si mesmo [τὸ γινῶναι αὐτόν] (*MM* II, 15, 1213a16) e (b) os impasses ontoepistemológicos do homem evidenciados na proposição “não somos capazes de nos observar por nós mesmos” [αὐτοὶ μὲν οὖν αὐτούς ἐξ αὐτῶν οὐ δυνάμεθα θεάσασθαι] (*MM* II, 15,1213a16). A partir disso, a amizade se mostra como meio para a satisfação (a) e a resolução (b).

Isso nos parece, todavia, um tanto estranho, pois, enquanto na *MM* II, 15 há o evidente uso do termo conhecimento [γινῶναι], a ênfase de *EN* IX, 9 recai sobre a senso-percepção [αἴσθησις] e com-senso-percepção [συναίσθησις], bem como não emprega em nenhum momento o uso do termo conhecimento [γινῶναι]. A questão da diferença entre esses dois termos está na anterioridade da senso-percepção em relação à produção do conhecimento como é indicado em *De Ani* III, 6-8. Isso possibilita que se possa ter uma senso-percepção de si mesmo ou do amigo, antes de se ter conhecimento do que de fato se é exatamente. Isso, pois, nos permite compreender que, se *MM* justifica a necessidade do amigo a partir da necessidade do conhecimento de si, *EN* IX, 9 fundamenta a validade da amizade na dimensão da “com-senso-percepção” [συναίσθησις], em que a percepção do “si-mesmo” e do “outro” são co-fundantes. Essa anterioridade, por si, desautoriza uma equivalência entre os dois textos, como Cooper assume.

Outra estranha equivalência que Cooper realiza é entre o verbo θεάσασθαι, presente na proposição “não somos capazes de observar a nós mesmos” [αὐτοὶ μὲν οὖν αὐτούς ἐξ αὐτῶν οὐ δυνάμεθα θεάσασθαι] (*MM* II, 15,1213a16), e o verbo θεωρεῖν, na proposição “podemos estudar nossos próximos melhor que nós mesmos e suas ações melhor do que aquelas que são peculiarmente nossa própria” [θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας] (*EN* IX, 9,1169b33,34).

Whiting critica Cooper, afirmando que ele

tenta preencher parcialmente a lacuna [a falta de elementos que sustentem a equivalência apontada por Cooper entre *MM* e *EN*] traduzindo *theorein* por “estudar”, em vez de traduzi-lo (como frequentemente apropriado) por “contemplar” (1999, p. 344). Ele está efetivamente promovendo um *fin* à contemplação de ações virtuosas, ou seja, a aquisição pelo sujeito do tipo de autoconhecimento que ele entende que Aristóteles tome como “pré-requisito do prosperar” (1999, p. 345). Isso, contudo, torna a razão que Aristóteles fornece para se ter amigos mais instrumental do que eu penso que Aristóteles

queira permitir. Com efeito, isso assimila o valor de se ter amigos ao valor de ser honrado. (WHITING, 2006, p. 272)

Se tomarmos a conhecida passagem de *EN X*, 8, 1178b20-22, – e que na perspectiva de Hardie, é responsável pelo choque entre compreensões distintas sobre o bem último humano na *EN* –, na qual Aristóteles retoma a discussão sobre o bem final que é específico ao homem, observamos que ele conclui que esse é aquilo que mais nos aproxima dos deuses e que sua obtenção tem relações direta com a atividade da contemplação [θεωρία]. A rigor, essa é vinculada com a atividade da inteligência e aquilo que é por ela contemplado, no sentido mais forte possível, ocorre por si mesmo, uma vez que lhe compete a apreensão de premissas imediatas (*Seg. Ana I*, 33, 88b33-37; *EN VI*, 1140b30-1141a10).

Nesse sentido, a contemplação que a inteligência realiza dos princípios primeiros [ἀρχαί] não possibilita compreender que esse tipo de atividade possa estabelecer algum fim externo a ela. Como Aristóteles nos escreve: “[...] como os olhos dos morcegos reagem à luz do dia, assim também a inteligência que está em nossa alma se comporta diante das coisas que, por natureza, são mais evidentes” (*Met α*, 1, 993b9-11).

Ora, entendemos que o uso do verbo θεωρεῖν em (*EN IX*, 9,1169b33) não ocorre por acaso, no sentido de que ele se coaduna bem com as definições do conceito de amizade até então pensadas por Aristóteles, quando essas nos indicam que o amigo olha para seus amigos como quem contempla aquilo que é por si mesmo. Nesse sentido, Cooper, ao traduzir θεωρεῖν por “estudar” na proposição “podemos estudar nossos próximos melhor que nós mesmos e suas ações melhor do que aquelas que são peculiarmente nossa própria” [θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοῦς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας] (*EN IX*, 9,1169b33,34), atribui uma noção de instrumentalidade para a própria validação do “outro” pensada por Aristóteles, pois requer que a fundamentação dessa validade ocorra por outros motivos que não seja o desejo do bem do “outro por ele mesmo”. No caso, a necessidade do conhecimento de si por parte do *eudaimon*.

A consequência dessa interpretação não somente instrumentaliza a validade da amizade – de modo que inviabiliza em sua base nossa estratégia de utilizá-la como recurso argumentativo para invalidar a compreensão da ética aristotélica como um modelo de egoísmo racional –, mas também equivale sua atividade às mesmas

atribuições da honra (WHITING, 2006, p. 272). Esse conceito é pensado por Aristóteles inicialmente em *EN I, 5*, quando discute sobre os possíveis candidatos à satisfação de fim último para as ações humanas tradicionalmente considerados pelos gregos até então. Dentre esses, ele indica a vida voltada para a satisfação sensual, a vida destinada à obtenção de honras e a vida consagrada ao ganho, que são posteriormente negados como fins últimos, principalmente em *EN I, 7*, por não satisfazerem os critérios indicados no “axioma *eudaimonista*”. No caso da honra, ele nos escreve que:

a finalidade da vida política, em suma, é a honra. No entanto, parece demasiado superficial para aquela que buscamos, pois depende mais de quem confere do que de quem a recebe, o bem parece ser divino, como um pedaço de propriedade e algo difícil de ser tomado do homem. [τὰγαθὸν δὲ οἰκείου τι καὶ δυσσφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα] (*EN I, 5*, 1095b23-25).

Assim, a honra se apresenta como a atribuição de uma qualidade sobre o feito de alguém. Essa atribuição, por sua vez, é o reconhecimento de uma comunidade de indivíduos sobre uma ação efetivada. Hammer (2009), apesar de escrever diretamente sobre o contexto homérico da *Iliada*, mostra-nos algo que perdura até os dias de Aristóteles e está presente em sua rejeição do conceito de honra como bem último da ação humana:

No mundo homérico honra e vergonha operavam como julgamentos (ou julgamentos antecipados) do valor de alguém, não somente pela sociedade, mas também pelos próprios indivíduos como eles enxergavam a si mesmos através dos olhos da sociedade. Podemos pensar que esta valoração que alguém fazia de si como “estima de si mesmo”. Estima, no sentido aqui usado, não como denotando um autêntico eu interior, mas como uma imagem de si mesmo na relação com os outros que necessariamente envolve questões como este si mesmo relaciona-se com as “demandas, necessidades, objetivos e, geralmente, a vida de outra pessoa” (HAMMER, 2009, p. 34) <sup>42</sup>

Apesar de Aristóteles compreender que a honra tradicionalmente é a finalidade da política (*EN I, 5*, 1095b23-25), ele se afasta dessa tradição. Esse movimento de distanciamento pode ser marcado no uso qualitativo de termos que não eram identificados como próprios da vida pública, por parte da própria tradição política grega de seu tempo, para identificar sua compreensão de bem último para a ação

---

<sup>42</sup> Sobre o conceito de honra e sua relação com a vergonha, cf. CAIRNS, 1993, p. 16; HAMMER, 2002, p. 170-187.

humana. Por exemplo, para afirmar em *EN I, 5* que a honra não pode assumir a posição de bem último da ação humana, Aristóteles utiliza um termo correlacionado à vida privada da casa [οἶκος]. Ele afirma, então, que está interessado em algo que no homem seja tão “concreto” quanto um “pedaço de propriedade [οἰκῆιον] que dificilmente nos é subtraído [δυσσφάριετον]”.

Entendemos que a separação que interessa a Aristóteles entre algo que é da ordem do *bios politikos* e aquilo que é o bem último para os homens e a identificação desse como sendo um pedaço de propriedade, no presente caso, serve para marcar os modos como a atividade humana é qualificada. No caso, como a honra depende muito mais do valor atribuído pela comunidade (HAMMER, 2009), sua atribuição ou supressão é inteiramente alheia à atividade por si só daquele que age, sendo algo que pertence muito mais aos outros que agem com ele. Por outro lado, a posse de uma propriedade privada depende especificamente da atividade de um homem por si. O reconhecimento da posse de minha casa é uma qualidade que depende muito mais dos meus esforços pessoais em pagar corretamente as prestações de seu financiamento ao banco, do que o reconhecimento da grandeza de meus feitos por outros.

Aristóteles, em *EN VIII, 8*, retoma sua análise sobre a honra, mas, diferentemente de *EN I, 5*, a distinção que ele tem em mente não se utiliza de um paralelo entre bem último e o bem no *bios politikos*. Demarca, no entanto, a diferença entre os conceitos de “atividade” e “passividade”, como apresentamos anteriormente, a fim de ressaltar a definição da amizade através das diferenças entre o amar [φιλεῖν] e o ser amado [φιλεῖσθαι]. Esse interesse surge da percepção grega comum de que a grande maioria das pessoas, segundo Aristóteles, deseja mais ser amada do que amar e, isso, devido à identificação de semelhanças entre a atividade do amar e o amor à honra [φιλοτιμία] (*EN VIII, 8, 1159a13,14*).

Do mesmo modo que em *EN I, 5*, Aristóteles negou a vinculação entre a honra e o fim último dos homens, em *EN VIII, 8* também se contrapõe a essa equivalência entre o amar e o amor à honra, apresentando uma análise antropológica sobre essa divisão. Logo, sua análise fundamenta-se a partir da estipulação de dois grupos de pessoas: (1) os indivíduos que desejam a atribuição de honra pelos homens que ocupam posição de autoridade (*EN VIII, 8, 1159a20*); (2) os indivíduos que desejam essa atribuição pelos homens sábios (*EN VIII, 8, 1159a22*).

No grupo (1), as ações dos indivíduos são efetivadas na expectativa daquilo que eles podem ganhar das pessoas que possuem mais autoridade. Se um indivíduo “Y”

é um homem de autoridade e considera a ação “Z” uma boa ação, então um indivíduo “X” executará a ação “Z”, para que a atribuição do valor de bondade que “Y” confere a “Z” seja também atribuída a “X”. Porém, a realização de “Z” por “X” não ocorre por um interesse próprio em “Z”, nem tampouco em um interesse próprio de “Y”, mas na intenção de conseguir alguma outra finalidade através de “Y”. Desse modo, os indivíduos dessa espécie desejam ser honrados, pois “[...] pensam que, se necessitarem de alguma coisa, conseguirão essas com ele [a autoridade “Y”] e, por isso, se comprazem na honra como prenúncio de favores futuros” (*EN VIII*, 8, 1159a20,21).

No grupo (2), segue-se quase o mesmo raciocínio, pois as pessoas que estão ativamente comprometidas com as honrarias estão interessadas em conseguir algo, mas, diferentemente do grupo (1), a finalidade da ação é a confirmação da opinião que fazem de si mesmos (*EN VIII*, 8, 1159a24), ou melhor, a aquisição do conhecimento de si. Logo, o grupo (2) corrobora diretamente com aquilo que é indicado em *EN I*, 5: “os homens buscam as honras para convencerem-se a si mesmos de que são bons” [ἔτι δ’ εὐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι] (*EN I*, 5, 1095b26,27). Por isso que os indivíduos desse grupo vinculam-se a homens sábios e bons, pois confiam no reto julgamento que esses fazem sobre tudo mais e esperam que seus julgamentos, quando conferidos a si mesmo, tenham como resultado boas atribuições.

Em qualquer que seja o grupo, contudo, a atribuição de honras, assim como em *EN I*, 5, mostra-se como algo que é conferido por outros indivíduos sobre a ação de alguém e, por isso, não é uma qualidade que a ação apresenta por si mesma [καθ’ αὐτός], pois é predicada por outros [καθ’ ἄλλός]. Conseqüentemente, por não ser algo que depende de si mesmo, Aristóteles compreende que a atribuição de honra se mostra como algo de certo modo “acidental” [κατὰ συμβεβηκός]. É inerente ao acidente a atribuição de predicados que não são próprios à entidade por si mesma. Como citamos anteriormente, para Aristóteles: “... [o acidente] é algo que pode se aplicar ou não se aplicar a qualquer coisa em particular; por exemplo, ‘uma posição de sentado’ pode se aplicar ou não se aplicar a alguma coisa particular” (*Top I*, 5, 102b5-7). Se não conhecêssemos Sócrates e o mesmo se encontrasse em uma sala e estivéssemos fora dela, e se, por ventura, perguntássemos para alguém que acaba de sair da sala “Quem é Sócrates?” e a resposta fosse “O único homem sentado dentro da sala.”, a veracidade da proposição “Sócrates é o homem sentado dentro da sala.” é estritamente circunstancial e sua atribuição à entidade particular “Sócrates” é verdadeira se e somente se esta

preencher o pré-requisito “estar sentado dentro da sala”. Isso, por sua vez, impossibilita que se atribua o mesmo predicado a outras entidades do mesmo gênero e espécie que estejam dentro na sala, mas que não satisfaçam o critério “estar sentado”.

Como defende Aubenque, porém, se o plano da ação humana é dominado pela extingüível possibilidade do acidente e da sorte (AUBENQUE, 2003, p. 127-139), o “por si”, característico do desejo do bem do outro no interesse do outro por si mesmo na amizade pelo bem, ressalta ainda mais o contexto intencional que marca a moldura teórica da *EN*, indicando que o desejo do bem pelo outro, por parte do amigo, ocorre de modo livre e ativo no interesse dele mesmo, enquanto outro, enquanto um indivíduo portador de predicados únicos. Ao insistir na amizade como uma atividade que se efetiva através da ação do agente por si mesmo, Aristóteles reforça que essa relação ancora-se naquilo que cada ser humano apresenta de modo singular e diferente dos demais seres humanos. Como dissemos anteriormente, o que está em jogo não são as qualidades universais que atribuem a uma série de indivíduos sua pertença a um “mesmo” gênero ou espécie de indivíduos, mas uma vinculação que vinca existência no mundo a partir daquilo que há de único e intransferível na existência pessoal de ser humano.

Por conseguinte, a partir do exposto, podemos inferir que a afirmação de que a amizade depende muito mais do amar do que do ser amado secundariza a possibilidade da instrumentalização dessa relação e garante a pertença tanto da ocorrência da benevolência como uma das condições de possibilidade para a efetivação da amizade, bem como da atuação de ambas as partes daqueles que estão envolvidos no enlace amistoso. Por isso, como afirma Aristóteles, aqueles que defendem, a partir do quadro comum de valores tradicionais dos gregos, a semelhança entre a amizade e a honra, não percebem que o preponderante na aproximação dos outros é o desejo do bem do outro por ele mesmo [ἐκείνου ἕνεκα] (*EN* VIII, 2, 1155b31), critério fundamental para que uma relação possa ser identificada como amizade, mas defendem em última instância o desejo do bem do próprio agente [ἑαυτοῦς ἀγαθοῦς] por ele mesmo. Logo, um amigo está ativamente – no sentido de ação intencional – comprometido com a satisfação dos critérios necessários à identificação de uma relação como amizade.

Assim, os dois argumentos de Cooper se constroem a partir de uma mesma base comum, que aponta para uma estranha semelhança entre a amizade e a honra, à qual Aristóteles se contrapõe explicitamente. Ao defender o “argumento do espelhamento”, Cooper realiza uma estranha redução da amizade a uma excessiva

instrumentalidade incompatível com os critérios fundamentais indicados por Aristóteles em *EN VIII, 2* e *EN VIII, 8*, o que corrobora nossa posição, pois, ao propor como problema “se a amizade tem relação com o amar ou com o ser amado”, o Estagirita conclui que:

o sendo da amizade é muito mais o amar [μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας οὔσης ἐν τῷ φιλεῖν] e são louvados aqueles que amam seus amigos; o amar parece ser a excelência dos amigos, de modo que só os que assim procedem vêm a amar na medida justa, são amigos duradouros no tempo (*EN VIII, 8*, 1159a33-1159b1)

O problema na interpretação de Cooper, é que a partir dela os outros são tomados de modo desmesurado como instrumentos, e qualquer instrumento, mesmo espelhos humanos, são ferramentas usadas para propostas específicas. Eles sempre existem como meios para atingir um determinado fim estipulado e não existem como algo em si mesmo, mas sempre como um algo secundário, apresentam-se como um valor de uso. Como consequência, satisfeita a finalidade a que o instrumento se destina, encerra-se nosso interesse nele, pois o instrumento não tem mais qualquer serventia ou interesse para nós. A consideração de Cooper, pois, constrói amigos essencialmente instrumentais e com uma cambiável comodidade.

## 5 A AMIZADE COMO “SER-COM-OUTRO”

Até o presente momento, argumentamos que o desejo, para Aristóteles, atua de modo original a partir de uma “ego-referencialidade” que lhe é inerente, pois todo objeto só é um objeto de desejo quando é apreendido enquanto tal por uma entidade desejante em uma dada circunstância. Porém, isso não significa que sua direcionalidade refira-se de modo necessário ao próprio “si mesmo”, no sentido de que todas as atividades realizadas por esse tenham como fim somente a efetivação de desejos “ego-direcionados”.

Ainda que Aristóteles afirme que todo movimento intencional por parte de um agente tem o desejo como princípio interno, isso não significa que ele proponha uma necessária redução da ego-referencialidade desse à ego-direcionalidade do mesmo e a consequente denúncia de que a filosofia prática de Aristóteles fundamenta um modelo de egoísmo racional. Isso só é possível, se desconsiderarmos completamente que na atividade do amar na amizade, o foco do desejo é direcionado para o bem do outro no interesse do outro por si mesmo. Ou melhor, o desejo tanto se apresenta como a causa do movimento intencional do indivíduo que deseja um bem aparente para si e, por isso, aproxima-se de outros; quanto, a partir da ocorrência da benevolência, pode voltar-se para a efetivação do bem dos amigos no interesse deles próprios. Logo, a benevolência, na medida em que possibilita a constituição de desejos “alter-direcionados”, mostra-se como condição original para a realização da amizade.

Isso, todavia, não significa que a benevolência por si só constitua uma relação de amizade propriamente (UTZ, 2009; GURTLER, 2014). Os argumentos que Aristóteles apresenta em *EN IX*, 5, distinguem a benevolência da amizade reforçando que essa efetiva-se originalmente como uma relação pública e comunitária. Parece-nos que esse é um ponto que falta à interpretação de Cooper (1977), que se atém de forma rigorosa na defesa de que os três tipos de amizades básicas – amizade por utilidade, por prazer e por bem – satisfazem, a seu modo, os critérios definidores dessa relação expostos em *EN VIII*, 2, entendendo que os objetos do amor são principalmente causas eficientes da amizade, motivos e princípios originais do desejo de um indivíduo para se relacionar com outros.

Sua argumentação, todavia, embota o elemento público inerente à correspondência da amizade, já indicado por Aristóteles em *EN VIII*, 2. A insatisfação de Cooper com *EN IX*, 9, se dá porque se os objetos do amor são causas eficientes,

como ele entende, então, após satisfeitos o critério da benevolência e da correspondência pública segundo os objetos do amor, não faz sentido pensar a justificação da amizade para o *spoudaios* proposto em *EN IX, 9*, pois isso representaria a identificação de desejos bens ulteriores à relação de amizade e, conseqüentemente, a possibilidade de instrumentalização do amigo.

Todavia, parece-nos que Aristóteles em *EN IX, 9* busca suplementar os critérios definidores da amizade com argumentos que fundamentam que a amizade se apresenta como um tipo de relação que só se estabelece enquanto tal através da convivência e atuação conjunta específicas aos homens. Nesse sentido, compreendemos que tanto os objetos do amor, quanto a benevolência não são por si só suficientes para a constituição da amizade, pois deve-se considerar as intenções e motivações para o outro, assim como a escolha deliberada por compartilhar tempo e atividades afins, ou melhor, conviver com o outro.

Destarte, sugerimos que as proposições de *EN IX, 9* mantêm uma relação direta com a afirmação feita em *EN IX, 4, 7*, e com a afirmação presente em *EN IX, 12* de que a “amizade é comunidade” (*EN IX, 12, 1171b33, 34*) na qual em última instância eles compartilham discursivamente o seu “si mesmo” com o “outro”.

### 5.1 A benevolência e a unilateralidade dos desejos alter-direcionados

Neste ponto, retornamos a *EN IX, 5*, para ressaltar algo que nos parece fundamental para a inteira compreensão das potências da amizade para o Estagirita: amizade é a escolha deliberada pelo conviver com homens *qua* homens, e só se efetiva na partilha de tempo e atividades com nosso amigos.

Desse modo, podemos agrupar, então, os argumentos constitutivos de *EN IX, 5* em quatro proposições básicas, a saber:

- a) “a benevolência pode vir a ser para com pessoas que não conhecemos e permanecer oculta delas; a amizade não. [γίνεται γὰρ εὖνοια καὶ πρὸς ἀγνώτας καὶ λανθάνουσα, φιλία δ’ οὐ]” (*EN IX, 5, 1166b31,32*);
- b) “a benevolência não envolve esforço ou desejo [οὐ γὰρ ἔχει διάτασιν οὐδ’ ὄρεξιν]” (*EN IX, 5, 1166b33*);

- c) “enquanto o sentimento amistoso implica em um convívio habitual, a benevolência pode surgir de súbito [καὶ ἢ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας, ἢ δ' εὐνοια καὶ ἐκ προπαίου]” (*EN IX*, 5, 1166b34,35);
- d) “benevolência não garante o cooperar [συμπράξειν] entre duas pessoas” (*EN IX*, 5, 1167a9,10).

Parece-nos, portanto, que um dos principais pontos destacados por Aristóteles, em seu conjunto de proposições, é que a benevolência por si só se constitui na unilateralidade do desejo do bem do outro no interesse do outro por si mesmo. Por isso que ele destaca na proposição (a) que a benevolência pode efetivamente ocorrer de forma silenciosa e privada sem nunca ser desvelada para o outro, bem como pode ser sentida para com pessoas que não queiramos conviver um só momento ou atuar em conjunto (*EN IX*, 5, 1166b35).

Assim, entendemos que Aristóteles aponta, por um lado, que a benevolência é uma das condições originárias da amizade, sendo o princípio [ἀρχή] da relação amistosa (*EN IX*, 5, 1167a3,4), e, por outro lado, afirma, de acordo com a proposição (a), sua insuficiência para a efetivação de uma relação de amizade propriamente. Reiterando, com isso, que o desejo do bem do outro no interesse dele mesmo só pode ser convertido em amizade, se houver a manifestação pública de nossos interesses e motivações para com nossos amigos e a correspondência recíproca por parte desses. Como afirmamos, isso está de acordo com um dos critérios definidores do conceito de amizade, estabelecidos por Aristóteles em *EN VIII*, 2, no qual afirma que

a benevolência quando correspondida, torna-se amizade. Ou será preciso acrescentar “quando não oculta?”, pois muitos desejam bem à pessoas que nunca viram, e as julgam boas e úteis; e uma delas poderia retribuir-lhe esse sentimento. Essas pessoas parecem desejar bem umas às outras; mas como chamá-las amigos se ignoram seus mútuos sentimentos” (*EN VII*, 2, 1155b33-1156a2)

De igual modo, além da benevolência por si mesma apresentar uma unilateralidade do desejo do bem do outro no interesse do outro por si mesmo, ela também carece de esforço e de desejo [διότασιν καὶ ὄρεξιν] de acordo com a proposição (b). Traduzimos o termo διότασις por “esforço”, no sentido de designar a energia despendida por um determinado indivíduo para a realização de alguma coisa. Entendemos que essa tradução encontra certa semelhança com o contexto dos tratados de biologia, nos quais esse termo designa basicamente: ter forças para a realização de

uma dilatação de um órgão, presente, por exemplo, no movimento de contração e dilatação do diafragma, ou do estômago ou nos espasmos e distensões musculares (*De Inc* 3, 705a18 / *His Ani* X, 3, 635b9; 4, 636a32 / *De Par* III, 3, 664a33).

De modo igual, no contexto da *Pol*, o termo διάτασις surge na censura que Aristóteles dirige àqueles que através de suas leis procuram cercear os espasmos de choro e o soluçar das crianças [τὰς δὲ διατάσεις τῶν παίδων καὶ τοὺς κλαυθμούς] (*Pol* VII, 17, 1336a34,35). Assim, διάτασις designa algo similar ao contexto dos tratados de biologia, significando as fortes contrações que o diafragma realiza durante o choro, que, segundo Aristóteles,

contribuem para o desenvolvimento das crianças, pois funcionam como exercícios corporais, já que a contenção do fôlego aumenta a resistência nos esforços mais cansativos, e isto acontece quando as crianças choram intensamente (*Pol* VII, 15, 1336b1).

Entendemos, pois, que a palavra “esforço” apropria-se precisamente da ideia de energia destinada às contrações musculares que o termo διάτασιν possui quando designa a contração ou dilatação de um membro presente em qualquer movimento corporal. Desse modo, parece-nos que Aristóteles, ao utilizá-lo, está indicando que o que falta à benevolência é um tipo de esforço e empenho similar a quem pratica exercícios físicos, para enfatizar que no contexto da amizade há um esforço ativo, um empenho voluntário por parte dos indivíduos que se ligam uns aos outros através da promoção do bem do outro no interesse do outro por si mesmo. Benevolência, então, seria como uma espécie de “desejo preguiçoso” que não evoca por si nenhum empenho por parte do desejante (KONSTAN, 2005, p. 107).

De igual modo, para entendermos a afirmação de que a benevolência carece de desejo, precisamos lembrar que em *De Ani*. III, 10, 433a9-25, Aristóteles afirma que o desejo é sempre em vista de algo [ἡ ὄρεξις δ' ἕνεκά του πᾶσα] e esse algo, o desejável [τὸ ὀρεκτόν], é aquilo que move o agente no sentido de um movimento voluntário em direção à posse do desejado.

Nesse sentido, mesmo que a benevolência seja definida por Aristóteles como o desejo do bem do indivíduo “B” por parte do indivíduo “A”, parece-nos que a possibilidade da atribuição privada desse desejo, exposta na supracitada proposição ‘a’, reforça a compreensão de que sem a apreensão dos objetos do amor em um dado indivíduo ‘B’, a benevolência por si não é potente de causar qualquer movimento

intencional no indivíduo “A” que o leve a cooperar e/ou conviver com o indivíduo “B”. Podemos, assim, ter a mais excelsa benevolência por alguém, sem que isso não imprima nenhuma atividade de nossa parte com o outro.

Parece-nos, a partir disso, ser correta a interpretação de Cooper (1977a) de que os objetos do amor se apresentam inicialmente como causas eficientes da amizade. Vale lembrar que a particularidade dos objetos do amor na atividade da amizade em relação aos demais objetos desejados pelos homens, se encontra no fato de que eles se efetivam e se identificam com o amigo. Embora, Aristóteles não localize a causa do amor em traços subjetivos, a atividade do amor é por pessoas específicas. Contrário ao que Stern-Gillet observa, quando escreve que:

a insistência de Aristóteles no caráter particularizado da virtude moral, permita que ele, de algum modo, explique a singularidade do amigo, a equação entre a personalidade, a razão e a bondade, não obstante, tira a singularidade do centro de sua análise. (STERN-GILLET, 1995, p. 73)

A amizade não existe entre virtudes, mas entre pessoas singulares que se esforçam através de suas ações em efetivar um bem que é sempre circunstancial e, por isso, aparente. Lembrando, como nos referimos anteriormente, que todo bem no plano dos afazeres humanos é sempre um bem apreendido por um “alguém” particular e instanciado através de sua atividade em uma circunstância dificilmente repetível. Nesse sentido, os objetos do amor, assim como as virtudes, são coexistentes com o amigo e em sua atividade; sendo, então, objetos para o desejo humano, eles são potentes de causar um movimento intencional de aproximação entre dois homens. Logo, não nos encaminhamos para nossos amigos por causa da utilidade, do prazer ou do bem que eles podem posteriormente promover, mas porque eles são úteis, prazerosos e/ou bondosos.

Os objetos do amor são, pois, potentes de despertar o interesse do desejo e veicular um movimento de aproximação entre dois indivíduos, mas isso, entendemos, também não parece ser por si só suficiente para o estabelecimento da amizade. Se por um lado, os objetos do amor têm a potência de despertar o interesse do desejo humano e se a benevolência têm a potência de mudar a direcionalidade dos desejos ego-direcionados para desejos alter-direcionados, esses dois critérios conjugados com a manifestação pública de intenções e motivações correspondentes entre dois indivíduos, só se efetivam em amizade através da escolha deliberada pelo convívio por parte dos amigos.

Assim, aqueles que estão envolvidos em uma relação para ser afirmada como amizade, precisam ter convívio habitual [συνηθείας] – como estipulado na proposição ‘c’. O termo “convívio”, utilizado por Aristóteles, apresenta a junção da preposição συν – que traz a ideia de lateralidade, de companhia, designando alguma coisa que “com-põe” com outra – mais a palavra ἦθος, que no contexto de *EN IX*, 5, parece-nos que se refere à ideia de estar junto com outro, de modo similar ao uso desse mesmo termo em *His Ani*, no qual Aristóteles escreve: “as vacas pastam também com suas companheiras habituais [αἱ δὲ συνήθειαι γίνονται μὲν τὰς βουσίν]” (*His Ani VI*, 22, 575b19); “as vacas pastam juntas e com suas companheiras habituais” [αἱ δὲ βόες καὶ νέμονται καθ’ ἑταιρείας καὶ συνηθείας] (*His Ani IX*, 4, 611a5,6).

Os homens, assim como as vacas e os demais animais gregários, tendem a viver com outros indivíduos de sua espécie por sua própria natureza (*Pol I*, 2, 1253a7-15 / *His Ani I*, 1, 487b34-488a10). Todavia, a palavra convívio, mesmo que compreenda o conviver com outros em um mesmo lugar, como as vacas que pastam juntas, para o homem não se esgota somente na realização de atividades que procuram satisfazer suas necessidades orgânicas particulares. Há diferenças qualitativas entre o conviver humano e dos demais animais gregários: o gado partilha o mesmo pasto, adstrito em uma relação pautada nos limites da manutenção dos ciclos naturais de sua estrutura orgânica; os homens, principalmente os *spoudaios*, vivem juntos não somente para compartilhar comida, mas para um tipo de troca que envolve principalmente intercursos discursivos e, com isso, a partilha de pensamentos e ações práticas.

Interessa-nos aqui ressaltar que de modo distinto da benevolência, que pode ocorrer no silencioso distanciamento dos outros, para Aristóteles, a amizade exige a partilha do tempo vivido por parte daqueles que estão envolvidos no enlace amistoso. De igual modo, a benevolência, segundo Aristóteles, também pode acontecer de forma repentina, de modo que aquele que sentiu benevolência por outra pessoa não precisa ter convivido algum tempo com ela, como exemplifica o Estagirita:

acontece para com os adversários numa competição: sentimos benevolência para com eles e compartilhamos os mesmos fins, mas não cooperaríamos em nada com eles [εὐνοί γὰρ αὐτοῖς γίνονται καὶ συνθέλουσιν, συμπράξαιεν δ’ ἂν οὐδεν]; porque, como dizíamos, esse sentimento vem de súbito e nós só os amamos superficialmente (*EN IX*, 5, 1166b35-1167a3)

A partir disso, Aristóteles ressalta que a benevolência “parece ser o princípio da amizade, como o prazer dos olhos é a causa eficiente do amor [ἔοικε δὲ

ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὡσπερ τοῦ ἐρᾶν ἢ διὰ τῆς ὀψεως ἡδονή]” (*EN IX, 5, 1167a3,4*). O prazer dos olhos se mostra com uma consequência a uma afecção que atinge a senso-percepção de um organismo diante de um determinado objeto que se mostra para ele. Porém, o olhar não significa prazer, mas princípio do prazer no sentido de sua causa eficiente [διὰ]. Do mesmo modo que o prazer que os olhos sentem diante de uma dada pessoa não significa amor erótico, mas a possibilidade de que o amor possa ser efetivado se houver um intercuro consensual entre o que foi prazerosamente afetado e o que o afetou ao unirem-se em conluio erótico. E mais, para a efetivação do amor erótico não basta somente que indivíduos ‘A’ e ‘B’ venham amiúde em vários intercursos sexuais, é necessário que engastem uma relação na qual ambos sintam falta quando o outro está ausente e anseiem por sua presença (*EN IX, 5, 1167a6,7*). Por isso, que Aristóteles conclui que:

por metáfora ao termo amizade, diz-se que a benevolência é uma amizade inativa, se perdurar no tempo e chegar a um convívio habitual torna-se amizade enquanto tal. [διὸ μεταφέρων φαίη τις ἂν αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν, χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν] (*EN IX, 5, 1167a10-12*).

Devemos tomar cuidado com a afirmação aristotélica de que a benevolência se caracteriza como uma amizade inativa [ἀργῆς φιλίας], pois podemos a partir dessa expressão incorrer em alguns equívocos interpretativos. Por exemplo, Gurtler (2014) compreende que Aristóteles pensa a relação que há entre o par benevolência-amizade como equivalente ao par potência-ato, com isso ele apresenta uma interpretação funcionalista para as teses constitutivas do conceito de amizade como um todo. Basicamente, ele compreende que a benevolência assume uma perspectiva do desejo do bem pelo outro de modo equivalente ao ato primeiro. Com isso, sua efetivação é condição necessária, mas não suficiente, para a ocorrência do ato segundo que seria a constituição da amizade enquanto tal entre dois indivíduos. Assim, a existência da benevolência pode ser compreendida como amizade, mas somente no sentido de que existe como condição primeira que deve ser efetivada a fim de que dois homens possam ser potentes de atualizar a amizade propriamente. Porém, para que isso ocorra, aqueles que desejam o bem do outro por ele mesmo, necessitam mais do que simplesmente desejar, devem também comprometerem-se de modo recíproco um com o outro na realização e efetivação desse bem através de atividades, esforços e empenhos conjuntos. (GURTLE, 2014, p. 39).

Nesse contexto, há dois pontos que discordamos da interpretação de Gurtler. Primeiro, ele despreza o uso da expressão “por metáfora” [διὸ μεταφῆρων] que Aristóteles apresenta no início da proposição que afirma que a benevolência é uma amizade inativa. Segundo, por causa disso, ele compreende que a relação funcionalista do par potência-ato se mostra como modelo de inteligibilidade para se pensar o par benevolência-amizade. Portanto, a benevolência passa a se configurar como um princípio “necessário” para a ocorrência da amizade, mesmo que não inteiramente suficiente para sua efetivação, bem como os objetos do amor são assumidos como causas finais.

No entanto, se olharmos, de todo modo, à primeira menção que Aristóteles apresenta para o termo ἀργῆν dentro da *EN*, a argumentação de Gurtler nos parece convincente. Essa primeira menção aparece logo após a definição do “axioma *eudaimonista*” em *EN* I, 7, onde Aristóteles nos escreve:

Então, já que o carpinteiro e o curtidor têm atividades e ações [ἔργα τινὰ καὶ πράξεις], acaso não teria o homem nenhuma, mas teria nascido sem nenhuma atividade [ἀλλ' ἀργὸν πέφυκεν;]? Ou, do mesmo modo que parece ser certa atividade [ἔργον] própria do olho, da mão, do pé e em geral de cada parte do corpo, não teria o homem uma atividade [ἔργον] à parte de todas essas? Qual poderia sê-la? (*EN* I, 7, 1097b 28-30)

No contexto de *EN* I, 7, parece-nos clara a estratégia argumentativa de Aristóteles para, a partir da relação funcionalista presente entre ato-potência, apresentar a definição da atividade do homem segundo uma virtude consoante à parte racional de sua alma. O argumento basicamente é: se Y é um fim para a atividade de X, então Y a determina; conseqüentemente, a atividade X manifesta a identidade da entidade que atua conforme ela. Assim, um curtidor é identificado enquanto tal, através da atuação que ele efetiva e essa, por sua vez, é determinada pela finalidade que quer concretizar. No caso, colocar o couro ou a pele em um líquido próprio tanto para amaciá-los, quanto para deter sua decomposição orgânica, para que possam ser usados posteriormente na fabricação de outros artigos manufaturados.

Porém, vale lembrar que as atividades que atuam no campo da produção [ποίησις] visam à geração de um algo que “pode ser ou não ser e cuja origem está no que produz e não no que é produzido” (*EN* VI, 4, 1140a10-14), do mesmo modo que o produzido existe de modo separado do produtor – a casa, depois de produzida pelo arquiteto, existe apartada dele; o jarro, do oleiro; a saúde, do médico; a escultura, do

escultor. Com isso, se retomarmos a distinção qualitativa entre fins que são meios para outros fins e fins que são desejados por si mesmos, exposta por Aristóteles no início da *EN I*, 1, teremos como resultado que quando o propósito racional tem um produto como fim em acréscimo à atividade que o produz, o produto se apresenta como um propósito qualitativamente superior à atividade do produtor.

Por outro lado, o que ocorre no âmbito da ação [πρᾶξις], efetiva-se de um modo qualitativamente diferente, pois o bem – fim da ação – não se apresenta como o produto da boa ação do homem, no sentido de que não há uma indistinção, uma existência apartada, entre a ação realizada e a realidade que se efetiva a partir dela. Como defende Lawrence, “quando o propósito racional tem a sua atividade como fim, e não um produto separado, essa atividade pode ser buscada em função de um fim ulterior ou não; do contrário, essa ação não constituirá um fim último – ou o fim último (se há ou pode haver apenas um)” (LAWRENCE, 2009, p. 48). Por isso, aquilo que é efetivado a partir da ação é qualitativamente distinto da produção; não se tem como resultado um algo ou um “o que”, um fim distinto da própria atividade, mas o fim que se efetiva é coexistente com a disposição de caráter [ἦξις] do próprio agente. Portanto, o bem, enquanto realidade que a ação procura efetivar no mundo é por si mesmo concomitante com a efetivação da personalidade, do “quem”, do “si mesmo” do agente.

Assim, nos deparamos com um pensamento que procura demonstrar que a unidade entre o bem humano e a ação humana incide na identificação de que ambos se coadunam em uma espécie de vida que se efetiva segundo o princípio racional, uma atividade da *psyche* em consonância com a virtude (*EN I*, 1097b11-15). Por isso, que Aristóteles estipula que o fundamento dessa unidade se sustenta na compreensão de que o bem se relaciona diretamente com a função e com seu bom exercício, para as coisas que têm função. Logo, se para um flautista o bom exercício da atividade de tocar flauta será seu bem, assim como essa será a virtude própria à sua atividade específica, então para o homem sua função e seu bem serão equivalentes a uma boa execução do tipo de atividade que lhe é própria. Como escreve Aristóteles:

firmamos do homem que o *ergon* é certo tipo de vida [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζῶην τινά], e esta vida uma atividade ou ações da alma que implica um princípio racional; o *ergon* do homem *spoudaios* é uma boa e bela realização do mesmo [σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς]. Cada boa ação tem familiaridade com a excelência que lhe é própria. Se assim o é, então o bem do homem nos parece como uma atividade da alma em consonância com a excelência, e, se há mais de uma, com a melhor. (*EN I*, 7, 1098a12-16)

A fundamentação da atividade específica ao homem a partir da argumentação funcionalista nos parece evidente no contexto da *EN I, 7*. Porém, diferente do que Gurlter entende, apesar de fazer uso do termo ἀργήν em *EN IX, 5*, não nos parece que Aristóteles tenha a mesma intenção ontológico funcionalista. Como afirmamos, entendemos que isso é marcado por Aristóteles através do uso da expressão “por metáfora” [διὸ μεταφέρων], no início de *EN IX, 5, 1167a10*, bem como parecemos que ele deseja distinguir a benevolência da amizade devido ao caráter passivo e ativo presentes respectivamente nelas.

Apostar em atividade e passividade como elementos de distinção entre a benevolência e a amizade, também nos parece interessante, pois precisamente essa temática é retomada em *EN IX, 7*, quando Aristóteles usa como modelo de inteligibilidade o par benfeitor-beneficiário, para justificar que é mais característico do amigo uma postura ativa do que uma postura passiva. Para isso, ele inicialmente expõe como equivocada a opinião corrente em seu tempo que entendia como paradoxal que os benfeitores amassem mais aos beneficiários do que o inverso, porque mantinham com eles uma respectiva relação de credor e devedor (*EN IX, 7, 1167b19,20*).

Segundo Aristóteles, porém a equivalência que se procura fundamentar entre o par credor-devedor e o par benfeitor-beneficiário falha, porque enquanto a relação entre o primeiro par se funda num câmbio financeiro, no segundo não é o “ganho” futuro de um bem “para mim” que sustenta a atividade do amor que o benfeitor destina ao beneficiário; não há por parte desse último, preocupações utilitaristas em relação ao bem estar do outro, mas um desejo por si na promoção do bem do outro no interesse do outro por ele mesmo. Para Aristóteles, enquanto os credores (*EN IX, 7, 1167b30*), apenas desejam ver os devedores em segurança por causa do que têm a receber deles (*EN IX, 7, 1167b33*), os benfeitores amam e apreciam aqueles a quem beneficiam, mesmo que esses não lhes sejam absolutamente úteis nem pareçam poder tornar-se mais tarde (*EN IX, 7, 1167b28-33*).

Por sua vez, Aristóteles, fundamenta que a disposição do benfeitor para fazer o bem para o outro no interesse do outro por ele mesmo, se justifica segundo causas naturais [φυσικώτερόν εἶναι αἴτιον] ao próprio bem feitor (*EN IX, 7, 1167b29*). Desse modo, Aristóteles propõe uma correção nos modelos de analogia entre os pares benfeitor-beneficiário e credor-devedor, entendendo que a relação que o primeiro par mantém entre si segue parâmetros muito mais semelhantes à relação que o artífice mantém com a obra/atividade. Esse último, para Aristóteles, “ama o trabalho

saído de suas mãos muito mais do que seu trabalho o amaria se pudesse ganhar vida” (*EN IX, 7, 1167b34,35*), do mesmo modo que os poetas “devotam excessivo amor aos seus poemas, idolatrando-os como se fossem seus filhos” (*EN IX, 7, 1168a1,2*). Como escreve Aristóteles:

o beneficiário é a sua obra/atividade, e eles a apreciam mais do que a obra aprecia aquele que a produziu. A explicação disso é que ser é digno de escolha e amável para todos e existimos em [nossa] atividade (pois viver é agir) e, na atividade, o produtor é, em certo sentido, a própria atividade/obra [ἐσμὲν δ' ἐνεργεία (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν), ἐνεργεία δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστιν πῶς]; de fato ele gosta da atividade/obra porque [gosta] também do seu [próprio] ser. E isso é natural, pois o que ele é em potência, a atividade/obra manifesta o que ele é em ato (*EN IX, 7, 1168a4-9*)

Desse modo, a analogia entre o benfeitor e o artífice conecta-se fundamentalmente por sua atividade e pelo modo como eles se relacionam com o que é criado por ela: “a pessoa para quem fazem o bem é como se fosse sua atividade/obra, que elas amam mais do que a obra ama o seu artífice” (*EN IX, 7, 1168a4*). Porém, apostamos na hipótese de que muito mais do que uma argumentação ontológica funcionalista, parece-nos que Aristóteles pretende destacar que o caráter de um determinado indivíduo se manifesta a partir da atuação que ele realiza e dos objetos que ele deseja. Com isso, a natureza do comprometimento do benfeitor com o beneficiário se revela no fato de que toda ação que ele realiza para com esse é muito mais determinante para a instanciação de seu caráter pessoal.

Vale ressaltar, todavia, que essa instanciação não é o interesse do benfeitor. Ele não faz a boa ação no interesse do desejo ego-referente de efetivar sua disposição de caráter, o que o aproximaria da figura do credor. O desejo dele é a promoção do bem do outro no interesse do outro mesmo. Mas na efetivação de seu desejo, se instancia a identidade do benfeitor, como uma espécie de capa de significados e sentidos consequentes da ação primeira – a promoção do bem do outro – e que cobre o interesse mesmo daquele que age. Logo, o benfeitor é identificado benfeitor não porque deseja isso, mas porque faz o bem a outrem no interesse do outro por si mesmo.

Nesse sentido, defendemos que há em Aristóteles uma intrínseca relação entre a ação que se realiza e a determinação da disposição de caráter de um determinado indivíduo. No plano da ação humana, então, não há uma precedência do existir em relação ao atuar de um determinado modo. Como afirma o Estagirita, o que somos é ao mesmo tempo em virtude de nossa atividade [ἐσμὲν δ' ἐνεργεία] e por causa da nossa

atividade (*EN IX*, 7, 1168a5). Se a vida é determinada pela atividade e viver e agir se equivale, a identidade e a vida do benfeitor se confunde com a atividade de realizar o bem ao beneficiário no interesse do próprio beneficiário, pois o si mesmo do benfeitor, sua vida e sua atividade, não é separável do bem que ele realiza para o beneficiário. Por isso que Aristóteles conclui que “o artífice ama sua obra/atividade, porque ama seu ser” [στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι] (*EN IX*, 7, 1168a7,8). Porque, no final das contas, o artífice é dito como pintor, arquiteto, cuteleiro, músico, etc. a partir de uma atividade que procura realizar numa obra, “pois o que ele é em potência, seu *ergon* revela no ato” (*EN IX*, 7, 1168a9).

Porém, apesar de Aristóteles utilizar-se dos termos ‘obra, ato e potência’ para estabelecer os parâmetros para a atividade do benfeitor. Entendemos que Aristóteles está mais interessado na correlação que um determinado indivíduo tem com a realidade que se efetiva a partir da sua atividade do que com a justificação dessa a partir de uma argumentação ontológica funcionalista. Isso pode ser evidenciado principalmente no que segue após a estipulação das semelhanças entre a atividade do benfeitor e dos artífices e poetas.

Ao invés, pois, de aprofundar toda uma série de consequências que a afirmação “o artífice é em potência, aquilo que a obra revela em ato” poderia ter para a atividade do benfeitor, Aristóteles toma outro caminho. Ele, então, procura correlacionar o “mesmo” amor que o artífice tem para com sua obra, com o amor que o benfeitor tem para com as coisas que dependem de sua ação. E isso ele afirma em uma distinção entre os termos feitor [δράσαντι] e paciente [παθόντι], presentes na seguinte afirmação: “Ao mesmo tempo, que para o benfeitor belas são as ações que dependem dele, regozijando-se delas, para o paciente não há nada de belo no feitor [τῷ δὲ παθόντι οὐδὲν καλὸν ἐν τῷ δράσαντι], mas talvez algo de vantajoso”. (*EN IX*, 7, 1168a9012)

Parece-nos, pois, que o apelo de Aristóteles ao que é belo nessa passagem, procura indicar que a ação do benfeitor não procura realizar qualquer motivo ulterior à própria atividade. Aristóteles, rotineiramente ao longo de sua filosofia prática, associa o termo belo com as ações virtuosas que são escolhidas por si mesmas e não por alguma coisa ulterior.

Com isso, o deleite que o bem feitor sente em sua atividade, não é vinculado à utilidade que o outro pode lhe promover, mas manifesta por causa da própria atividade por si e, por isso, é belo. Nesse sentido, e pensamos ser esse o foco de *EN IX*, 7, não há

uma instrumentalização do outro, posto que aquele que “sofre” com os efeitos da ação do benfeitor não está atuando ativamente, mas recebe passivamente algo que fizeram por ele, sem ter qualquer controle ou participação. De igual modo, e por isso que Aristóteles analisa a relação que há entre o par benfeitor-beneficiário, a amizade se vincula mais com esse modelo de atuar do benfeitor, do que com a postura passiva do beneficiário. Por isso, a conclusão que Aristóteles nos apresenta é: “enquanto o amor da produção, o ser amado é semelhante à passividade [καὶ ἡ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν]; o amor e as coisas amáveis são atributos dos mais ativos dentre os homens. (*EN IX*, 7, 1168a19-21)

Entendemos que ao utilizar a atividade do benfeitor como parâmetro para pensar a atividade do amor na amizade, Aristóteles enfatiza que uma amizade não pode ser identificada com algum tipo de relação que assume um caráter passivo em relação àquele que é amado. Parece-nos que muito mais do que argumentar sobre a função no sentido ontológico do termo, Aristóteles está querendo marcar as diferenças entre o caráter passivo da benevolência, que pode ser efetivada sem que isso necessariamente ocorra em alguma atividade com o outro, e o caráter ativo e público da amizade, que pressupõe, antes de mais nada, a ocorrência de um conhecimento manifesto e recíproco por ambos os amigos, bem como este conhecimento se efetiva não somente através da verbalização, mas também em atividades compartilhadas que perduram no tempo constituindo um convívio habitual. Como ele escreve:

não é possível que duas pessoas sejam amigas se antes não sentiram benevolência com a outra, mas pelo simples fato de sentirem benevolência não se pode dizer que sejam amigas, porquanto apenas desejam bem ao outro, mas não cooperariam em nada [συμπράξειεν δ' ἂν οὐδέν] com ele nem se dariam ao trabalho de ajudá-lo. (*EN IX*, 7, 1167a6-10)

Aristóteles nos apresenta a mesma afirmação συμπράξειεν δ' ἂν οὐδέν [não cooperariam em nada], que utilizou quando apresentou no início de *EN IX*, 5, para exemplificar que podemos sentir benevolência para com nossos inimigos, mas não cooperaríamos em nada com eles. A benevolência pode surgir entre dois indivíduos, mas, como dissemos anteriormente, ela é um sentimento que pode permear o espaço dos desejos privados de alguém, pois por si só não alça o espaço comum e não consegue realizar aquilo que Aristóteles nos apresenta como uma de suas últimas definições para amizade em *EN IX*, 12, a saber: “amizade é comunidade” (*EN IX*, 12, 1171b32,33).

Assim, assumimos que para Aristóteles a amizade só se efetiva inteiramente no e com o estabelecimento de uma vida em conjunto com outros homens *qua* homens. Para isso não basta somente um espécie de “olhar encantado” para o outro, um silencioso “querer o bem alter-direcionado”, pois tanto a vida comum dos homens como a amizade não criam raízes nos domínios do “si-mesmo” ou do “outro”, mas nos domínios do “nós”, no “com-partilhamento” de atividades e tempo entre homens que se vinculam e constroem um mundo de trocas e intercâmbios especificamente humanos.

## 5.2 A amizade e a constituição da comunidade especificamente humana

Anteriormente, atribuímos uma similaridade entre o uso do termo “convívio habitual” na proposição “enquanto o sentimento amistoso implica em um convívio habitual [συνηθείας], a benevolência pode surgir de súbito” (*EN IX*, 5, 1166b34,35) e nas afirmações presentes em *His Ani*: “as vacas pastam também com suas companheiras habituais [συνήθειαι]” (*His Ani VI*, 22, 575b19) e “as vacas pastam juntas e com suas companheiras habituais [συνηθείας]” (*His Ani IX*, 4, 611a5,6).

Porém, através dessa similaridade não queremos indicar uma equivalência direta entre o convívio habitual dos homens com o dos demais animais, pois o convívio para o homem apresenta distinções qualitativas consideráveis que o distingue das vacas e dos demais animais gregários. Sugerimos, então, que essas distinções operam diretamente nos tipos de associações humanas e, conseqüentemente, nas relações de amizade. Queremos, portanto, explicar como Aristóteles fundamenta isso partindo da seguinte afirmação de Aristóteles presente em *His Ani*:

Há animais que são gregários [ἀγελαῖα] e outros isolados [μοναδικά], sejam eles do tipo que marcham, voam ou nadam; outros que ainda adotam qualquer um desses modos de vida. Entre os que vivem em grupo como entre os solitários, uns são políticos, outros esporádicos. [...] O homem pertence aos dois tipos. São [animais] políticos aqueles para quem se faz certa unidade e uma comunidade, partilhada por todos, no vir a ser da obra – o que não fazem precisamente todos os gregários [πολιτικά δ' ἔστιν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα]. Mas é o caso do homem, da abelha, da vespa, da formiga e do grou. (*His Ani I*, 1, 487b34-488a10)

Na presente passagem, observamos que Aristóteles separa os animais em três gêneros; os que vivem em grupos – os gregários –, os que vivem isolados e os que são suscetíveis aos dois modos de vida. Na seqüência, ele propõe uma segunda

distinção, no gênero dos animais que vivem em grupo, indicando que há espécies que constituem uma obra/atividade em comum, identificados como os “animais políticos”, e os que perseguem fins diversos e, vez por outra, atuam em conjunto, identificados como “animais esporádicos”<sup>43</sup>.

Porém, muito mais do que a taxionomia que Aristóteles apresenta, interessa-nos ressaltar que a predicação “animal político” [ζῷον πολιτικόν] não é restrita somente ao gênero humano, mas também a todo e qualquer animal que consiga realizar uma obra/atividade [τὸ ἔργον] em conjunto como as abelhas, as vespas, as formigas, os grouns etc. e, com isso, viver em comunidade [κοινωνία] (DEPEW, 1995, p. 156-181). Nesse caso, ser político não fica restrito aos afazeres humanos concernentes à vida pública da cidade, mas engloba toda classe de seres vivos que convivem e cooperam na construção de um objeto/objetivo comum [τὸ κοινόν]<sup>44</sup>.

De igual modo, no início da *Pol* Aristóteles afirma que “toda comunidade se forma e permanece constituída [συνεστηκῆναι] em vistas de um bem [comum]” (*Pol* I, 1, 1252a1,2). O objeto/objetivo comum [τὸ κοινόν] em vistas do qual toda comunidade se estabelece se apresenta como uma posse comum, por isso uma comunidade se estabelece a partir daquilo que é compartilhado por um grupo de entidades como algo de seu em comum (DESLAURIERS, 2013, p. 118). Isso não significa que a comunidade se revele como uma soma de partes isoladas ou partes que são mantidas em privado por cada um de seus componentes. O objeto/objetivo é comum, na medida em que pertence como um todo comum a todo grupo. (COOPER, p. 2010, p. 459)

Entretanto, para Aristóteles, isso não significa que as comunidades estabelecidas pelas diversas espécies de animais sejam qualitativamente idênticas. Se ser político correlaciona-se com o convívio que a cooperação na realização de uma obra/atividade comum possibilita; se como apontamos anteriormente, para Aristóteles toda atuação é determinada pelo tipo de obra/atividade que um indivíduo ou um grupo

---

<sup>43</sup> Segundo Labarrière (1986), não é tão difícil entendermos o que Aristóteles quer designar por animais que são gregários esporádicos. Para isso ele destaca os atuns e os carneiros como animais constituintes desse gênero. Todavia, é mais difícil entender o que ele quer designar com o gênero de animais políticos e solitários e correlacioná-lo ao homem (LABARRIÈRE, 1986, p. 35). Cassin procura desfazer essa dificuldade, utilizando-se do personagem Robinson Crusoe, que era naturalmente potente de viver em uma comunidade, enquanto animal gregário político, mas que era obrigado a uma vida solitária por acidente. Ela também destaca que se pode ser solitário e, mesmo assim, realizar uma obra comum, como os poetas, os matemáticos, os místicos e os filósofos realizam. (CASSIN, 1990, p. 106). Parece-nos que Cassin entende, por exemplo, que mesmo que os filósofos realizem uma atividade que por si mesma exige que eles estejam distante do convívio dos demais, seus esforços particulares, porém, contribuem para a constituição e fortalecimento de uma obra comum, a saber: a filosofia.

<sup>44</sup> Sobre os usos desse termo na filosofia prática de Aristóteles Cf. MORRINSON, 2013, p. 177, 1778.

quer realizar; isso, por sua vez, possibilita a distinção qualitativa entre as atividades que os animais gregários e políticos podem realizar. Ou melhor, se por um lado, Aristóteles atribui “animal político” para certa classe de seres vivos; por outro, isso possibilita a afirmação de um salto qualitativo que o permite defender que o homem é o mais político dentre os animais:

A razão pela qual, alias, o homem é um animal mais político do que qualquer abelha ou animal gregário, é manifesta [διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελιττιῆς καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον]: a natureza, na verdade, como dizemos, não faz nada em vão; ora, o homem é o único dentre os animais político a ter *logos* [λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων]. Sem dúvida, os sons vocálicos são signos da dor e do prazer [ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον], e é por isso que pertencem aos outros animais; pois sua natureza, na verdade, limita-se a ter sensação da dor e do prazer e significá-la uns para os outros [ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις]. Mas o *lógos* é feito para manifestar o útil e o nocivo e, conseqüentemente, o justo e o injusto [ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον]; tal é, na verdade, o próprio dos homens em relação aos animais: serem os únicos a ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e de todo resto; ora, o ato de tornar comuns [κοινωνία] essas sensações faz a casa e a cidade (*Pol.* I, 2, 1253a7-18)

De modo similar a *His Ani*, ser político, na citação anterior, não é um predicado somente atribuído aos homens, pois significa uma vida comum construída a partir do compartilhamento de tempo e atividades na efetivação de uma obra/atividade comum. Logo, certos animais são identificados como animais gregários e políticos, porque podem atuar desse modo. Por sua vez, se para Aristóteles o objeto a ser realizado determina a qualidade da atividade que será feita (*EN* I, 7, 1097b25-35), então os tipos de comunidades estabelecidas entre as distintas espécies de animais será determinada a partir da qualidade de um dado objeto como sendo comum a outros animais pertencentes à mesma espécie. Logo, como para Aristóteles, a percepção de um determinado objeto depende da extensividade das potências inerentes à *psyche* de cada animal, isso significa que extensividades distintas capacitam ou não a determinadas classes de animais apreenderem um determinado objeto ou características distintas presentes em um mesmo objeto como sendo algo comum.

Em síntese, os homens são ditos mais políticos do que os demais animais, porque as potências de suas *psyche* os capacitam à identificação e à postulação para outros homens de determinados objetos que não podem ser apreendidos ou comunicados por outros tipos de animais. Na *Pol*, o terreno político continua

pertencendo de modo genérico a todos os animais potentes de perceberem um dado objeto, como sendo comum a outros de sua mesma espécie, e de algum modo comunicar a outros animais capazes de apreender o que é posto diante de si e cooperar em sua efetivação. Mas para os homens, a apreensão do comum atinge uma extensividade de objetos e atividades que são vetadas aos demais animais políticos. A comunidade especificamente humana, por sua vez, é potente de apreender objetos comuns qualitativamente distintos dos demais animais e, a partir disso, fundar comunidades, através “atividades práticas que devem ser partilhadas, isto é, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém” (VERNANT, 1989, p. 218), que não se reduzem àquelas que “concernem à manutenção da vida” (ARENDT, 2001, p. 64).

Isso também se reforça na justificação que Aristóteles apresenta para a tese “o homem é o mais [μᾶλλον] político dos animais” (*Pol I*, 2, 1253a7). Essa justificação é fundamental na distinção entre a emissão de um som vocálico [φωνή] e a afirmação de um discurso [λόγος]. Em *De Ani* II, 8, Aristóteles escreve:

A emissão vocálica é o golpe do ar respirado pela ação da *psyche* nas partes deste tipo e contra a chamada traqueia [...] Mas é preciso que aquele que provoca o golpe seja dotado de *psyche* e, mesmo, que tenha alguma-imaginação (pois a voz é certo som significativo [σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἔστιν ἢ φωνή], e não som do ar respirado, como a tosse), e que o ar respirado bata o da traqueia contra ela. (*De Ani* II, 8, 420b27-421a1)

Assim, a emissão vocálica [φωνή] distingue-se de um som qualquer [τις ψόφος] principalmente por ser um som significativo [σημαντικὸς ψόφος], que no contexto da obra *De Ani* mantém uma relação referencial com as afecções de sua *psyche*. Por isso, que Aristóteles ressalta a necessidade de que os animais capazes de articular sons significativos sejam dotados de uma discriminação cognitiva mínima dos dados de sua senso-percepção veiculada pela imaginação. A voz, nesse sentido, correlaciona-se tanto com a linguagem articulada dos seres humanos, como com as emissões vocálicas de alguns animais, pois se mostra como certa relação correspondencial sobre os modos como um determinado organismo é afetado pelos estímulos externos ou internos a seu corpo. Porém, nem todos animais são dotados de *phone*, porque há alguns que não emitem voz “[...] por exemplo, os não-saguíneos e, dentre os sanguíneos, os peixes” (*De Ani* II, 8, 420b10).<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> A distinção entre som, voz e articulação é também discutida por Aristóteles em *His Ani* IV, 9, 535a29-535b2.

Por um lado, a *psyche* dos animais não-humanos, porém, só capacita-os para uma relação causal direta na percepção dos dados exteriores a seu corpo ou, como discutimos anteriormente, a um mínimo de discriminação cognitiva entre os dados percebidos – percebo a presa perto –, que os possibilitem o movimento de busca ou fuga (*EN VIII*, 6, 1157b6) e/ou emissões vocálicas que expressem prazer ou dor; por exemplo, um grunhido, um gemido ou um grito como resultado da percepção do queimar da pele pelo fogo.

Ademais, como apontamos, para Aristóteles as distinções entre as operações da senso-percepção animal e humana, permite-nos não somente a percepção de objetos simples – percebo a presa perto –, mas também a apreensão de objetos complexos – percebo a presa que está perto –, objetos representacionais frutos de uma determinação racional ou de um julgamento. Isso, por sua vez, capacita-nos a apresentar respostas mais elaboradas do que somente o movimento estímulo-resposta, presente no movimento de fuga ou busca, como descreve o Estagirita no exemplo da tocha em *De Ani III*, 7: “quando [o capaz de pensar] percebendo [ἀίσθανόμενος] a tocha em que está o fogo, reconhece [γνώρίζει] – vendo-a mover-se pela percepção comum – que é um inimigo” (*De Ani III*, 7, 431b5,6). Isso nos indica que, para Aristóteles, não é a percepção do fogo na tocha que se mostra como um estímulo para o movimento de fuga ou busca por parte daquele que é “capaz de pensar”, mas, sim o reconhecimento [γνώρίζει], veiculado a partir de uma percepção comum, uma espécie de representação resguardada somente ao que é “capaz de pensar”, que o fogo é o inimigo.

De igual modo, Aristóteles ressalta que se não somos potentes de nos mover somente por causa de estímulos diretos à nossa senso-percepção, mas também por causa de representações, disso segue que o que é “capaz de pensar” também é potente de um movimento intencional causado pelas imagens e pensamentos na *psyche*, nas palavras de Aristóteles: “ele raciocina como se estivesse vendo e delibera sobre coisas vindouras à luz das presentes. Quando ele disser que lá está o agradável ou o doloroso, então aqui o evita ou persegue – e, em suma, fará uma só coisa” (*De Ani III*, 7, 431b6-10). Portanto, a capacidade de mover-se intencionalmente a partir de imagens e pensamentos presentes na *psyche*, inaugura um campo para atuação que é resguardado somente aos homens, já que a identificação dos objetos do desejo humano não se reduz à relação causal de estímulo-resposta, mas também envolve algo a mais, a saber: distinções, reconhecimentos, análises, deliberação e julgamentos.

É esse “algo a mais”, que é próprio ao homem que, parece-nos, estar em consonância com o “mais” presente na afirmação de que “os homens são os mais [μᾶλλον] políticos dos animais” (*Pol I, 2, 1253a7*), indicada anteriormente. Esse “algo a mais” se torna explícito quando Aristóteles afirma que “aquilo que é desprovido de ação – o verdadeiro e o falso – encontra-se no mesmo gênero que é o bom e o mau, com a diferença que os primeiros são ditos ‘sem qualificação’ enquanto os segundos são referentes a alguém [ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τινί]” (*De Ani III, 7, 431b10-12*). Afirmamos que ele se torna explícito, porque ressalta ainda mais a presença da influência de representações racionais na determinação dos objetos do desejo através da identificação genérica entre os pares conceituais bom-mau e verdadeiro-falso e, também, através da insistência das operações afirmativas e negativas [φήση ἢ ἀποφήση] assinaladas por Aristóteles em *De Ani III, 7*: “na *psyche* capaz de pensar, os *phantasmas* subsistem como sensações percebidas. E, quando se afirma algo bom ou nega-se algo ruim, evita-o ou persegue-o [ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήση ἢ ἀποφήση, φεύγει ἢ διώκει]” (*De Ani III, 7, 431a15*).

Sugerimos, pois, que esse “algo a mais” do humano, revela-se no caso da constituição daquilo que é comum às comunidades especificamente humanas, pois Aristóteles em vários momentos afirma que a cidade se reúne em torno daquilo que é “útil à comunidade”, definindo a justiça como “o bem na política”, segundo as palavras de Aristóteles:

Em todas as ciências e artes o fim é o bem, e o maior dos bens e o bem em mais alto grau é o bem da ciência que possui mais poder em relação às demais; essa é a ciência política, e o bem na política é a justiça, ou seja, o interesse comum [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον] (*Pol III, 12, 1282b14-18*)<sup>46</sup>

Assim, distintamente dos demais animais, o comum para o homem não é somente fruto de uma expressão da dor ou prazer imediatos, mas é também, e principalmente, fruto de um objeto julgado positivamente – o bem na política, o interesse comum ou o publicamente justo – ou negativamente – o mal, o facciosismo ou o injusto (WOLFF, 2001, p. 88) e da possibilidade não somente de anunciá-los à outros, mas de debater e deliberar em conjunto através do *logos*. Isso significa dizer, que a extensividade das potências da alma humana, capacita-nos a comunicar com os demais, não somente experiências subjetivamente vividas, mas também objetivamente julgadas.

<sup>46</sup> O mesmo é afirmado por Aristóteles em *EN VIII, 1169a13 / Rhe I, 6, 1361b27*.

E parece-nos que é precisamente esse o sentido que Aristóteles quer apresentar para o termo ὥστε dentro da proposição “o *logos* é feito para manifestar o útil e o nocivo e, conseqüentemente [ὥστε], o justo e o injusto” (*Pol* I, 2, 1253a15).

Se, como afirmamos anteriormente, a qualidade específica da justiça em relação às demais virtudes está no fato de que ela se mostra como uma virtude na qual o bem efetivado refere-se a outro homem. A vinculação do útil com a justiça, por Aristóteles, procura fundar a utilidade na possibilidade dos homens apreenderem ‘objetivamente’ um bem que não é somente fruto de suas vivências particulares ou de seus anseios singulares. Há, nesse sentido, a pressuposição da possibilidade de se apreender e de comunicar não somente afecções particulares, mas também valores que podem ser independentes de si – o justo e o injusto, o que é útil não somente para mim, mas também para todos –, que para Aristóteles constituem a vida comum com aqueles a quem são comunicados o bem comum, a justiça e a virtude da comunidade enquanto tal. Portanto, se as emissões vocálicas comuns aos animais podem assinalar a sua dor e seu prazer, somente aquele que é dotado da capacidade de pensar e, por isso, de *logos*, é capaz de revelar [ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν] (*Pol* I, 2, 1253a14)<sup>47</sup> para outras entidades similares a ele o que é o bom e o mau, o justo e o injusto em proposições afirmativas como “isto é errado” ou “isto é certo”.

Sugerimos, pois, que no contexto da *Pol*, faz muito mais sentido, assim como no *De Ani*, expor as continuidades e descontinuidades entre o animal e o humano,

---

<sup>47</sup> Irwin, por exemplo, não aposta na distinção que estamos defendendo para esses dois termos na *Pol*, para ele os usos que Aristóteles apresenta não marcam nenhuma diferença clara ou consistente em nenhum contexto relevante entre os termos δηλοῦν e σημαίνειν. Para eles, ambos os termos são cambiáveis entre si não trazendo nenhum prejuízo às condições de verdade das proposições em que se apresentam. Ele justifica sua posição citando *Cat* 5, 3b10-21 / *De Int* 2, 16a19, 28 / *Ana Pos* I, 24, 85b19,20 / *Top* I, 5, 102a18; IV, 2, 120b26 (IRWIN, 2006, p. 241-266). Bolton, contrariamente, sugere que esses dois termos têm significados distintos: σημαίνειν é usado para estabelecer algo, enquanto δηλοῦν procura explicitamente expor. Ele sustenta essa distinção em *Ana Pos* II, 10, 93b29-94a2, assumindo que δηλῶν – tratado como sinônimo de δεικνύναι – contrasta com σημαίνειν em *Ana Pos* II, 10, 93b39-94a2 (BOLTON, 1975, p. 528). Irwin, por sua vez, compreende que δηλῶν não é claramente tratado como sinônimo de δεικνύναι; *Ana Pos* II, 94a2 sugere, para ele, que σημαίνειν contrasta com demonstrando, e δηλῶν com o que necessita não ser demonstrando. Concluindo, por fim que, “Aristóteles nem mesmo diz que a definição nominal significa a mesma coisa que a definição real δεικνυσι. Tampouco implica que a definição nominal significa sem revelação; em 92b27-28 *logos onomati to outon semainon* deve mais indicar o mesmo fato que *tounoma touti deloi* em 92b33” (IRWIN, 2006, p. 241-266). De nossa parte, mesmo que a tese defendida por Irwin seja consistente no contexto do *Órganon*, parece-nos que no contexto da *Pol* aponta entre uma distinção entre os termos δηλοῦν e σημαίνειν, destaca as diferenças entre as potências inerentes aos animais e aos homens e, conseqüentemente, a constituição de uma comunidade especificamente humana baseada em intercursos discursivos e não somente referenciais.

no intuito de marcar as especificidades inerentes a cada um<sup>48</sup>. Já no caso específico da *Pol*, essas continuidades e descontinuidades explicitam as diferenças qualitativas que as comunidades humanas podem atingir, em relação tanto às comunidades dos animais, quanto entre as próprias comunidades humanas entre si na constituição do viver, do conviver e do conviver na boa vida, pois, como escreve Aristóteles. “é o próprio dos homens em relação aos animais: serem os únicos a ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e de todo resto; ora, o ato de tornar comuns essas sensações faz a casa e a cidade” (*Pol*. I, 2, 1253a7-15).

Por conseguinte, o homem é a única entidade potente para constituir um modo de vida comum distinto dos demais animais, pois pode “apreender” e manifestar em uma dada circunstância aquilo que constitui o objeto mesmo do *logos* – o bem, o mal, o útil e o inútil, o justo e o injusto –, porém não somente através de meios expressivos que manifestam às suas vivências particulares, mas também através de discursos comuns, que os capacitam a apreender o bem comum específico ao seu modo de vida. Perceber a justiça e a injustiça como uma consequência do que é comumente útil ou inútil, respectivamente, ressalta que ela não tem nenhum sentido fora da vida comum, ou melhor, a possibilidade de sua apreensão e comunicação já pressupõe a existência de outros e de um mundo de objetos e vivências compartilhadas com eles.

### 5.3 A amizade como a “com-partilha” de atividades

Defendemos que este “ser posto em comum”<sup>49</sup>, objetos e objetivos propriamente humanos, é a via de estabelecimento de uma comunidade especificamente

<sup>48</sup> Se compararmos *Pol*. I, 2, 1253a7-15 com certas teses defendidas no *De Int*, podemos observar que enquanto na *Pol* o *logos* revela [δηλοῦν] e a *phone* animal significa [σημεῖον] no *De Int*, “os sons inarticulados dos animais, revelam assim alguma coisa, mas nenhum é uma palavra [ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδεν ἔστιν ὄνομα]” (*De Int* II, 16a28,29). Uma no *De Int* é palavra, é definida, então, como “sons vocais dotados de sentidos” [ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνῆ σεμντικῆ] (*De Int* II, 16a19). De igual modo, os sentidos das palavras não existem por natureza (*De Int* II, 16a27), mas são frutos de uma convenção (*De Int*. I, 16a19). Logo, segundo Aristóteles, “todo o *logos* é significante, entretanto, não como um instrumento natural, mas [...] por convenção” (*De Int*. I, 16b33-17a2). Concordamos com Cassin (1990), quando ela nos indica que no contexto da *Pol*, ao contrário do *De Int*, Aristóteles ressalta certa continuidade entre o animal e o humano: “o *logos* humano aí ainda ‘mostra’, e as vozes animais aí já ‘significam’ (isto é como um instrumento natural), e isso é paralelo à fixação na natureza e na sensibilidade” (CASSIN, 1990, p. 109). Porém, não nos parece que tenhamos elementos suficientes para que as distinções no uso dos termos δηλοῦν e σημεῖον, como entende Cassin, signifiquem uma anterioridade cronológica de *Pol* em relação a *De Int*, que justificaria as diferenças entre eles.

<sup>49</sup> Smith apresenta uma interessante consideração sobre as condições e limitações na correlação que Aristóteles apresenta entre o bem humano e aquilo que é posto em comum. Cf. SMITH, 1999, p. 625-636.

humana. Também é o que faz a distinção entre a comunidade das abelhas, das formigas e das vespas e a comunidade propriamente humana (ANNAS, 1990). De igual modo, entendemos que o “ser posto em comum” é o elemento fundante para a compreensão de nossa defesa de que a amizade, para Aristóteles, só se efetiva completamente no compartilhamento de atividades e do tempo com outros homens *qua* homens através da escolha deliberada pelo convívio.

Por isso, retornamos para *EN VIII, 9*, no qual Aristóteles explicitamente correlaciona tanto a justiça quanto a amizade como experiências fundamentais para a constituição das comunidades propriamente humanas. Do mesmo modo que a extensividade das potências da *psyche* possibilitam a percepção e apreensão de objetos distintos, a extensividade e a qualidade das associações humanas dependem da qualidade do objeto que é comumente desejado por certos indivíduos. Como afirma Aristóteles:

das amizades, também algumas são amizades verdadeiras em maior e outras em menor grau. E as imposições da justiça também diferem: não são os mesmos os deveres dos pais para com os filhos e dos irmãos entre si, nem os dos camaradas ou dos concidadãos; e o mesmo no que toca às outras amizades. (*EN VIII, 9, 1159b35-1160a2*)

O que queremos ressaltar é que para Aristóteles, na medida em que os objetos que são desejados de modo comum por membros de um dado grupo determinam o caráter da comunidade, os mesmos também determinam o conjunto de atividades que cada um dos participantes realiza. Porém, vale ressaltar que, para Aristóteles, a comunidade se constitui principalmente a partir das atividades de cada um dos indivíduos componentes do grupo e não somente da apreensão de um objeto de desejo comum a um determinado grupo.

De igual modo, o Estagirita define a comunidade, como as ações realizadas em conjunto por homens a fim de efetivarem um bem comum, que não trata somente da coordenação da ação de cada indivíduo de modo particular, mas das atividades de cada um dos indivíduos enquanto componentes de um grupo, suas atividades como partes constitutivas de um todo “com-posto” (COOPER, 2014, p. 461). Apesar de Aristóteles, em uma de suas definições, afirmar que “a cidade é um ‘com-posto’ [ἡ πόλις τῶν

συγκειμένων], assim como qualquer todo feito por muitas partes – essas são os cidadãos, que a ‘compõe’” (*Pol III*, 1, 1274b38-41)<sup>50</sup>.

Não vemos, todavia, nenhuma perda no conteúdo de verdade da definição de uma cidade como comunidade, ao indicar que as comunidades humanas, como de um modo geral, são “com-postos” [συγκειμένοι] nas quais seus participantes são suas partes componentes. Pois, parece-nos que o constitutivo fundamental para uma comunidade humana é o conjunto de atividades de grupo realizadas regular e continuamente no tempo pelos membros individuais que sustentam sua existência continuada. O que, por sua vez, não significa dizer que Aristóteles não considere outras coisas como fundamentais para a constituição da comunidade. Em *EN VIII*, 9 ele escreve:

os homens viajam juntos por causa de alguma vantagem [συνπεύονται γὰρ ἐπί τινι συμφέροντι], a fim de proverem alguma coisa necessária à vida; e por causa da vantagem [συμφέροντος] que a comunidade política parece se estabelecer e permanecer constituída, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõem, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum [καὶ δίκαιόν φασι εἶναι τὸ κοινῆ συμφέρον] (*EN VIII*, 9, 1160a9-14)

Podemos observar que por causa do vantajoso [τὸ συμφέρον] os homens coordenam suas ações em conjunto e a partir disso estabelecem uma comunidade. Nesse sentido, o vantajoso se revela como um objeto “que é comum” [τὸ κοινόν], que pertence a cada um dos indivíduos em particular e a todos, enquanto pertencentes do todo [ὅλος] que é a comunidade (*Pol III*, 1, 1274b40). Porém, não somente o vantajoso se inclui no gênero “do que é comum”, por exemplo: na cidade, a terra, os prédios públicos, o tesouro comum, a constituição, o culto público, as instituições e departamentos públicos e a própria língua falada que estruturam a vida comum, são compartilhados por cada um dos cidadãos como sendo algo que pertence comumente a todos. Esses são partes da comunidade na medida em que se conectam com as

---

<sup>50</sup> É importante notar que composto aqui não significa que o todo (cidade, povoado, família etc.) consista simplesmente no somatório de suas partes ou que consista apenas nas partes. De um modo geral, Aristóteles compreende que as atividades conjuntas que compõem uma determinada comunidade, convergem para a efetivação de um bem que ultrapassa seus componentes particulares quando tomados de modo isolado. Isso nos parece mais evidente quando observamos a continuidade que há entre a família, o povoado e a cidade na execução da boa vida; a efetivação desse bem ultrapassa as atividades particulares das famílias e do povoado alterando e ampliando seu espectro de atuação em decorrência de sua inclusão no todo que é a cidade. Segundo Aristóteles, as partes mais básicas de uma cidade são os homens, pois eles “são os únicos membros ou partícipes da cidade, isto é, são aqueles que participam em conjunto das ações em que consiste a cidade” (*Pol I*, 3, 125318-29; Cf. também *Pol III*, 1, 2, 1274b38). Cf. STANLEY, 1991, p. 129-149.

atividades de cada um dos membros que integram o grupo e sua posse comum facilita ou ajuda a estruturar as atividades do grupo como um todo (MORRINSON, 2013, 193).

Assim, como sugerimos, as distinções qualitativas entre os tipos de comunidades – como são constituídas, para que elas se destinam – são determinadas a partir da relação que o objeto do desejo comum principia e coordena as atividades particulares de cada um dos componentes do grupo e as atividades do grupo como um todo. Por exemplo, enquanto as comunidades como famílias, corporações religiosas, confrarias e agremiações sociais visam à vantagem imediata desses grupos, a cidade, por sua vez, visa “ao que é vantajoso para a vida no seu todo” (*EN VIII*, 9, 1160a23).

Logo, entendemos que para Aristóteles, a natureza de toda comunidade é constituída pelo “que é posto em comum”. Esse, por sua vez, na medida em que é vantajoso, existe como um bem para comunidade e, por isso, como um fim para ela (*Pol I*, 1, 1252a1-3). Por exemplo, no contexto da *Pol*, de igual modo, as diferenças entre os tipos de comunidades humanas são estabelecidas a partir das diferenças entre os fins buscados e das atividades que cada um desses fins possibilita aos homens. Os três tipos base de comunidades analisadas por Aristóteles são: (a) as famílias – “as primeiras uniões são daqueles que por necessidade não podem ser um sem o outro [ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι]” (*Pol II*, 2, 1252a26,27); (b) os povoados – “quando várias famílias estão unidas, e a associação objetiva algo mais do que a mera satisfação da necessidade, a primeira sociedade formada é um povoado” (*Pol II*, 2, 125ba15-17); (c) a cidade, “quando vários povoados estão unidos em uma única comunidade completa, grande o suficiente para ser quase ou bastante autossuficiente, a cidade vem a ser das necessidades da vida nua e continua sendo por causa da vida boa [γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν]” (*Pol II*, 2, 1252b27-30).

Vale lembrar, como discutimos anteriormente, que o bem das comunidades (a) e (b) estão fora delas, no sentido de que a atividade que elas realizam não bastam a si mesmas, já que são meios para a efetivação de um algo que lhes é exterior. Logo, para Aristóteles, somente a comunidade (c) é potente de efetivar um bem por si mesmo, que se identifica com a possibilidade da realização da autossuficiência dos homens através da constituição da vida boa.

Nesse sentido, queremos ressaltar que a mesma lógica que Aristóteles utiliza para as distinções qualitativas entre os bens constitutivos de uma determinada comunidade e que distinguem uma comunidade de abelhas de uma comunidade

humana, ou uma família de uma cidade, também operam nas diferenciações presentes entre os tipos de associações e comunidades que atuam na efetivação da amizade. A apreensão de um objeto como sendo um objeto de desejo, quer seja particular a um indivíduo ou comum a vários, como apontamos anteriormente, depende da atividade do desejo e acompanha a extensividade das potencialidades que a *psyche* pode efetivar.

Portanto, quando homens convivem *qua* homens, aquilo que eles “compartilham” não fica limitado somente ao mundo objetivo, um mundo de coisas ao qual o interesse particular de cada um se refere. Se por sua vez, cada modelo de comunidade comporta um tipo de amizade que lhe é equivalente, compreendemos que a amizade para Aristóteles não se apresenta como uma coisa entre as outras no sentido de que sua reificação no mundo segue os mesmos modos de um objeto físico. Porém, isso não significa que a ocorrência da amizade prescindia de um mundo composto de objetos; ela surge dele, mas não pode ser concebida desse modo, sem a escolha deliberada dos homens em conservarem aquilo que se estabelece comumente entre eles. Do mesmo modo que uma comunidade não é uma coisa, mas principalmente o conjunto de atividades de um grupo realizadas de modo regular e continuamente por seus membros individuais durante algum tempo.

Ao contrário de um objeto instrumental, fruto da produção, que tem uma realidade reificada de modo separado daquele que o produziu, a amizade não somente se identifica com a própria atividade dos homens, mas só existe quando esses estão dispostos a agir em conjunto e preservar aquilo que os levam à “com-por” suas ações em conjunto.

A “com-posição” de ações pode se fundar segundo critérios estritamente ego-direcionados, quando não há o estabelecimento da benevolência e, com isso, suprime-se as condições de possibilidade de os homens efetivarem uma relação de amizade propriamente. Podemos, por exemplo, realizar uma viagem de carro, porém devido ao alto preço do combustível, podemos propor para outra pessoa que também esteja interessada em viajar, mas não possui carro, que partilhe conosco a viagem e o preço do combustível. Assim, a realização dessa viagem necessita de uma “com-posição” de atividades entre dois ou mais indivíduos, mas isso não significa que os viajantes sintam benevolência um pelo outro. Como Aristóteles escreve:

quando o que se leva em mira é o prazer ou a utilidade, até os maus podem ser amigos uns dos outros, ou os bons podem ser amigos dos maus, ou aquele que não é bom nem mau pode ser amigo de qualquer espécie de pessoa; mas

por si, só os homens bons podem ser amigos. Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns dos outros, a não ser que essa relação lhes traga alguma vantagem. (*EN VIII, 4, 1157a16-20*)

Do mesmo modo, uma “com-posição” de ações entre dois homens não significa necessariamente que a relação que os homens firmam entre si, seja uma relação de amizade. Por isso, que quando uma relação considera o outro somente a um “bem para mim”, até os maus podem ser considerados como amigos. Porém, os interesses particulares a cada homem são fundamentais para a identificação de interesses comuns. Como discutimos anteriormente, os objetos do desejo específicos a cada homem, na medida em que podem ser comunicados de modo objetivo através do *logos*, criam as condições de possibilidade de relacioná-los e interligá-los a outros indivíduos que possuem interesses por objetos e objetivos afins. Isso nos parece estar presente nos três tipos básicos de amizade, pois tanto os que amam por prazer, utilidade ou pelo bem se aproximam dos outros inicialmente por interesses particulares por um dos objetos de amor que coexiste no/com outro. Os objetos do amor, nesse sentido, se mostram como algo que se interpõe entre dois homens e, por ser comumente desejados, podem ser compartilhados discursivamente.

No entanto, é nítido salientar que o desejo comum entre dois homens não necessariamente pode constituir um “com-partilhar”, às vezes ele pode ser objeto de disputa e, por isso, fundar uma inimizade. Como no exemplo dos filhos de Édipo na tragédia *As Fenícias* de Eurípides, que citamos anteriormente em nosso primeiro capítulo. Mas como no presente texto tratamos especificamente do evento da amizade, gostaríamos, então, de frisar que apesar dos discursos e das ações humanas poderem referir-se a um mundo de objetos físicos que não necessariamente podem ser compartilhados entre os homens, eles, assim como a própria amizade, não se limitam somente à sua dinâmica referencial a uma realidade mundana objetiva.

O ponto fundamental que compreendemos estar presente na efetivação da amizade entre dois homens, é que a partir da identificação de interesses que são particulares e comuns a ambos, a atividade do amar inaugura um espectro de possibilidades que não se esgotam somente nos interesses particulares a cada um, que se manifesta a partir da correspondência que há entre o objeto do amor e os amigos.

O indivíduo “B” ao corresponder de modo proporcionalmente igual ao que é “pro-posto” por “A”, “com-põe” entre si o passo inicial para a possibilidade da efetivação de uma amizade. Nessa correspondência há uma disposição de “B” ao

corresponder o que “pro-posto” por “A”. A disposição de “B” para “A” ou vice-versa, na amizade é carregada por uma transitividade que marca um segundo nível de “composição”, pois “B” não somente “com-põe” a amizade com “A”, mas “B” e “A” se “com-põem” eles próprios na relação um com o outro. “B”, então, não somente põe os objetos diante de “A”, ou “A” diante de “B”, mas conjuntamente se põem com os objetos do amar na amizade.

Com isso, a mediação física e mundana, juntamente com seus interesses é recoberta por outro tipo de mediação. O evento da amizade possibilita, a partir dos critérios estabelecidos por Aristóteles, a constituição de uma comunidade eminentemente humana fundada na partilha da “sensação do bom e do mal, do justo e do injusto, de todo resto” (*Pol. I, 2, 1253a7-14*), cuja origem se deve ao fato de que os homens são potentes de *logos* e, por isso, agem e falam diretamente uns com os outros. A mediação que a amizade estabelece entre os homens, a comunidade que ela é, por se fundar no intercurso de ações e discursos entre homens, não pode ser compreendida como uma mediação tangível. Parece-nos que a ênfase de Aristóteles de que a amizade só constitui enquanto tal a partir do estabelecimento de um convívio especificamente humano, quer apontar que a amizade não estabelece um mundo de objetos tangíveis, mas se “materializa” precisamente quando homens escolhem deliberadamente gastar o tempo de sua vida com outros homens e partilhar com eles suas atividades, seus prazeres, suas dores e, em última instância, a si mesmos por motivos alter-direcionados.

#### 5.4. Amizade como “ser-com-outro”

Sugerimos, então, que essas considerações podem auxiliar na compreensão dos conjuntos de argumentos constitutivos de *EN IX, 9*. Logo, esses podem ser agrupados em três conjuntos complementares de argumentos. (1) O primeiro, surge logo após a postulação do tema a ser analisado por Aristóteles – a questão da justificação da amizade para o *eudaimon* (*EN IX, 9,1169b3-8*) – e mostra a retomada de algumas considerações gerais sobre o valor da amizade já estabelecidas principalmente em *EN VIII, 1* que identificam a amizade como um dos maiores bens relegado aos homens. (2) O segundo conjunto, se propõe a justificar o primeiro com as seguintes teses: (a) o compartilhamento da ação com amigos é um meio para facilitar a vida dos seres humanos; (b) o *spoudaios* sente um prazer inerente em contemplar boas ações por si mesmas, (c) as ações de seus amigos são boas por si mesmas e “pertencem” ao

*spoudaios* (EN IX, 9, 1169b30 – 1170a13). (3) O terceiro, tem a finalidade de justificar a “necessidade” do amigo por parte do *eudaimon*, apresentando um argumento de cunho ontológico [φυσικώτερον]<sup>51</sup> (EN IX, 9, 1170a13) que estabelece que o “si mesmo” do *eudaimon* e do amigo é com-senso-percebido [συναισθανέσθαι]<sup>52</sup>, pois o “amigo é outro de si mesmo” [ἕτερος αὐτός] (EN IX, 9, 1170a13-1170b19).

É ressaltado, por alguns comentadores, que os conjuntos de argumentos componentes de EN IX, 9 apresentam uma série de dificuldades interpretativas. Por exemplo, Gauthier e Jolif compreendem que o conjunto (2) de argumentos da EN IX, 9 pretende ser mais profundo, do que o conjunto (1), mas, no fim, revela-se somente mais laborioso, obscuro e não conclusivo (GAUTHIER et JOLIF, 1970). De igual modo, Cooper, como nos referimos anteriormente, também compreende EN IX, 9 insatisfatório como um todo e sua estrutura hermética (COOPER, 1999, 341). Porém, entendemos que uma chave de leitura para resolver essas dificuldades, como temos argumentado, é semelhante à proposta de Kosman (KOSMAN, 2004) que identifica que as mais altas formas de amizades envolvem atividades colaborativas e a de Hitz, que entende que:

Por chamar o amigo de outro eu, Aristóteles não está apelando para uma geral e implausível analogia entre alguém mesmo e seu amigo. Ao invés, ele entende amigos a partir do envolvimento em atividades colaborativas [*collaborative activity*], então o amigo é outro eu no sentido de um ajudante ao invés de um espelho. (HITZ, 2009, p. 10)

<sup>51</sup> Gauthier e Jolif entendem que o uso do termo φυσικώτερον no conjunto de argumentos (3) de EN IX, 9 relacionam-se com os argumentos constitutivos de EN IX, 4, nos quais φυσικώτερον justifica a definição da vida humana como atuar e perceber que a própria atividade constitui-se como uma realidade que pode ser aprazível por si mesma (GAUTHIER et JOLIF, 1970). Embora, também seja possível que Aristóteles esteja apontando para um contraste familiar entre λογικός versus φυσικός (ROSS, 1928, p. 168). Burnyeat, por sua vez, entende – seguindo Simplicius – que φυσικώτερον destaca a distinção entre aquilo que é verdadeiro entre uma variedade de sujeitos materiais – tal como no *Organon* – e aquilo que é verdadeiro em consideração a entidades naturais ou metafísicas, recorrendo especialmente para a distinção entre matéria e forma (BURNYEAT, 2001, p. 19, 25, 87-125). A perspectiva de Burnyeat, parece-nos que é sustentada principalmente nas distinções entre potencialidade e atualidade e evoca, por isso, uma leitura funcionalista dos argumentos constitutivos do conceito de amizade de Aristóteles. Pelo que já expusemos contra interpretações funcionalistas do conceito de amizade até o presente momento, achamos mais interessante a leitura e a relação que Gauthier e Jolif propõe entre EN IX, 4 e 9.

<sup>52</sup> O termo συναισθανέσθαι é comumente traduzido por “consciência” (cf. STEWART, 1892; ROSS, 1928; GAUTHIER et JOLIF, 1970; IRWIN, 1984), aqui optamos por traduzí-lo por “com-senso-percepção”, pois seu uso está claramente ligado não à fundação de uma “consciência”, que se constrói a partir da apreensão da percepção dos processos senso-perceptivos e cognitivos isolados da figura do outro, mas ao estabelecimento de que na apreensão mais genética de “si mesmo” o *spoudaios* apreende o outro. Kahn (2003) analisa principalmente o conjunto de argumentos (3), como um momento em que Aristóteles positivamente estaria indicando a existência de uma faculdade que percebe nossas ações, nossa vida, a atividade de nossa senso-percepção, pensamentos e por fim nossa própria existência, que ele entende ser um “anúncio” do que mais tarde se constituiria em uma “consciência subjetiva” (KAHN, 2003). Porém, vale notar que ele em momento algum, correlaciona os argumentos de Aristóteles com a fundamentação da alteridade.

Do nosso ponto de vista, porém, ambas as interpretações supervalorizam a função colaborativa que os amigos têm no estabelecimento do evento da amizade entre dois homens. Hitz (2009), principalmente, encerra por reduzir o amigo à função de ajudante ou auxiliar na execução dos propósitos particulares a cada um. Com isso, seus argumentos entram em contradição com os critérios definidores do conceito de amizade estipulados por Aristóteles, de modo similar ao de Cooper (1977), já que o amigo, mesmo que não assuma a função especular para o agente, se mostra como um “instrumento animado” para a execução das atividades que o “si mesmo” não consegue realizar por si mesmo.

Como já afirmamos, isto não implica dizer que Aristóteles não esteja atento para o valor de nossos amigos como colaboradores em empreitadas conjuntas. Mas parece-nos, que a aposta no valor dos amigos como colaboradores, destaca como sendo mais relevante os desejos ego-direcionados de um determinado indivíduo na realização de uma dada obra. Logo, ele operaria segundo o modelo da racionalidade egoísta, reunindo os bens materiais e as pessoas relevantes para a execução das obras que não podemos realizar sozinhos. Se a obra está concluída, então se finda os motivos para a colaboração entre os homens e, com isso, os amigos perdem o valor de existir. O problema que vemos, é que com essa interpretação o valor da amizade é sempre ulterior a ela. Do mesmo modo, que não é possível, a partir desse entendimento, o estabelecimento da benevolência e, conseqüentemente, a alteração na direcionalidade do “desejo do bem para mim” para o “desejo do bem para o outro no interesse do outro por si mesmo”.

O que estamos argumentando até o presente momento, é que do mesmo modo que a extensividade das potências da *psyche* humana capacita aos homens apreenderem objetos que são contínuos e descontínuos aos demais seres vivos.<sup>53</sup> Os objetos do desejo especificamente humanos, frutos de uma “determinação racional”, na medida em que podem ser apreendidos como objetos de um desejo comum entre vários indivíduos, por meio de uma comunicação discursiva, possibilitam o estabelecimento de comunidades qualitativamente distintas tanto em relação aos demais animais, quanto

---

<sup>53</sup> Aqui acompanhamos o pensamento de Cassin quando nos escreve que “o racional [potência própria à *psyche* humana] não é efetivamente nada senão o emprego do discursivo: dito de outro modo, é na própria continuidade do *logos* expressivo-discursivo-racional que reside a descontinuidade entre o animal e o homem”. (CASSIN, 1990, p. 109).

entre si – família, vila e cidade. Isso, por sua vez, também opera na amizade, na medida em que para Aristóteles toda comunidade compreende algum tipo de amizade (*EN VIII*, 9, 1159b30), pois se relaciona diretamente com aquilo que os homens compartilham entre si *qua* homem. Por isso, a amizade, mantém uma intensa relação com a justiça, porque ambas são virtudes que se efetivam não somente a partir da atividade do homem isolado em referência somente a seus desejos ego-direcionados, mas em sua atuação com os demais homens; do mesmo modo que o bem que elas procuram efetivar são alter-direcionados (*EN V*, 1, 1130a10-14).

Como defendemos, porém, a partir de *Pol III*, 9 e *EN VIII*, 1, a amizade mais do que a justiça, correlaciona-se com a constituição da comunidade humana e com a promoção da boa vida, pois ela implica diretamente na escolha deliberada pelo conviver entre os homens *qua* homens. O ponto fundamental que compreendemos estar presente na efetivação da amizade para Aristóteles, é que a partir da identificação de interesses que são ao mesmo tempo particulares e comuns aos amigos, a atividade do amar, devido ao critério da benevolência, inaugura um espectro de possibilidades para a correlação humana, que não se esgota somente na satisfação de interesses particulares a cada um. Como afirmamos, a comunidade é uma comunidade afetiva, porque é pautada na comunicabilidade da benevolência aos outros.

Não há, pois, a fundação de amizade entre dois homens sem a possibilidade da publicidade ao outro dos objetivos e motivações “alter-direcionadas” que os inter-relacionam. Uma publicidade que, veiculada por uma partilha através do *logos* (*Pol I*, 1253b15-20 / *EN IX*, 9, 1170b10-15), estabelece uma comunidade propriamente humana. Enquanto não correspondemos de modo manifesto à benevolência, segundo os objetos do amor que causam a amizade, enquanto não “com-partilharmos” com nossos amigos desejos comuns de modo público, não se pode falar propriamente em amizade para Aristóteles.

A ênfase no com-partilhar [κοινωνεῖν] – o estabelecimento de um objeto comum de desejo [τὸ κοινόν] –, além de ser constatada pela predominância do emprego do prefixo “συν” ao longo de todos os três conjuntos de argumentos de *EN IX*, 9<sup>54</sup>, também possibilita a vinculação desses com o que fora estabelecido em *EN IX*, 4

---

<sup>54</sup> Podemos observe esse predomínio na repetição de termos como: “conviver” [συζῆν] presente nos três conjuntos de argumentos (*EN IX*, 9, 1169b18,19; 1170a12; 1170b11, 12); “passar os dias com outros” [συνεμερεῖν] e “ter com outros” [συνεχῶς] presentes no conjunto (2) (*EN IX*, 9, 1169b20,21; 1170a5,6); “com-senso-percebendo” [συναισθανόμενοι] e “com-senso-percepção” [συναιστάνεσθαι] presente nos conjunto (3) (*EN IX*, 9, 1170b4,5; b10).

[o *spoudaios*] deseja para si o que é bom e o que parece sê-lo, o faz (pois é característico do *spoudaios* pôr em prática o bem), e assim procede no seu próprio interesse (isto é, no interesse do elemento intelectual que possui em si e que é considerado como sendo o próprio homem); e a si mesmo deseja a vida e a preservação, em especial do elemento em virtude do qual ele pensa. (EN IX, 4, 1166a15-19)

em EN IX, 7:

Ser é para todos os homens uma coisa digna de ser escolhida e amada; ora, existimos por causa de nossa atividade (isto é, por causa do viver e do agir), e a obra é, em certo sentido, uma produtora da atividade; portanto, o artífice ama a sua obra porque ama ser. E isso tem raízes profundas na natureza das coisas, pois o que ele é em potência, sua obra/atividade manifesta em ato. (EN IX, 7, 1168a3-10)

E que compreendemos ser retomado principalmente no conjunto de argumentos (2) EN IX, 9 que se sustentam nas seguintes premissas:

- a) “A *eudaimonia* consiste no viver e no atuar e a atuação do *spoudaios* é boa e aprazível por si”. (EN IX, 9, 1169b31,32);
- b) “O fato de uma coisa nos pertencer [τὸ οἰκῆτον] é um dos atributos que a tornam aprazível por si mesma” (EN IX, 9, 1169b33, 34);
- c) “Podemos contemplar quem está próximo melhor do que a nós mesmos e suas ações melhor do que as nossas.” (EN IX, 9, 1169b34,35)

A conclusão que Aristóteles tira disso é:

o propósito do homem sumamente *eudaimoniado* [μακάριος], é contemplar ações dignas e ações que sejam suas [θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικῆς καὶ οἰκείας], e as de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas as qualidades (EN IX, 9, 1170a2,3)

Entendemos que a correlação que há entre EN IX, 4, 7, e o segundo conjunto de argumentos constitutivos e EN IX, 9 está no pressuposto fundamental aristotélico indicado na proposição (a) – “a *eudaimonia* é uma espécie de atividade” – que é repetido várias vezes na EN<sup>55</sup>. A atividade constitui tanto o homem enquanto uma entidade (*quid est*), quanto a disposição de caráter dos agentes particulares (*quod est*). Assim, gostaríamos de reforçar que para Aristóteles, não há uma indistinção, no sentido

<sup>55</sup> Cf. EN I, 5, 1096a5; 7, 1098a13,14; 8, 1098b33; VIII, 5, 1157b6; X, 6, 1176b4; 1177a6; 7,1177a12; 8,1178b23. Outras obras que também apresentam a mesma proposição cf. MM II, 11, 1208a34-b2 / EE II, 1, 1219a31/ Pol VII, 8, 1328a38; 13,1332a9.

de uma existência apartada, entre a efetivação da atividade prática e a realidade que se concretiza a partir dela. Portanto, o bem, enquanto realidade que a ação procura efetivar no mundo, é concomitante com a efetivação da personalidade do agente.

De igual modo, Aristóteles ao afirmar que a ação que ocorre segundo uma “escolha deliberada” é uma atividade que se efetiva segundo um princípio racional (*EN I, 7, 1098a1-5*), apresenta-nos que ela é uma atividade na qual os agentes elegem e realizam o que – a partir dos dados circunstanciais em que estão inseridos, dos valores sócio-políticos que guiam suas comunidades e de suas concepções particulares racionais – é a melhor ou a mais sábia coisa a fazer em uma dada situação, se suas escolhas visam a boa vida (*EN II, 2, 1103b27-29*).

Consequentemente, a racionalidade, a ação e o bem humano se conjugam em uma atuação que procura realizar a boa vida humana, um modo de vida que é especificamente resguardado aos homens por si. No âmbito dos afazeres humanos, pois, não há perspectivas qualitativamente superiores à boa vida às quais os homens possam avançar. Portanto, nos deparamos com um projeto ético-político que procura demonstrar que a unidade entre o bem humano e a atividade prática incide na identificação de que ambos se coadunam em uma espécie de vida que se efetiva segundo o princípio racional, uma atividade da *psyche* em consonância com a virtude (*EN I, 1097b11-15*).

Por isso, Aristóteles estipula que o fundamento dessa unidade se sustenta na compreensão de que o bem humano se relaciona diretamente com a função e com seu bom exercício, para as coisas que têm função. Logo, se para um flautista o bom exercício da atividade de tocar flauta será seu bem, assim como essa será a virtude própria à sua atividade específica, então para o homem sua função e seu bem serão equivalentes a uma boa execução de tipo de atividade que lhe é específica. Logo, o modo de vida humano apresenta distinções qualitativas em relação aos demais organismos vivos, o que, por sua vez, justifica o que anteriormente estipulamos, que o modo de ser dos homens é uma vida *qua* racional. Aprender isso corretamente é o que concerne à filosofia prática de Aristóteles. (MACDOWELL, 1980).

Nesse sentido, para Aristóteles, não basta somente estarmos vivos para a realização do bem que nos é inerente, pois sua efetivação necessita que atuemos intencionalmente de modo que implique no princípio racional constitutivo de nossa *psyche*: “viver do modo propriamente humano implica uma escolha racional e as excelências dessa escolha. É isso o que nos diferencia dos outros seres vivos. De fato,

Aristóteles toma o sinônimo de *eudaimonia*, a *eupraxia*, muito seriamente.” (LAWRENCE, 2009, p. 55).

Há uma correlação, pois, entre viver e atuar de certo modo para a identificação das qualidades específicas de uma determinada entidade e também de um determinado agente. A cópula entre sujeito X e os predicados éticos “Y” – “justo”, “magnânimo”, “corajoso” etc. –, só é possível mediante a atuação intencional de X em meio a uma comunidade de homens iguais a ele – lembrando que os “objetos” que servem de conteúdo para os predicados éticos não são apreendidos por nenhum dos demais animais. A proposição “X é Y” – Sócrates é corajoso –, é verdadeiro se X satisfizer por meio de suas ações o conteúdo descrito no predicado Y em uma dada circunstância. Quanto mais virtuoso é o modo que X satisfaz a descrição Y, mais o predicado Y lhe pertencerá como algo que lhe é próprio e mais verdadeiro será a proposição “X, por si mesmo, é Y”.

Vale acrescentar a isso, que não basta somente a satisfação exemplar daquilo que é descrito pelos predicados éticos. Juntamente, como apontamos, Aristóteles assume que os homens também devem desejar os objetos que são determinados pela correlação entre o desejo e a razão de modo harmônico (*EN* III, 4, 30-1113b1; VI, 1, 1145b10-15; IX, 4, 1166a10-15)<sup>56</sup>. Nesse sentido, o *spoudaios* se mostra como um homem excelente, não somente porque satisfaz as descrições dos predicados éticos de modo virtuoso, mas também porque os objetos do seu desejo, por sua vez, mantêm uma harmonia direta como aquilo que é racionalmente determinado para ele, como apontado em *EN* IX,4.

Assim, o *spoudaios* é o homem bom porque deseja coisas que são boas por si, de modo harmônico com sua razão prática, e atua de modo exemplar conforme as determinações da racionalidade prática nas mais variadas circunstâncias. Sua disposição de caráter é fruto de sua própria tendência “natural” a desejar ter como seu [οἰκεῖον] coisas que são boas por si mesmas e atuar segundo de modo exemplar segundo as indicações de sua razão prática.

Se assumirmos que a amizade é uma comunidade, “portanto é algo compartilhado por um grupo de pessoas como algo de seu em comum, não como uma soma de partes isoladas ou mantidas em privado por cada qual. É um todo que pertence

---

<sup>56</sup> Sobre os problemas que as análises de Aristóteles apresentam sobre o fenômeno da *akrasia* e, consequentemente, a falta de harmonia entre o desejo e a razão prática, Cf. ZINGANO, 2007, p. 427-461; ROBINSON, 2010, p. 65-83; PAKALUK, 2005, p. 233-256.

em comum, enquanto todo, a todo o grupo” (COOPER, 2010, p. 460). As atividades dos amigos, assim, são *oikeion* para o homem sumamente feliz não somente pelas semelhanças que ele possui com seus amigos, mas também por que ele atua conjuntamente na promoção da comunidade que é a amizade. Assim, a atividade de ambos, do “si-mesmo” e do “outro”, são instâncias insuprímiveis para a ocorrência de uma dada comunidade. Portanto, a ação não diz respeito somente ao “si-mesmo”, como instância distinta do amigo, nem somente ao “outro” por ele mesmo, mas ela se funda a partir do “nós”, a partir de uma atividade que se funda como realidade entre os amigos.

Logo, a possibilidade da atividade do amigo ser *oikeion* para o *spoudaios*, é uma consequência da compreensão aristotélica de que somos [*quod est*] nossa atividade. Ora, assim como a justiça, a amizade não existe como uma atividade separada do “outro”, ela, então, reclama a existência dele enquanto tal, assim como não prescinde da atuação particular do “si-mesmo”. Nesse sentido, a amizade abre a possibilidade de que a atividade compartilhada “refira-se” tanto ao “outro” quanto ao “si-mesmo”.

A ênfase, portanto, do conjunto (1) de argumentos de *EN IX*, 9, parece focar no valor instrumental que a amizade possui – “a vida sozinha é mais difícil” (*EN IX*, 9, 1170a5), “é mais fácil uma atividade contínua com amigos (*EN IX*, 9, 1170a5,6) e “bons amigos auxiliam na prática do bem” (*EN IX*, 9, 1170a11,12). A ênfase do conjunto (2), parece-nos, foca na possibilidade da contemplação de boas ações que o compartilhamento de atividades permite, do mesmo modo que destaca o prazer que este compartilhar apresenta (*EN IX*, 1169b32, 1170a1, 4, 9; 1170a20, 26).

O conjunto (3) de argumentos constitutivos de *EN IX*, 9, apresenta uma série de particularidades que gostaríamos de destacar. Se até o presente momento, seria possível destacar que toda a fundamentação da necessidade da amizade se sustenta segundo princípios ego-direcionados – a necessidade de orientação ou companhias prazerosas para os jovens, o auxílio instrumental que os amigos têm para os velhos, a necessidade de colaboradores para a efetivação de atividades para as quais nossas esforços particulares não são suficientes, o impulso natural para a constituição de uma família, etc. –, a partir de *EN IX*, 9, 1170a15 Aristóteles volta-se para a justificação da amizade na própria percepção de estar vivo como “algo bom e prazeroso em si mesmo [*ἀγαθὸν καὶ ἡδύ ἐστι καθ’ αὐτό*]” (*EN IX*, 9, 1170a15,16).

Apesar de Aristóteles referir-se inicialmente em *EN IX*, 9, 1170a15 à figura do *spoudaios*, essa tese não nos parece restritiva a ele. Entendemos, pois, que a menção ao *spoudaios* mantém muito mais uma relação inferencial com a tese de que “a

percepção de se estar vivo é algo bom e prazeroso em si mesmo”, do que uma cópula exclusiva a ele. Propomos que, para Aristóteles, é inerente à natureza das coisas que são “por si mesmas” serem boas e prazerosas por nenhum outro fim ulterior a elas; “a percepção de se estar vivo” se insere no conjunto de coisas que são “por si mesmas”; logo, todos aqueles seres aptos a essa percepção também sentirão prazer e perceberão a “a percepção de estar vivo” como boa por si mesmo, mesmo que não sejam *spoudaios*. No caso do *spoudaios*, devido a quem ele é e a relação intrínseca de seu desejo com aquilo que é por si mesmo, ele quase que “naturalmente” tenderá a perceber “estar vivo” como algo bom e prazeroso por si mesmo.

E isso ocorre porque, como Aristóteles apresenta em *EN IX, 4*, o *spoudaios* tem através de sua atuação a capacidade de indicar aquilo que mais se aproximaria do bem sem qualificações para os homens. Como esclarece o Estagirita: “a virtude e o *spoudaios* parecem, como dissemos, ser a medida de todas as classes de coisas.” (*EN IX, 4*, 1166a12,13)

Lembremos que Aristóteles, ao assumir que os homens atuam em uma esfera da realidade que compreende sempre a inextinguível possibilidade do acidente, ao invés de estabelecer critérios e fórmulas absolutas para a atuação humana, apresenta dispositivos “abertos” à ocorrência da contingencialidade – teoria da mediania e silogismo prático – que possibilitam aos homens navegarem em um mundo no qual a possibilidade do acaso é insuprível. O *spoudaios* também se mostra como um recurso valoroso, na medida em que ele se cristaliza como um modelo exemplar, que na atuação em conjunto com outros homens, aponta através de seu desempenho excelente os percursos que devem ser seguidos, “imitados” ou superados pelos demais.

Nesse sentido, a deliberação e a atuação do *spoudaios* se mostra como parâmetro exemplar para as ações dos demais. Como compreende MacDowell: “não há um critério de validade externo – referência lógica, biológica, natural – acima da deliberação do *spoudaios* sobre o que é correto ou não a ser feito” (MACDOWELL, 1995, p. 208). A atuação do *spoudaios* possibilita que a filosofia prática de Aristóteles, mesmo partindo de uma realidade contingencial, fundamente uma noção ético-política realista que capacite que suas proposições possam ser descritas, explicadas e ampliadas para o benefício dos demais homens e, por isso, se abra para critérios de ação sempre passíveis de revisão.

A *phronesis*, que guia as ações de um *spoudaios*, é um tipo de conhecimento que se vincula diretamente à compreensão do que é contingente e circunstancial.

Todavia, isso não implica que seja meramente intuitiva no sentido de que não existiriam outros elementos que auxiliem os homens a deliberar corretamente. Como nos escreve Aubenque:

[o *phronimos*] ao mesmo tempo de pensamento e de ação, herdeiros dos heróis da tradição, o *phronimos* une nele a lenta reflexão e a imediatez do golpe de vista, que não é senão a brusca eclosão da primeira; ele une a minúcia e a inspiração, e o espírito de previsão e o espírito de decisão. (AUBENQUE, 2003, p. 237, 238)

Ora, o que Aristóteles nos apresenta em *EN IX*, 4, é que o *spoudaios* deseja e sente prazer com coisas boas por si. Se a excelência de sua *eupraxia* é que faz o ser o que é e esta é por definição uma coisa boa por si; então, ao perceber que aquilo que é bom se efetiva através de sua atuação particular e que essa é a atividade que constitui seu “si mesmo”, ele terá prazer em apreender sua existência como boa e ansiará pela preservação daquilo que ele é por si mesmo. Como nos escreve Aristóteles

com efeito, as suas opiniões são harmônicas e ele deseja toda a sua alma as mesmas coisas; por conseguinte, deseja para si o que é bom e o que parece sê-lo e o faz [καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τὰγαθὰ καὶ φαινόμενα καὶ πράττει] (pois é característico do homem bom pôr em prática o bem), e assim procede no seu próprio interesse [καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα] (isto é, no interesse do elemento intelectual que possui em si e que é considerado como sendo o próprio homem); e assim deseja a vida e a preservação, em especial do elemento em virtude do que ele pensa. (*EN IX*, 4, 1166a14-19)

Por isso, o *spoudaios* se apresenta como parâmetro para a *eupraxia*, por aquilatar corretamente o que é bom na miríapode de situações em que se insere, não somente para si, mas também para os homens de um modo geral, seu desejo pelo bem também se identifica com a preservação de ser aquilo que é. Como Aristóteles compreende que “ser” é algo que deve ser valorizado por si mesmo, e isso para o homem é viver e agir, na medida em que ser para o *spoudaios* é sua boa atuação, e ele deseja coisas boas, então ele apresenta uma harmonia entre os objetos de seu querer [βούλησις] com as determinações da racionalidade prática, não existindo uma contradição entre estas duas instâncias. Por isso Aristóteles esclarece que:

ele [o *spoudaios*] deseja viver consigo mesmo, e o faz com prazer, já que se compraz na recordação de seus atos passados e suas esperanças para o futuro são boas, e, portanto, agradáveis. Tem, do mesmo modo, a mente bem provida de contemplação (*EN IX*, 4, 1166a23-26)

O conjunto (3) dos argumentos apresentados em *EN IX*, 9, assim como correlaciona-se com as teses apresentadas em *EN IX*, 4, também retoma o que tivera sido apresentado por Aristóteles em *EN IX*, 7. Lembrando que nesse capítulo, Aristóteles apresenta entre a atividade do benfeitor e a do amigo, se justifica também na própria natureza constitutiva do “si mesmo” do benfeitor. Esse ama seu beneficiário, muito mais do que é por esse amado, em um modo similar ao amor que o oleiro destina ao alguidar que produz, ou o arquiteto à casa, pois aquilo que esses são em potência à obra/atividade manifesta-os em ato. Então, o benfeitor ama mais ao outro do que é por ele amado, porque o outro faz ser quem ele é em ato.

Nesse sentido, entendemos que o conjunto de argumento (3) de *EN IX*, articula algo ainda mais fundamental, pois volta-se para a análise da tese de que a percepção de se estar vivo é algo bom por si mesmo e amplia suas análises para todo e qualquer ser potente dessa percepção. Destacando que a determinação do “si mesmo” do agente só se manifesta de modo conjunto com a percepção do “si mesmo” do amigo, na intenção de fundamentar que, na amizade, o “si mesmo” e o “outro” se efetivam enquanto um modo de “ser-com-outro”. Nesse sentido, ele apresenta as seguintes premissas iniciais que se imbricam entre si:

1. “Para os animais, o viver é determinado pela potência da senso-percepção [αἰσθησεως], e para os humanos pela senso-percepção e pensamento [αἰσθησεως ἢ νοησεως]”; (*EN IX*, 9, 1170a15, 16)
2. “Mas como uma potência é determinada a partir de sua atividade [ἐνέργειαν], sendo soberana na atividade; o viver é, de modo parecido, soberano no perceber e no pensar [ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν]”. (*EN IX*, 9, 1170a16-20)<sup>57</sup>

Na sequência, uma terceira tese é introduzida:

3. “O viver é uma das coisas boas e prazerosas por si, pois ela é determinada, e o determinado é da natureza do bom [τὸ δ' ὠρισμένον τῆς τἀγαθοῦ φύσεως], e o que é bom por natureza é bom para o homem virtuoso, por isso a vida parece agradável para todos os homens” (*EN IX*, 9, 1170a16-20)

Isso nos leva a indagar que, apesar de estabelecer uma correlação entre os conceitos “determinados” e “viver” para justificar o desejo pelo “viver” por parte de todos os homens, a tese (3) se apresenta como um argumento decepcionante, porque Aristóteles não nos apresenta maiores considerações sobre: “O que exatamente ele

---

<sup>57</sup> Optamos por quebrar a linearidade do texto original de Aristóteles em tópicos, para facilitar a compreensão da articulação de seus argumentos e facilitar nossa interpretação sobre os mesmos.

anseia indicar nessa relação?”, “Em que medida a vida pode ser compreendida como algo que pertence ao gênero determinado? ou Por que isso é importante para o desejo humano?”. Ao invés disso, ele articula uma série de consequências que se fundamentam nas teses (1) e (2):

4. se a vida em si mesma é boa e prazerosa, o que parece verdadeiro pelo próprio fato de que a desejarem todos os homens, e particularmente os que são bons e sumamente felizes;
5. se quem vê percebe que vê, quem ouve percebe que ouve, e quem caminha percebe que caminha, e em toda atividade há também alguma coisa que percebe que estamos em atividade;
6. se percebemos, percebemos que percebemos, e, se pensamos, percebemos que pensamos;
7. se perceber que percebemos ou pensamos é perceber que somos, pois ser foi definido como percepção ou pensamento;
8. se perceber que vivemos é, por si mesmo, uma das coisas aprazíveis (pois a vida é boa por natureza, e aprazível perceber em si mesmo a presença do que é bom);
9. se a vida é desejável, e particularmente desejável, para os homens bons, porque para eles a existência é boa e aprazível (visto que se comprazem em sentir presente neles o que é bom em si mesmo);
10. se o homem virtuoso é para seu amigo tal como é para si próprio (porquanto o amigo é um outro se si mesmo);
11. se tudo isso é verdadeiro, assim como o eu próprio ser é desejável para cada homem, igualmente o é o de seu amigo;
12. seu ser é desejável porque ele percebe a sua própria bondade, uma tal percepção é agradável em si mesma;
13. ele, então, necessita com-senso-perceber o ser de seu amigo;
14. mas isso só se verificará se viverem em comum e compartilharem discussões e pensamentos;
15. pois isso é o que “com-viver” parece significar no caso do homem e não como para o gado o “com-dividir” juntos o mesmo pasto. (EN IX, 9, 1170a25-1170b15)

Portanto, se as teses constitutivas de (3) falham em correlacionar “a percepção do viver” com um desejo que se constitui por algo que é desejado “por si mesmo”, a proposição (4) procura fundamentar esse nexa a partir daquilo que parece ser objeto comum de desejo a todos os homens. Pode-se questionar que a tese exposta na proposição (4) é de veras frágil, para sustentar as consequências advindas dela, pois a mesma se sustenta nas fragilidades lógicas da indução, bem como apresenta inferências no mínimo estranhas. A tese que Aristóteles quer provar é “O viver é bom e aprazível por si mesmo”. Para justificá-la, ele assume o seguinte raciocínio:  $x$  deseja  $y$ ,  $x'$  deseja  $y$ ,  $x''$  deseja “ $y$ ” e  $x'''$ ... A conclusão que Aristóteles parece querer inferir é: “se todo  $x$  deseja  $y$ , logo  $y$  é bom e aprazível por si mesmo”.

Nesse raciocínio, destacam-se três fragilidades: primeiro, não há garantias lógicas de que a partir do fato de que todo o ‘ $x$ ’ observado desejando ‘ $y$ ’, segue-se a conclusão “todo  $x$  deseja  $y$ ”; segundo, não há como inferir que se ‘ $y$ ’ é desejado por todo ‘ $x$ ’, logo ‘ $y$ ’ é desejado por si mesmo; terceiro, não há como estipular um vínculo

consequencial de que devido ao fato de “y ser desejado” que ele seja “bom e aprazível por si mesmo”.

Todavia, como apresentamos anteriormente, não significa que se uma determinada proposição apresenta-se logicamente inconsistente ao referir-se ao mundo dos afazeres humanos, que necessariamente o conteúdo de verdade ao qual ela quer se referir no mundo seja inteiramente falso. Do mesmo modo, a ocorrência de causas acidentais compreende sempre a possibilidade da falha de inferências, quer sejam frutos de demonstração ou de indução. Mesmo que não seja possível a demonstração da tese de que da proposição (4), devido à própria esfera da realidade a que esta se refere, isso não significa obrigatoriamente a falsidade do seu conteúdo de verdade. O que se atestaria, mesmo que de modo logicamente inconsistente, através do fato de que todos os homens desejam o viver e o viver é um bem.

Propomos, então, que a argumentação que se segue das proposição (5) à (12) correlaciona a tese estipulada em *De Ani* II, 4 – “toda percepção é acompanhada de prazer ou dor” – com a tese de que há no homem alguma coisa que (a) percebe que (b) está percebendo; se (b) é acompanhado de prazer e dor, e esses são estímulos para o movimento intencional de fuga e busca constitutivo da estrutura do desejo, então (a) também é acompanhado de prazer e dor e, conseqüentemente, de estímulos ao desejo.

Como viver é definido de acordo com (1) pelo pensar e senso-perceber, então o prazer de perceber que se está percebendo ou pensando é prazer por se estar vivo. Poderíamos com isso ser levados a concluir que se o amigo “é outro de si mesmo”, a percepção primeira, o prazer e a desejabilidade de nós mesmos pode ser com-senso-percebida com a percepção da vida de nossos amigos. E, assim, a percepção da desejabilidade da vida de nossos amigos, enriqueceria, pois, a percepção de desejabilidade da vida em si mesmo.

Podemos afirmar, portanto que nas múltiplas sensações que tenho de mim mesmo, algo vai sendo percebido como idêntico à minha própria existência. Ao perceber essa existência como boa em si mesma, com-percebo que o que há de bom em si que existe em mim, o que gera um prazer específico ao homem, pois o mesmo não é mediado por nenhum objeto, mas surge do próprio fato de perceber-se como existindo de tal modo. Conseqüentemente, percebendo que há outros indivíduos iguais a mim, com-percebo com eles o que há de bom neles mesmos e com-partilho com o prazer do meu existir no prazer da existência do outro. Com isso, abrem-se as condições de se

pensar a disposição que temos para perceber e desejar o amigo, no mesmo sentido da disposição que temos para perceber e desejar o que há de bom em nós mesmos.

Defendemos, todavia, que em *EN IX.9* a ênfase recai muito mais sobre o com-perceber com outros que são iguais a nós, em virtude e existência do nosso próprio “si mesmo”, do que na questão da mediação especular do autoconhecimento do “si-mesmo” pelo “outro”. Ou seja, principalmente, o homem sumamente *eudaimoniado* não percebe seu amigo do mesmo modo com que percebe os objetos à sua volta, não o percebe como um algo disposto, mas como um alguém para quem pode dispor-se, desde que haja reciprocidade. Na percepção da própria existência como boa em si, por parte do *eudaimoniado*, e no desejo de persegui-la, surge outra percepção, específica da alma humana, que se instaura na forma do com-senso-perceber a nossa existência juntamente com a existência do amigo. Desse modo, a proposição (12) poderia ser a conclusão de toda a série de argumentos, mas Aristóteles na proposição (13) – “ele [o amigo], então, necessita com-senso-perceber o ser de seu amigo” – traz à luz precisamente o que a “com-senso-percepção” significa. A amizade se mostra como o reino onde o com-senso-percebo da existência do amigo se efetiva na percepção da existência do próprio *eudaimon*.

Logo, a percepção que surge da apreensão mais interior de nossa existência, é atravessada por uma transitividade que carrega o acontecimento da amizade de uma potencialidade política. Essa transitividade é o *συν* presente em *συναισθανέσθαι*, é o “com”, de com-senso-perceber, que com-partilha, que com-vive com os amigos a sensação mesma de existir, o puro fato de ser humano, que instaura a possibilidade de nos relacionarmos de um modo diferente dos demais animais. Assim, amigos virtuosos, enquanto iguais, com-sentem aquilo que ambos partilham, o que há de intrinsecamente bom neles por eles mesmos, o “si mesmo” inerente a cada um.

Defendemos, pois, que para Aristóteles, o *status* do amigo como um “outro” se estabelece conjuntamente com a percepção mais íntima que um agente tem de si e de sua própria vida. Todavia, isso não é possível se “o outro” for apreendido como um objeto passivo. A apreensão do outro se instaura não como a apreensão de um objeto, mas na apreensão do “ser-com-outro”; o “si mesmo” do agente e do “outro” se desvelam conjuntamente em uma percepção conjunta que, pelas proposições (14) e (15), se estabelece somente através da com-partilha de discursos e pensamentos.

Com isso, vale dizer que, para além do poder de iluminar e confirmar a existência real das pessoas, a amizade se mostra como condição para o *eudaimon*

efetivar uma ação que é conjuntamente ética e política, pois instaura na mais profunda e aprazível sensação de si a percepção dos outros. Nesse sentido, o amigo não é meramente um objeto, mas um co-percepiante da desejabilidade de nossa própria vida. O que nos leva a pensar que a aposta de que a amizade é a com-partilha de discursos e pensamentos, assume que a alteridade do amigo e a “mesmidade” do “si mesmo” não se estabelecem em uma instância ulterior ao “nós”. Somente através do convívio, na ativa equânime troca de pensamentos e discursos, segundo os critérios estabelecidos pela teoria da amizade de Aristóteles, é possível descobrir as diferenças e a individuação de cada um.

Nesse sentido, a questão da necessidade de nossos amigos é, então, fundamentada por um apelo à natureza política do ser humano através da partilha dialogada de ações e pensamentos. A esfera política para Aristóteles se fundamenta no fato de que os homens não se reúnem unicamente para resolver suas limitações existenciais, mas, especificamente, na possibilidade de realização do bem. Porque são animais de *logos*, os homens podem perceber o que é bom ou mau e, assim, comunicar uns aos outros o mundo que compartilham sensorialmente (*Política* I, 1253a10-15)<sup>58</sup>. Como afirmamos, a essência da política está diretamente vinculada ao intercâmbio discursivo que os homens podem partilhar entre si; a possibilidade de convivermos em um mundo comum de modo singular e falarmos sobre ele e sobre aqueles que nele vivem a partir de nossa visão única [*δόξα*].

Todavia, a com-partilha de discursos e pensamentos é ao mesmo tempo a realização de nossa natureza racional. A atividade da amizade se apresenta como um dos meios de efetivação da nossa natureza racional e política em um modo essencialmente dialogado, em que as identidades do “si mesmo” e do “outro” se manifestam e se efetivam como identidades essencialmente discursivas. Logo, constrói-se um discurso que se efetiva em uma via de mão dupla, pois possibilita a “composição” do si mesmo do “outro” e do “si mesmo” na instância do ‘nós’ e a continuação de ambos enquanto tal através do convívio. Logo, o “ser-com-outro” no diálogo se mostra como uma das instâncias originais da amizade, que só se estabelece através de um convívio pautado em intercâmbios de discursos.

Ora, a potência ética e política da amizade se explicita em sua condição de criar um intercâmbio discursivo em que se dissemina não somente o mundo objetivo

---

<sup>58</sup> *De Ani.* 431a8-b2.

comum aos homens, mas a sensação e a própria doçura da existência humana singular a cada indivíduo: o puro fato de ser com outros homens *qua* homem. É nesse sentido que, diferentemente de todos os outros animais, ao homem é resguardada a possibilidade de iniciar uma ordem de relação em que o que se divide com os outros não é um objeto, mas a própria unicidade humana, como apontado pelas proposições de (13) a (15)

Então, também para o amigo será preciso com-senso-perceber [συναίσθάνεσθαι] seu existir, e isso acontece se conviverem e compartilharem discursos e pensamentos [κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας].. Nesse sentido, diz-se que os homens convivem [συζῆν] e não, como o gado que dividem o pasto [τὸ ἐν τῷ αὐτοῷ νέμσθαι]. (EN IX, 9, 1170b10-15)

Compreendemos que é a própria estrutura existencial do homem que o possibilita construir meios que, mesmo de forma limitada, auxiliam-no a compartilhar o que há de mais humano nele, sua unicidade, com outros iguais a si. Portanto, a amizade re-laciona os homens e os co-relaciona através de intercursos discursivos onde o que é partilhado é aquilo que há de mais excelente, divino e específico a cada um: seu "*eu daimon*".

Por fim, como dito anteriormente, na amizade o indivíduo "B" ao corresponder de modo proporcionalmente igual ao que é "pro-posto" por "A", "com-põe" entre si o passo inicial para a possibilidade da efetivação de uma amizade. Nessa correspondência há uma disposição de "B" ao corresponder o que é "pro-posto" por "A". A disposição de "B" para "A" ou vice-versa, na amizade é carregada por uma transitividade que marca um segundo nível de "com-posição", pois "B" não somente "com-põe" a amizade com "A", mas "B" e "A" se "com-põem" eles próprios na relação um com o outro. "B", então, não somente põe os objetos diante de "A", ou "A" diante de "B", mas conjuntamente se põem com os objetos do amar na amizade.

A amizade, então, em última instância possibilita a constituição do "si mesmo" que é discursivamente compartilhado. É isso que encontramos em EN IX, 12, onde Aristóteles afirma que o mais fundamental da amizade está no "com-partilhar" a vida com outra pessoa:

a amizade é uma espécie de comunidade [κοινωνία γὰρ ἡ φιλία], e como um homem tem a si próprio, este também tem a seu amigo; como para ele a percepção de si é regozijante, também o é a percepção de seu amigo: esta vem a ser ativa no com-vívio [περὶ αὐτὸν δ' ἡ αἴσθησις ὅτι ἔστιν αἰρετή],

καὶ περὶ τὸν φίλον δὴ ἢ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτῆς ἐν τῷ συζῆνι] (*EN IX, 12, 1171b34-35*).

Essas proposições ancoram-se na postulação aristotélica de que o amigo é um outro si mesmo, pois, garantida a veracidade desse postulado, conseqüentemente: a percepção regozijante que temos de nós colima com a percepção que temos de nossos amigos. Disso segue que é esperado para os amigos que busquem o convívio com seus amigos, tanto por causa do prazer que sente na percepção de si mesmo [αὐτός] com o outro, quanto devido à possibilidade de com-partilhar a si mesmo para outro. Por isso, na seqüência, Aristóteles lista uma série de exemplos nos quais os homens deleitam entre si da presença de outro que consideram um amigo. Como ressalta o Estagirita:

Por isso [por causa do prazer que têm em com-partilhar a existência com outro] alguns bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros associam-se nos exercícios atléticos, na caça ou no estudo de filosofia, cada classe de homens passando os dias entregue, em mútua companhia, às ocupações que mais ama na vida [ἕκαστοι ἐν τούτῳ συνημερεύοντες ὅ τι περ μάλιστα ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ] (*EN IX, 12, 1172a4,5*)

Como podemos observar, por fim, Aristóteles apresenta uma série de relações que podem de modo igual ser identificadas como amizade, o que é possível porque o fundamental dessa relação está na partilha do tempo e de atividades que são constitutivas do “com-vívio” [συζῆνι]. Assim, tanto aqueles que se juntam para estudar filosofia, quanto aqueles que resolvem tomar algumas cervejas geladas depois de um dia de trabalho, mesmo que qualitativamente possam fazer atividades distintas são amigos, se compartilham entre si tempo e uma atividade conjunta segundo os critérios estabelecidos em *EN VIII, 2*.

## 6 CONCLUSÃO

A presente tese teve por principal objetivo expor a inconsistência das interpretações que entendem a filosofia prática de Aristóteles como um modelo de egoísmo racional e sua consequente falha em se constituir como uma teoria ética propriamente. Essa denúncia se formula a partir da fundamentação da *eudaimonia* como bem último para as ações humanas. Como é conhecido, a *EN* se inicia com a seguinte afirmação:

Opina-se que toda arte e toda investigação, igualmente a toda ação e toda eleição, vão ao encontro [ἐφίεσθαι] de um bem qualquer [ἀγαθοῦ τίνος]; por isso revelaram belamente que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem em todas as circunstâncias. Todavia, entre os fins [τῶν τελῶν] parece que há certa diferença. Alguns, pois, são atividades realizadas por si mesmas; outros são obras distintas das atividades que os causam. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas (*EN* I, 1, 1094a1-5).

Ao atrelar o conceito de “bem” [ἀγαθος] ao conceito de fim [τέλος] e ao verbo “tender-se” [ἐφίεμαι], “ir ao encontro de”, Aristóteles argumenta que toda atividade [ἐνέργεια] humana tem por finalidade a aquisição e a realização de algum bem. Isso permite uma distinção qualitativa entre as atividades que têm a si mesmas por fim e as que têm por fim algo externo a si. Porém, do mesmo modo que os homens podem realizar uma multiplicidade de atividades, também podem desejar vários fins (*EM* I, 1 1094a6-8). Desse modo, as atividades que têm por finalidade a realização de outras atividades ou obras são inferiores às que são realizadas por si mesmas e, por isso, a elas subordinadas (*EN* I, 2, 1094a9-16).

A partir dessa noção, Aristóteles compreende que é necessário a estipulação de um fim último [τελειότατον] ao interesse humano que será assumido como bem humano<sup>59</sup>. Esse, que é identificado como sendo a *eudaimonia*, deve preencher alguns requisitos básicos: (1) ser realizável pela ação humana; (2) ser desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa; (3) ser o objeto em vista do qual fazemos todas as nossas escolhas; (4) ser aquilo que em si mesmo torna a vida autossuficiente [αὐτάρκες], pois é aquilo que tomado isoladamente [μουνούμενον] torna a vida desejável em si mesma e carente de nada mais [μηδενὸς ἐνδεα] (*EN* I, 7, 1097a15-1097b25).

<sup>59</sup> *EN* I, 7, 1094a20 / *EE* 1217b1-1218b25.

Ora, notamos que há uma tendência nas interpretações que compreendem que a proposta ética de Aristóteles comporta em suas bases um egoísmo racional, de assumirem uma primazia normativa à *eudaimonia* do agente, e não somente uma primazia explicativa dos processos constitutivos da ação humana. Assim, a aquisição do estado de *eudaimonia*, por meio de escolhas racionais, levaria obrigatoriamente cada agente a desejar preencher o pré-requisito (4) da *autosuficiência* e, com isso, preocupar-se prioritariamente com sua autorrealização.

Por isso, autores como Field (1921) e Allan (1953) entendem que a ética de Aristóteles falharia em apresentar um princípio moral para a ação humana. Para Field (1921), o princípio moral fundamenta-se em uma disposição “alter-direcionada”, em uma racionalidade que não considera somente os interesses solipsistas do si mesmo, mas compreende também os interesses do outro por ele mesmo. Assim, ele defende que Aristóteles, ao fundamentar sua ética sobre o conceito de fim último ou bem final, converte a moralidade em algo egoísta (FIELD, 1921, p. 109-111), pois o agente aristotélico operaria, no esforço de se autorrealizar, somente com a racionalidade do “auto-interesse” prudente e não por meio da racionalidade do princípio moral. Allan (1953, p. 189), de modo comum, entende que o *eudaimon* não é uma figura moral, ética, mas um egoísta calculador, cujo princípio operacional é a prudência [*φρονέσις*] e, em última instância, seu desejo de autorrealização (ALLAN, 1983, p. 189).

A partir disso, o intelecto humano em sua atividade prática, para Aristóteles, se valeria dos usos produtivos e práticos da ação relevantes para realizar a melhor vida humana possível para o *eudaimon*. Trata-se de organizar nossa vida como um todo, com a finalidade de efetivar os meios indispensáveis para a autorrealização de cada agente de modo particular. Cada um estaria, então, comprometido de modo prioritário somente com a aquisição dos bens necessários para a efetivação de sua *eudaimonia* particular, o fim último de sua ação, e organizaria tudo mais de modo instrumental para a efetivação desse. O pensamento ético-político de Aristóteles estaria, em seu fundamento, reduzido a uma racionalidade instrumental e a emergência de uma correlação intersubjetiva que se legitima unicamente segundo princípios utilitaristas.

Nesse sentido, a *EN* poderia ser compreendida como um manual criterioso que indicaria aos homens os meios necessários para sua autorrealização, mas que não conseguiria fundamentar o estatuto da alteridade propriamente e, por isso, não se converteria em teoria ética de fato: se fosse possível ao *spoudaios* autorrealizar-se por si

mesmo, sem precisar do auxílio de outros homens, ele viveria satisfeito em um mundo contemplativo apartado dos demais seres humanos.

Por conseguinte, se cada um estaria, em última instância, interessado em sua autorrealização – bem último –, então buscariam, por meio de escolhas racionais, os meios imprescindíveis para isso – o que incluiria a aquisição de bens menores primários. Consequentemente, esses abrangeriam de algum modo a *eudaimonia* de outras pessoas que sejam relevantes e que possam influenciar na efetivação da nossa autorrealização, posto que o homem é, por natureza, um animal gregário e necessita da companhia de outros para sobreviver e efetivar seu bem específico. Logo, para Aristóteles, a necessidade de nos relacionarmos com outras pessoas, em última instância, assumiria uma postura instrumental: por causa do mal, o que não é nem bom nem mau torna-se amigo do bom, em vista do bem que esse pode lhe proporcionar. Em suma, a partir dessa interpretação, relacionamo-nos com os outros por uma finalidade instrumental, pois nosso interesse mesmo é a efetivação de nossa *eudaimonia* particular.

De igual modo, aqueles que tendem a afirmar o caráter egoísta da ética de Aristóteles, encontram mesmo na teoria da amizade um argumento que possibilita a justificação de como a realização da *eudaimonia* daquele que age inclui instrumentalmente a *eudaimonia* de outros. Isso se firma sobre a leitura de que Aristóteles, ao definir o amigo como sendo outro si mesmo [ἕτερος γὰρ αὐτός ὁ φίλος ἐστίν] para aquele que age (EN IX, 4, 1166a20-35), sinalizaria que o auxílio na realização da *eudaimonia* do amigo se justifica na medida em que a realização dessa é parte e meio para promoção da *eudaimonia* do próprio agente. Apesar de partirem de uma compreensão diferente de Field (1921) e Allan (1952), Irwin (1988) e Cooper (1980), por exemplo, chegam a assumir que o caráter e as atividades do amigo, para o Estagirita, são uma extensão das próprias atividades, pois a amizade só tem sentido em existir na medida em que se direciona para a “autorrealização” e promoção do bem particular de cada agente. Os amigos, então, seriam instrumentos valiosos para nossas limitações existenciais, pois possibilitam uma ampliação de nosso campo de atuação e, assim, a realização de atividades que através de uma atuação isolada não somos capazes de realizar. Com isso, Irwin (1988) e Cooper (1980) também defenderiam uma noção instrumental para a relação de amizade entre o si mesmo e o outro.

Esforçamo-nos em mostrar que essas interpretações se sustentam em um modo equivocado de compreender a relação que o desejo e o intelecto prático possuem dentro do pensamento de Aristóteles. Elas entendem que o desejo estabelece o fim da

ação em uma espécie de ato natural, restando ao intelecto prático deliberar de modo instrumental os meios mais adequados para a efetivação do fim, sem poder referir-se ao fim propriamente. Esse permaneceria como algo externo ao intelecto, que, por sua vez, assumiria um papel “secundário” e subserviente às postulações do desejo.

Expomos que esse modo de interpretar a relação entre o desejo e o intelecto prático e a denúncia da impossibilidade de estabelecer uma teoria ética propriamente em Aristóteles, remete-se à recepção da obra dos gregos e latinos por parte de pensadores cristãos como Gregório de Nissa, Basílio de Cesarea e Santo Agostinho, por exemplo, para os quais o desejo vincula-se às instâncias carnis do corpo humano e, por isso, não possibilita a fundação da liberdade, pois, através dele, os homens ficam subjugados ao que é externo, material e mundano. Todavia, devido aos termos e conceitos que Field (1921) e Allan (1953) utilizam-se, suas leituras se inserem na tradição e no modo como o kantismo lê a obra do Estagirita. Por isso, nos remetemos diretamente à Kant, compreendendo que ele assume e fundamenta a leitura da tradição cristã sobre a relação entre desejo e razão prática – nos termos de Kant – de um modo extremamente influenciador em nossos dias.

Para Kant, um dos principais equívocos de Aristóteles foi não perceber que uma ação só pode ser assumida como moral se a vontade estabelecer para si mesma, de modo *a priori*, tanto as leis que determinam sua atuação quanto os objetos que a orientam. Ao apostar que a *eudaimonia* é o objeto a ser “buscado” por todos os indivíduos e o desejo é que põe aquilo que constitui os objetos da ação, o Estagirita teria apresentado “princípios” equivocados para a atuação humana.

Ora, entendemos como correta a percepção de que Aristóteles para explicar a ação humana, recorre a objetos externos que se apresentam aos homens como objetos do desejo, bem como infrutífero sustentar, principalmente na *EN*, que o intelecto prático de algum modo também diz respeito aos fins da ação, por falta de evidências textuais nas quais possa apoiar um tal intento. Ao contrário disso, procuramos ressaltar o equivocado modo como Kant e os demais autores que acompanham sua interpretação entendem a relação que o intelecto prático e o desejo mantêm na determinação dos objetos do desejo.

Seus equívocos estão em não considerarem seriamente as continuidades e descontinuidades que a senso-percepção assume entre a *psyche* humana e a dos demais viventes. Devido à extensividade que a senso-percepção atinge em nossa *psyche*, objetos externos só são tomados como objetos do desejo quando são percebidos como

tendo certo significado para o agente, quando aparecem como bons ou maus, úteis ou inúteis, prazerosos ou dolorosos.

Aristóteles, pois, amplia o conteúdo da senso-percepção e, assim, pode negar que os demais animais possam participar das faculdades intelectivas – raciocínio, reflexão, intelecto, opinião, crença etc. – que constituem a vida propriamente humana. Os demais animais e viventes, dotados somente da capacidade de perceber passivamente as qualidades sensíveis próprias ou comuns, e/ou da capacidade de distinção dessas qualidades entre si, dependendo da espécie em questão, são capazes, de no máximo, de antecipação: por exemplo, um cão percebe o cheiro de uma presa que vem de uma dada direção e “antecipa” sua presença; a partir disso põe-se a perseguir o cheiro, pois estabelece uma conexão entre o cheiro, a presa e a direção; mas faz isso de modo causal, por meio de afecção e resposta motora, e sem nenhuma inferência racional ou representação proposicional da presa.

Por outro lado, os objetos do desejo humano não são um dado puro que nos move em uma relação direta de afecção e resposta motora. Assumimos que para Aristóteles, eles só são capazes de um movimento intencional no homem, quando são “percebidos de certo modo”, quando uma percepção sensível é conectada por meio da imaginação a um conteúdo proposicional e, assim, aparecem como um objeto representado a um sujeito em uma dada circunstância, ou seja: os objetos do desejo se manifestam como objetos representacionais para um dado agente.

E isso pode ser constatado na polaridade entre o bem e o mal e sua relação com um determinado agente e a circunstância em que ele apreende um determinado objeto como sendo um tal e tal: em uma dada circunstância, um bem pode ser o menor mal possível ou algo mau pode ser equivocadamente tomado como bom. A polaridade – bom/mau, útil/inútil, prazeroso/doloroso – que é constitutiva dos objetos, mostra que esses não são postos de modo meramente natural, como algo estranho e alheio ao intelecto humano. Portanto, os objetos do desejo movem o homem na medida em que são expressão de uma representação racional, voltada para a interpretação de contrários.

A oposição entre o desejo de um fim, que é naturalmente posto, e a deliberação, como instrumento posterior ao desejo que discerne os meios mais eficazes para realização do desejado, é equivocada, pois o desejo humano em sua gênese nos move, na medida em que seus objetos aparecem de modo proposicional, uma polaridade entre contrários. O intelecto humano, assim, opera tanto na determinação dos objetos do

desejo, quanto na posterior deliberação dos meios mais adequados para a efetivação do fim desejado.

Esse entendimento nos é fundamental, pois, para Aristóteles, a atividade do amor se relaciona diretamente com a atividade do desejo humano. Se os objetos desse forem entendidos como algo posto de modo natural, não teríamos como compreender a possibilidade da ocorrência de desejos alter-direcionados, pois como seria possível a constituição de um objeto de desejo que não se direciona ao desejante, mas ao outro no interesse do outro por si mesmo? Consequentemente, os amigos teriam somente valor instrumental, bem como teriam razão aqueles que defendem que a ética de Aristóteles seria um exemplo de egoísmo racional.

Contudo, como apresentamos, isso se mostra insustentável quando olhamos as proposições que constituem a teoria da amizade de Aristóteles e sua relação com o “axioma *eudaimonista*”. Amizade é, acima de tudo, uma relação que se constitui entre indivíduos que compartilham entre si a vida, a partir do desejo recíproco pelo bem do outro no interesse do outro por si mesmo. Com isso, na amizade, os amigos não compartilham somente um objeto, uma coisa, um algo entre si; de modo mais fundamental, eles compartilham a si mesmo com o outro.

Defendemos, com isso, que, segundo o Estagirita, a atividade do amor na amizade se constitui a partir do seu caráter relacional com alguém, no qual o “em si” de cada um dos amigos se constitui na originária instância “nós”, inerente à comunidade que os amigos constituem, e que inaugura o modo de “ser-com-outro”. A hipótese que procuramos demonstrar na presente tese é que isso ocorre de modo mais explícito em *EN IX. 9*. Pois apesar das dificuldades interpretativas que esse capítulo apresenta para os leitores de Aristóteles, entendemos que nesse, além de reconhecer como necessário para a fundamentação da amizade as instâncias do “si-mesmo e do “outro”, Aristóteles estabelece que a identidade singular do “si-mesmo”, o “Quem eu sou?” se revela não em experiências solipsistas, mas a partir de um modo de ser com outro.

Portanto, após o estabelecimento da equivalência entre ser e viver, entre sentir-se existir e sentir-se viver, Aristóteles desvela que na percepção mais profunda de que se existe como um homem, em que um homem percebe o “si-mesmo” que ele é, desvela-se outra percepção especificamente humana, que com-senso-percebe a existência do amigo, como um “outro-si-mesmo”. Isso, para nós, significa dizer que a percepção de “si-mesmo” é “com-partilhada” e “com-sentida” com a presença do outro em sua gênese. Então, a sensação de ser um alguém é sempre dividida e “com-

partilhada” com o “outro”, e a amizade é aquilo que nomeia esse “com-partilhar” esse modo de “ser-com-outro”.

Por conseguinte, compreendemos que para o Estagirita, o amigo, como um “outro de si mesmo”, se apresenta como uma alteridade imanente na “mesmidade” do agente. Não há, por isso, uma anterioridade da percepção da unicidade de “si-mesmo” para a posterior percepção da unicidade do “outro”, mas parece-nos que o estabelecimento dessas duas instâncias se põe ao mesmo tempo em que pressupõe a instância do “ser-com-outro”.

Um possível questionamento contra nossa interpretação, pode se afirmar no entendimento de que em *EN IX, 9*, Aristóteles está anunciando aquilo que posteriormente será compreendido como consciência (KAHN, 2003, p. 28; CASTON, 2010, p. 797-799) e, por isso, funda a “percepção de nossas percepções” e, portanto, a “percepção de si mesmo” como anterior à percepção do outro. Porém, parece-nos que principalmente o contexto no qual o terceiro conjunto de argumentos de *EN IX, 9* se apresenta – o que se discute são os motivos que levariam ao *eudaimon* ter amigos –, autoriza-nos a compreender que Aristóteles quer desvelar que a percepção mais fundamental de nossa existência e o prazer que ela manifesta são carregados por uma transitividade original, que é destacada pelo uso da preposição *συν*, que a enriquece com a “com-senso-percepção” do outro, do amigo.

Essa transitividade original da amizade que divide, dissemina a “percepção de si mesmo” e o prazer de ser e existir com a “com-senso-percepção” do “ser-com-outro”, entendemos, só deita raízes quando os homens sentam-se com outros, não somente para partilhar discursivamente a realidade objetiva que os cerca e os relaciona, mas para compartilhar [*κοινωνεῖν*] e constituir com o outro uma vida puramente humana.

Por isso, compreendemos que os critérios definidores da amizade expostos se mostram como instâncias fundamentais, mas não suficientes para a efetivação da amizade segundo Aristóteles. Essa só se efetiva plenamente através do compartilhar o tempo de nossa vida e de atividades com os outros através do convívio, que, por sua vez, estabelece uma comunidade especificamente humana que é definida não somente pela partilha de objetos comuns ou qualidades essenciais ao ser humano, mas pela possibilidade de se compartilhar nossa própria unicidade sem a mediação de objetos. Na amizade, então, com-senso-percebemos o puro fato de ser alguém com outro.

É nesse sentido que o terceiro conjunto de *EN IX, 9* apresenta que:

Então, também para o amigo será preciso com-senso-perceber [συναισθάνεσθαι] seu existir, e isso acontece se conviverem e compartilharem discursos e pensamentos [κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας]. Nesse sentido, diz-se que os homens convivem [συζῆν] e não, como o gado que dividem o pasto [τὸ ἐν τῷ αὐτοῦ νέμσθαι]. (EN IX, 9, 1170b10-15)

O compartilhar inerente à amizade, então, efetiva-se na própria interrelação que a discursividade humana possibilita quando dois ou mais indivíduos se põem a agirem e/ou conversarem francamente uns com os outros como bons amigos, *qua* homens propriamente. Essa dimensão respalda-se nos intercursos discursivos dos homens, pois o *logos* que possibilita aos homens serem os animais mais políticos. Ele possibilita a fundação de uma comunidade que compartilha não somente coisas, mas também o bem, o útil e o prazeroso. E em sua relação com a amizade a partilha de discursos e pensamentos possibilita a “com-senso-percepção” com os demais; ao dialogar com outros, enquanto amigos, – seja sobre o mundo objetivo, sobre nossos sonhos, sobre nossas vontades, sobre o bom inverno que tivemos no Piauí, sobre a maravilhosa safra de pequi do ano de 2018 – e quando nos dispomos atuar com eles, para além de nossas intenções comunicativas particulares, sem termos controle subjetivo direto, acabamos comunicando e compartilhando com eles o “si-mesmo” constitutivo a cada um.

Por fim, essa comunicação não existe fisicamente, como um ente natural, nem é fruto do artifício, como um produto, mas vem a ser a partir da relação “com” os outros e estabelece ao mesmo tempo em que encontra resguardo na amizade. Sua realidade não possui uma localização física propriamente, mas situa-se entre pessoas que se vinculam com o propósito de agirem e falarem em conjunto como amigos no desejo de realizarem o bem do amigo no interesse do amigo por si mesmo. A amizade, portanto, não cria raízes nos domínios do “si mesmo” de modo isolado, mas nos domínios do “nós”, do “ser-com-outro”. Não é um algo do qual dispomos objetivamente ou subjetivamente, pois é um intersubjetivo que não existe sem a preservação do “si-mesmo”, do “outro” e do mundo intersubjetivo do “nós”.

## REFERÊNCIAS

### Textos, traduções e comentários da obra de Aristóteles utilizados:

ACKRILL, J. L. **Categories and De interpretatione**. Translation with Notes. Oxford: Clarendon Press, 2002.

ANGIONI, L. Aristóteles, De Anima, Livro I-III (trechos). *In: Textos Didáticos*, n° 38, 2 ed., Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

ARMSTRONG, G. C. **Magna moralia**. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1935.

BARNES, J. **Posterior analytics**. Translated with commentary, 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BEKKER, I. ARISTOTELIS. **Opera**: Aristoteles Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica — Berolini, Apud Georgium Reimerum [Verlag Georg Reimer], 1831. (Nossas referências à obra de Aristóteles se remetem a esta edição).

BINI, E. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas. Trad., textos adicionais e notas. Bauru: Edipro, 2005.

BONET, J. P. **Investigación sobre los animales**. Trad. y notas. Intr. de C. G. Gual. Rev. L. M. Vázquez. Madri: Biblioteca Clásica Gredos, 1992.

BONITZ, H. **Metaphysica**. Trad. e Com. Bonn, 1849 (rep. Hildesheim, 1960).

BYWATER, I. **Ethica Nicomachea**: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit. Oxonii E. Typographeo Clarendoniano, 1920.

ECHANDÍA, G. R. **Física**. Trad. y notas. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1995.

GAUTHIER, R-A et JOLIF, J-Y. **L'Éthique à Nicomaque**. Introduction, traduction et commentaire. Tome I, première partie, introduction, par René-Antoine Gauthier; deuxième partie, traduction, par René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif. Tome II, commentaire, première partie: livres I-IV; deuxième partie: livres VIX, par René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif. 2 ed. Louvain-Paris: Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970 (Collection "Aristote, traductions et études", Publications Universitaires de Louvain).

HARDIE, R. P. and GAYE, R. K. Physics. *In: BARNES, J. (ed.). The complete works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation). Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.

HICKS, R. D. **De Anima**. ed., trad. and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

- IRWIN, T. **Nicomachean ethics**. Trad, int. and notes. Indiana: Hackett, 1984.
- MINIO-PALUELLO, L. (ed.). **Categoriae et liber De Interpretatione**. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- NEWMAN, W. L., M. A **Politics**. Trad. with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory. Oxford: Clarendon Press, 1887, 4 v.
- NUSSBAUM, M. **Aristotle's De motu animalium**. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- PECK, A. and FORSTER, E. S. **Aristotle: Parts of animals, Movement of animals, Progression of animals**. Ed. and trans. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1983.
- RACKHAM, H, M.A. **Nicomachean ethics**. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1999.
- RACKHAM, H, M.A. **The Athenian constitution. The Eudemian ethics. On virtues and vices**. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1999.
- REALE, G. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário. Trad. para português M. Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, 3 v.
- REEVE, C. D. **Politics**. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1998. (Hackett Classics).
- REIS, M. C. G. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ROSS, W. D. **Aristotle: The works of Aristotle**. Translated into English under the editorship. London: Oxford University Press, 1928.
- ROSS, W. D. **Aristotle's Metaphysics**: a revised text with introduction and commentary. London: Oxford University Press, 1924, 2v.
- ROSS, W. D. **Aristotle's prior and posterior analytics**. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- ROSS, W. D. **De Anima**. Text and commentary. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- ROSS, W. D. **Physics**. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1938.
- ROSS, W. D. **The Nicomachean ethics**. Revised with an introduction and notes by L. Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ROSS, W. D. **Topica et Sophistici elenchi**. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1958.

ROWE, C. and BROADIE, S. **Nicomachean ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SILVA, M. F. S. **História dos animais**. Rev. P. Lobo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

SOLOMON, J. Eudemian ethics. *In*: BARNES, J (ed.). **The Complete Works of Aristotle** (The Revised Oxford Translation). Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.

STOCKS, J. L. On Heavens. *In*: BARNES, J (ed.). **The complete works of Aristotle** (The Revised Oxford Translation). Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.

STOCK, G., St. Magna Moralia. *In*: BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle** (The Revised Oxford Translation). Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.

VALLANDRO, L. e BORNHEIM, G. *Ética a Nicômaco*. *In*: **Aristóteles**. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1979. (Col. Os Pensadores )

WOOD, M. **Eudemian ethics**. Int. and notes. Oxford: Clarendon Press, 1992. (Clarendon Aristotle Series).

#### **Demais obras citadas**

ACKRILL, J. L. Aristotle on Eudaimonia. *In*: **Proceedings of the British Academy**. v. 60, p. 339-359, 1974. (Dawes Hicks Lectures on Philosophy).

ACKRILL, J. L. **Aristotle's ethics**. London: Prometheus Books, 1973.

ADKINS, A. W. H. "Friendship" and "self-sufficiency" in Homer and Aristotle. **The Classical Quarterly**. v. 13, n. 1, p. 30-45, 1963.

AGAMBEN, G. **O que é contemporâneo? e outro ensaios**. Trad. V. N. Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ALLISON, H. E. Kant on freedom of the will. *In*: GUYER, P. (ed.). **The Cambridge companion to Kant and modern philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 381-415.

ALLAN, D. J. **The philosophy of Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1952.

ACKRILL, J. L. Aristotle's Account of the of the origin of moral principles. *In*: **PROCEEDINGS OF XIth INTERNATIONAL CONGRESS OF PHILOSOPHY**, 12., 1953, Brussels. p. 120-127.

ACKRILL, J. L. Quasi-mathematical method in the Eudemian ethics. *In*: MANSION, S. (ed.). **Aristote et les problèmes de méthode**. Louvain: Peeters Publishers, 1961. p. 303-318.

ACKRILL, J. L. Practical syllogism. *In*: MASION, A. **Autour d'Aristote**: recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion, Bibliothèque philosophique de Louvain, v. 16, Université catholique de Louvain, Institut supérieur de philosophie (Ecole Saint Thomas d'Aquin), Louvain, 1975. p. 325-340.

ALPERN, K. D. Aristotle on the friendship of utility and pleasure. *In*: **The Journal of the History of Philosophy**, n 21, 1983, p. 303-315.

ANNAS, J. **The morality of happiness**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993.

ANNAS, J. Aristotle on Human Nature and Political Virtue. *In*: **Review of Metaphysics**, v. 99, 731-54, 1996.

ANSCOMBE, G. Modern moral philosophy. **Philosophy**, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.

ARENDT, H. **The human condition**. Intr. by M. Canovan. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. R. Raposo, posfácio de C. Laffer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 23.

ARENDT, H. **The life of the mind**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 2 v.

ARENDT, H. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ASPASIUS PHILOSOPHUS. Aspasii in ethica nichomachea quae supersunt commentaria. *In*: HEYLBUT, G. (ed.) **Comentaria in Aristotelean Graeca**, v. XIX, part. 1. Berolini: Reimer, 1889.

ASPASIUS PHILOSOPHUS. **Aspasius on Aristotle Nicomachean ethics 1-4, 7-8**. Trans. by D. Konstan. London: Bloomsbury, 2006.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BADHWAR, N. K. **Friendship: A Philosophical Reader**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

BALDINI, M. (org). **Amizade e Filósofos**. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

BARNES, J. Aristóteles e os métodos da ética. *In*: ZINGANO, M (coord.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odyseus Editora, 2010, p. 183-208.

BELL, R. R. **Worlds of friendship**. Bervely Hills: Sage, 1981.

BERTI, E. **Aristóteles no século XX**. Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

- BERTI, E. Amicizia e “focal meaning”. *In*: ALBERTI, A.; SHARPLES, R. W. (ed.). **Aspasius**: the earliest extant commentary on Aristotle’s Ethics. Berlin: De Gruyter, 1999. p. 176-190.
- BERTI, E. **Novos estudos aristotélicos II**: física, antropologia e metafísica. Trad. S. C. Leite, C. C. Bartalotti e É. G. V. Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- BLUM, L. A. **Friendship, Altruism and Morality**. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- BOLOTIN, D. **Plato’s dialogue on friendship**: a new interpretation of Lysis, with new translation. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- BOLTON, R. Essentialism and semantic theory in Aristotle. *In*: **Philosophical Review**, v. 85, p. 514-544, 1975.
- BONITZ, H. **Aristotelis Metaphysica. Commentarius**. Hildesheim, Olms. 1960. reprinted Lubrecht & Cramer, 1992.
- BONITZ, H. (ed.). **Index Aristotelicus**. Berlim, 1860.
- BRICKHOUSE, C. T and SMITH, N. D. **Socratic moral psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BROAD, C. D. Egoism as a theory of human motives. **Hibbert Journal**, v. 48, p. 105-114, 1949.
- BURNYEAT, M. F. Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft. *In*: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O (ed). **Essays on Aristotle’s De Anima**. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 369-386.
- BURNYEAT, M. F.. **A map of Metaphysics Zeta**. Pittsburgh: Mathesis, 2001.
- CASTON, V. Aristotle on consciousness. *In*: **Mind**, v. 111, n. 444, 2002, p.751-815.
- CASSIN, B. **Ensaio sofísticos**. Trad. A. L. de Oliveira e L. C. Leão. Transliteração do grego e revisão técnica e filosófica M. Iglesias. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CAIRNS, D. L. **Aidos**: the psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- CHAPPELL, T. D. J. **Aristotle and Augustine on Freedom**: two theories of freedom, voluntary action and akrasia. New York: St. Martin’s Press, 1995.
- CLARK, G.; CLARK, S. R. L. Friendship in the Chirstian tradition. *In*: PORTER, R.; TOMASELLI, S (ed.). **The dialectics of friendship**. London: Routledge, 1989.

COOPER, J. M. Aristotle on the forms of friendship. **Review of Metaphysics**, v. 30, n. 4, p. 619-648, 1977a.

COOPER, J. M. Friendship and good in Aristotle. **The Philosophic Review**, v. 86, n. 3, p. 290-315, 1977b.

COOPER, J. M. Aristotle on friendship. *In*: RORTY, A. O. (ed.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 301-340.

COOPER, J. M. **Reason and Emotion**: essays on ancient moral psychology and ethical theory. Princeton: Princeton University Press, 1999.

COOPER, J. M. A comunidade política e o bem supremo. *In*: ZINGANO, M. (coord.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 439-492

CRAWFORD, D. Propositional and nonpropositional perceiving. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 35, n. 2, p. 201-210, 1974.

DEAN, R. **The value of humanity in Kant's moral theory**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

DEPEW, D. J. Humans and other political animals in Aristotle's History of Animals. *In*: **Phronesis**, v. 40, p. 156-181, 1995.

DESCARTES, R. *Meditações*. *In*: DESCARTES, R. **Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas**. Int. G.-G. Granger, Pref. e notas G. Lebrun, Trad. J. Guinsburg e B. P. Júnior. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESLAURIERS, M. Political unity and inequality. *In*: DESLAURIERS, M. and DESTRÉE, P. **The Cambridge companion to Aristotle's Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 117-143.

DIHLE, A. **The theory of the Will in classical antiquity**. Berkeley: University of California Press, 1982.

DOVER, K. J. **Greek Homosexuality: Updated and with a new postscript**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

DUCK, S. **Friendship, for life**: The Psychology of Close Relationships. New York, 1983.

DUDLEY, J. **Aristotle's Concept of Chance**: accidents, cause, necessity and determinism. Albany, NY: State University of New York Press, 2012.

EURÍPIDES. **As Fenícias**. Trad. do grego, introdução e notas por M. G. Kury. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

EWING, A. C. **Kant's Treatment of Causality**. Connecticut: Archon Books, 1969.

FIELD, G. C. **Moral theory: an introduction to ethics**. New York: E. P. Dutton & Co., 1921.

FORTENBAUGH, W. W. Aristotle's analysis of friendship: function and analogy, resemblance, and focal meaning. **Phronesis**, v. 20, n. 1, p. 51-62, 1975.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres**. 5 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, v. 2.

FRAISSE, J-C. **Philia**: la notion d'amitié dans la philosophie antique (Essai sur un problème perdu et retrouvé). Paris: Verin Reprise, 1984.

FURLEY, D. Self-movers. *In*: GILL, M. L. and LENNOX, J. G. (ed.). **Self-motion**: from Aristotle to Newton. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 3-14.

GADAMER, Hans-Georg. **Dialogue and dialectic**: eight hermeneutical studies on Plato. Trans. by P. C. Smith. New York: The Vail-Ballou Press, 1980. p. 1-20.

GOLDHILL, S. D. **Reading greek tragedie**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GUTHRIE, W. K. C. **Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

GUTLER, G. M., SJ. Aristotle in friendship: insight from the four causes. *In*: GILLET-STERN, S. AND GURTLER, G. M., SJ (ed.). **Ancient and mediveal concepts of friendship**. Albany: State University of New York, 2014. (SUNY series in ancient Greek philosophy)

GUYER, P. **Kant on freedom, law and happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HALPERIN, D. M. **One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love**. New Yorg: Routledge, 1990.

HANKINSON, R. J. Natural, unnatural, and preternatural motions: contrariety and the argument for the elements in *De Caelo* 1.2-4. *In*: BOWEN, A. C.; WILDBERG, C. (ed.). **New perspectives on Aristotle's de caelo**. Leiden: Brill, 2009. p. 83-118.

HAMMER, D. Homer and political thought. *In*: SALKEVER, S. (Ed.). **The Cambridge companion to ancient greek political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 15-41.

HAMMER, D. **The Iliad as Politics**: the performance of political thought. Norman: Oklahoma Series in Classical, 2002. p. 170-187. (Culture University of Oklahoma Press).

HARDIE, W. F. R. The final good in Aristotle's ethics. *In*: **Philosophy**. v. XL, n. 154, oct. 1965. p. 277-295.

HEATH, M. **The poetics of greek tragedy**. Stanford: Standford University Press, 1987.

HEINAMAN, R. Eudaimonia and self-sufficiency in the Nicomachean Ethics. *In: Phronesis*, [sine loco], v. 33, n. 1, p. 31-53, 1988.

HETHERINGTON, E. D. **Philia and method**: a translation and commentary on Plato's "Lysis". 2009. Tese (Doutorado em Filosofia). Graduate Faculty in Philosophy of the City, University of New York, 2009.

HILL, T. Jr. **Human Welfare and Moral Worth**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HITZ, Z. Aristotle on self-knowledge and friendship. *In: Philosophers' Imprint*, v. 11, n 12, 2011, p. 1-28.

IRWIN, T. H. **Recollection and Plato's Moral Theory**. *In: Review of Metaphysics*, n. 27, v. 4, p. 752-772, 1974.

IRWIN, T. H.. **Aristotle's first principles**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

IRWIN, T. H.. Aristotle's concept of signification. *In: SCHOFIELD, M. and NUSSBAUM, M. C (ed.). Language and Logos: Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 241-266, 2006.

IRWIN, W. Psychological egoism and self-interest. **Reason Papers**. v. 39, n. 2, p. 69-89, 2017.

KAHN, C. H. Sensation and consciousness in Aristotle's psychology. *In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M and SORABJI, R (ed.). Articles on Aristotle: psychology and aesthetics*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. 2003, p. 1-31.

KANT, I. **Groundwork of the metaphysics of morals**. Trans. M. Gregor; Intr. C. M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

KANT, I. **Groundwork for the metaphysics of morals**. T. E. Hill Junior. and A. Zweig, (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.

KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Trad., textos adicionais e notas E. Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2003. (Série Clássicos Edipro).

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

KLOSKO, G. **The Development of Plato's Political Theory**, 2 ed., Oxford: Oxford University Press, 2006.

KOSMAN, A. L. Aristotle's Definition of Motion. *In: Phronesis*, v. 14, n. 1, p. 40-62, 1969.

KOSMAN, A. L. "Aristotle on desirability of friends". *In: Ancient Philosophy*, v. 24, p. 135-154, 2004.

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

KONSTAN, D. **The emotions of the ancient greeks**: studies in Aristotle and greek literature. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

KRAUT, R. **Aristotle**: political philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LABARRIÈRE, J.-L. Imagination humaine et imagination animale chez Aristote. *In: Phronesis* v. 29, n. 1, p.17-49, 1984.

LABARRIÈRE, J.-L. Aristotle: vers une poétique de la politique? *In: Philosophie*, v. 11, p. 25-46, 1986.

LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. *In: KRAUT, R. (et al.). Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad. de A. Storck (et al.). Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 42-76.

LE BLOND, J.-M. **Logique et méthode chez Aristote**: Études sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne. Paris: Vrin, 1996.

LOENING, R. Geschichte der Strafrechtlichen Zurechnungslehre v. I: Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena: Fisher, 1903.

LORENZ, H. **The brute within appetitive desire in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

MAINSION, S. A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles. *In: ZINGANO, M (coord.). Sobre a metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. p.73-92.

MAY, J. Egoism, empathy, and self-other merging. **Southern Journal of Philosophy**, v. 49, p. 25-39, 2011.

MCDOWELL, J. Eudaimonism and realism in Aristotle's ethics. *In: HEINAMAN, R. (ed). Aristotle and moral realism*. Boulder: Westview Press, 1995, p. 201-218

MEIGGS, R. and LEWIS, D. (ed). **Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.** Oxford: Oxford University Press, 1969, n. 23.

MERLAN, P. Os motores imóveis de Aristóteles. *In: ZINGANO, M (coord.). Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 27-72.

MERLE, J.-C. et SCHUMACHER, B. N., (org.). **L'amitié**. Paris: PUF, 2005

MILLGRAM, E. Aristotle on making other selves. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 17, n. 2, p. 361-376, 1987.

MILLER, F. **Nature, justice and rights in Aristotle's Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

MILLETT, P. **Lending and borrowing in ancient Athens**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

MONZANI, L. R. **Desejo e prazer na Idade Moderna**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

MOON, F e BÁ, G. **Daytripper**. Cores D. Stewart e trad. É. Assis. Baurueri, SP: Panini Books, 2011.

MORINSON, D. The common good. *In*: DESLAURIERS, M. and DESTRÉE, P. **The Cambridge companion to Aristotle's Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 176-198,

MOSS, J. **Aristotle on the apparent good**: perception, phantasia, thought and desire. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MOSS, J. The "Common Explanation" of Animal Motion. *In*: MORAUX, P.; WIESNER, J. (eds.). **Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum**: Studien zu einigen Dubia, Akten des 9, Symposium Aristotelicum, Berlin: de Gruyter, 1983.

NUSSBAUM, M. **The fragility of Goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy**. Revised ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

NYGREN, A. **Agape and Eros**: the Christian idea of love. Trans. by P. S. Watson. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

OLSON, R. G. **The morality on self-interest**. New York: Harcourt, Brace & World, 1965.

ORTEGA, F. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

OWEN, G. E. L. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. *In*: OWEN, G. E. L.; DÜRING, I (ed.). **Aristotle and Plato and the mid-fourth century**. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960. p. 163-190.

OWENS, J. **The doctrine of being in the aristotelian metaphysics**: a study in the greek background of medieval thought. Preface E. Gilson. 2. ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Thought, 1963. p. 116-123.

PANGLE, L. S. **Aristotle and the philosophy of friendship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PEREIRA, O. P. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Col. Biblioteca Filosófica).

PLATO. **The collected dialogues including the letters**. Ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

PRICE, A. W. **Love and friendship in Plato and Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

PUENTE, F. R. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REATH, A. Kant's critical account of freedom. *In*: BIRD, G (ed.) **A companion to Kant**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 275-290.

RICHARDSON, H. S. Desire and the good in *De Anima*. *In*: NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O (ed). **Essays on Aristotle's De Anima**. Oxford: Oxford University Press: 1992. p. 369-386.

RIEL, G. V. **Pleasure and good life: Plato, Aristotle and the neoplatonists**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

ROBINSON, D. B. Plato's *lysis*: the structural problem. **Illinois Classical Studies**, v. 11, n. 1-2, p. 62-83, 1986.

ROGERS, K. Aristotle on loving another for his own sake. *In*: **Phronesis**, n. 39, p. 291-302, 1994.

ROMILLY, J de. Vocabulaire et propagande, ou les premiers emplois du mot ὁμοιοία. *In*: **Mélanges de linguistique et de philologie grecques**. Offerts à P. Chantraine, Paris, 1972. p. 199-209.

ROSS, W. D. **ARISTOTLE**. Int. by J. L. Ackrill, 6 ed., London and New York: Routledge, 2005.

SANTOS, J. T. **Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. São Paulo: Ed. Loyola, v. 2, 2008.

SCHOEMAN, F. Aristotle on the good friendship. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 63, n. 3, p. 269-282, 1985.

SCHOFIELD, M. A ética política de Aristóteles. *In*: KRAUT, R. (*et al.*). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. Trad. de A. Storck (*et al.*). Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 281-296.

SCHOLLMEIER, P. **Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship**. New York: SUNY Press, 1994

SCOTT, M. Philos, philotēs and xenia. **Acta Classica**, v. 25, p. 1-19, 1982.

SINOS, D. S. Achilles, patroklos and the meaning of philos. **Innsbrucker beiträge zur sprachwissenschaft**, v. 29, 1980.

SNELL, B. **Cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Trad. P. Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SMITH, T. H. W. Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good. *In: American Political Science Review*, v. 93, p. 625–636, 1999.

SORABJI, R. **Necessity, cause and blame**. London and Ithaca: Duckworth and Cornell University Press, 1980.

SORABJI, R. Body and soul in Aristotle. *In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M and SORABJI, R (ed.). Articles on Aristotle: psychology and aesthetics*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. 2003, p. 42-64.

STANLEY, R. F. The Unity of the State: Plato, Aristotle, and Proclus. *In: Polis* v. 14, p. 129–149, 1991

STERN-GILLET, S. Souls great and small: Aristotle on self-knowledge, friendship and civic engagement. *In: STERN-GILLET, S., GURTLER, G. M (ed.). Ancient and medieval concepts of friendship*. New York: Suny Press, 2014.

STERN-GILLET, S. **Aristotle's philosophy of friendship**. Albany, NY: State University of New York Press, 1995

STRATTON-LAKE, P. Moral motivation in Kant. *In: BIRD, G (ed.). A companion to Kant*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 322-334.

STEWART, A. J. **Notes on the Nicomachean ethics**. Oxford: Clarendon Press, 1892.

TARN, W. W. **Hellenistic civilisation**. Rev. by G. T. Griffith. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1957.

THOMAS, L. "Friendship". **Synthese**, v. 72, p. 217-236, 1987.

UTZ, K. Filosofia da amizade: uma proposta. **Ethica UFSC**, v. 7, n. 2, p. 151-164, 2008.

UTZ, K. A benevolência na definição aristotélica da amizade. **Hypnos**, n. 22, p. 35-60, 2009.

UTZ, K. *Freundschaft: eine philosophische Theorie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2012.

VLASTOS, G. Socrates on Acrasia *In: Phoenix*, Studies Presented to G. M. A. Grube on the Occasion of His Seventieth Birthday, v. 23, n. 1, p. 71-88, 1969.

UTZ, K. **Platonic studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

- UTZ, K. **Socrates: ironist and moral philosopher**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. **Myth and tragedy in Ancient Greece**. Trad. by J. Lloyd. 5. ed. New York: Zone Books, 1996.
- VERNANT, J.-P. **L'individu, la mort, l'amour**. Paris: Gillmard, 1989.
- VERSENYI, L. Plato's lysis. *In: Phronesis*, v. 20, p. 185-198, 1975.
- WALKER, A. D. M. Aristotle's account of friendship in the *Nicomachean Ethics*. *In: Phronesis*, v. 24, n. 2, p. 180-196, 1979.
- WEDIN, M. **Mind and Imagination in Aristotle**. New Haven, 1988.
- WEST, W. C. Hellenic homonoia and the new decree from plataea. *In: Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 18, p. 307-308, 1977.
- WHITE, S. Is aristotelian happiness a good life or the best life? *In: Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 8, p. 103-144, 1990.
- WHITING, J. The Nichomachean account of *philia*. *In: KRAUT, R. (ed.). The blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 276-304.
- WIGGINS, D. Deliberação e Razão Prática. *In: ZINGANO, M. (coord). Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, p. 2000, p 126-154.
- WIGGINS, D. **Needs, values, truth: essays in the philosophy of value**. 3. ed, Oxford: Clarendon Press, p. 239-267.
- WOOD, A. W. **Kant's ethical thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- WOOD, A. W. Kant's formulations of the moral law. *In: BIRD, G. (ed.). A companion to Kant*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 291-302.
- WOLFF, F. **Aristóteles e a política**. Trad. T. C. F. Stummer e L. A. Watanabe. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- YOUNG, C. M. A justiça em Aristóteles. *In: KRAUT, R. (et al.). Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. de A. Storck (et al.). Porto Alegre: Artmed, 2009. p.169-187.
- ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- ZINGANO, M. **Razão e sensação em Aristóteles: um estudo sobre De Anima III 4 - 5**. Porto Alegre: L&PM, 1998.