

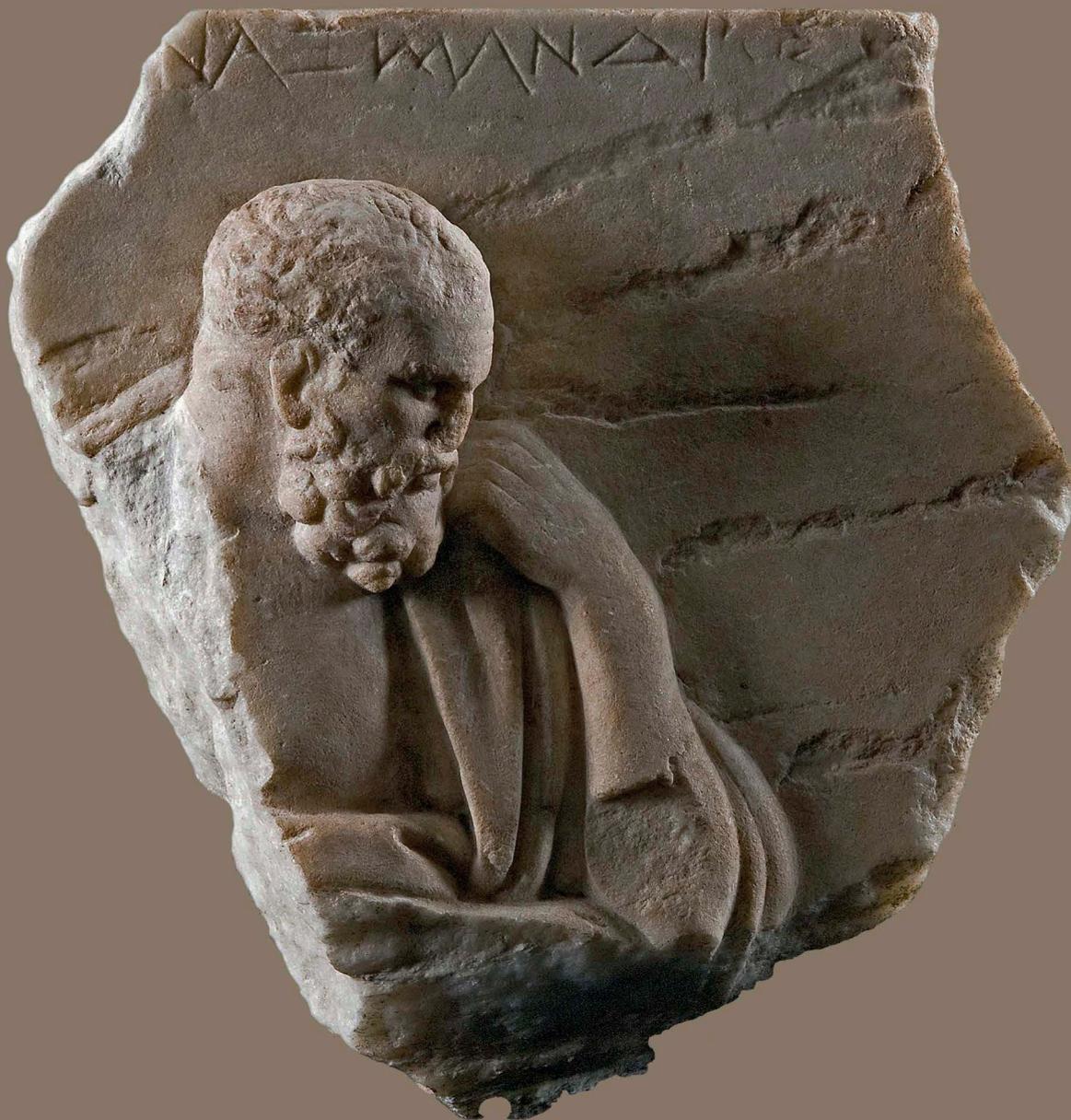
15

jul/dez

2015

issn 2179-4960

e-issn 1984-249-X



REVISTA

# archai

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ἀρχαί

ARCHAI JOURNAL: ON THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

I  
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
 COIMBRA UNIVERSITY PRESS  
 U

archai ἀρχαί  
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

  
 ANNA BLUME  
 CLÁSSICA

# archai

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ἀρχαί

15  
jul/dez  
2015

ARCHAI JOURNAL: ON THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

issn 2179-4960



Organização  
das Nações Unidas  
para a Educação,  
a Ciência e a Cultura

Programa UNITWIN/Cátedras UNESCO

UNI  
TWIN

archai  
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

  
Universidade de Brasília

Cátedra Unesco Archai: sobre as origens do pensamento ocidental – UnB  
Estabelecida em 2011

I  
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS  
U

  
ANNABLUME  
CLÁSSICA

# arChai

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ARCHAI JOURNAL: ON THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ἀρχαί

15

jul/dez  
2015

issn 2179-4960

Esta publicação está catalogada no L'Année Philologique, no Philosopher's Index, no Phil Brasil, no Scientific Journal Impact factor, no Latindex, e no Portal de Periódicos da CAPES.

EDIÇÃO: Imprensa da Universidade de Coimbra

EMAIL: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

VENDAS ONLINE: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

IMPRESSÃO: Annablume

PROJETO GRÁFICO: Coletivo Gráfico Annablume

DIAGRAMAÇÃO: Mickael Silva

IMAGEM DA CAPA: Relevo de Anaximandro. Roma. Museo Nazionale Romano. Imagem: Tenugin, 2012. Fonte: Wikimedia Commons.

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO: Maria João Padez de Castro

JORNALISTA RESPONSÁVEL: Carolina Pinto

#### Infothes Informação e Tesouro

ARCHAI: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental – Archai Journal: on the Origins of Western Thought. N. 15, (jul/dez 2015).

Brasília, 2015 [Impressa e eletrônica].

Semestral.

Título português / inglês

ISSN 2179-4960.

e-ISSN 1984-249X.

DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_15](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_15)

1. Filosofia. 2. História da Filosofia. 3. História Antiga. 4. Literatura. 5. Estudos Clássicos. 6. História do Pensamento Ocidental.

CDU 101 CDD 100

Catálogo elaborado por Wanda Lucia Schmidt – CRB-8-1922

#### IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Rua da Ilha, 1

3000-214 Coimbra

Tel.: (+351) 239 247 170

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

[http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

#### ANNABLUME EDITORA

Rua Dr. Virgílio de Carvalho Pinto, 554 – Pinheiros

05415-020 – São Paulo – SP

Televidas: (5511) 3539 0225 – Tel.: (5511) 3539 0226

[vendas@annablume.com.br](mailto:vendas@annablume.com.br)

[www.annablume.com.br](http://www.annablume.com.br)

#### COMISSÃO EDITORIAL

Gabriele Cornelli (Universidade de Brasília, Brasil) – Editor Responsável – cornelli@unb.br  
Rodolfo Pais Nunes Lopes (Universidade de Brasília, Brasil) – Editor Adjunto – rodolfo.nunes.lopes@gmail.com  
André Leonardo Chevitarese (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil) – andrechevitarese@yahoo.com.br  
Dennys Garcia Xavier (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil) – dennysgx@gmail.com  
Lorraine de Fátima Oliveira (Universidade de Brasília, Brasil) – lorraine@unb.br  
Marcelo Carvalho (Universidade Federal de São Paulo, Brasil) – carvalho.marcelo@unifesp.br  
Maria Cecília de Miranda N. Coelho (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) – deltos@gmail.com  
Miriam Campolina Peixoto (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) – mcdpeixotobh@gmail.com  
Sandra Rocha (Universidade de Brasília, Brasil) – sandralu@unb.br

#### COMISSÃO CIENTÍFICA

Anastácio Borges (Universidade Federal de Pernambuco, Brasil) - abaraujojr@uol.com.br  
Delfim Ferreira Leão (Universidade de Coimbra, Portugal) - leo@fl.uc.pt  
Edrisi Fernandes (Universidade de Brasília, Brasil) - edrisi.fernandes@vicunha.com.br  
Fernando Muniz (Universidade Federal Fluminense, Brasil) - fernandomuniz@id.uff.br  
Fernando Rey Puente (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) - ferey@uol.com.br  
Fernando Santoro (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil) - fsantoro68@gmail.com  
Francesco Fonterotta (Università degli Studi di Roma, La Sapienza, Italia) - francescoips@gmail.com  
Francisco Lisi (Universidad Carlos III de Madrid, España) - flisi@hum.uc3m.es  
Franco Ferrari (Università degli Studi di Salerno, Italia) - fr.ferrari@unisa.it  
Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano, Italia) - franco.trabattoni@unimi.it  
Giovanni Casertano (Università degli Studi di Napoli, Italia) - casertan@unina.it  
Hector Benoit (Universidade Estadual de Campinas, Brasil) - hbenoit@uol.com.br  
Henrique Cairus (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil) - hcairus@ufjf.br  
José Gabriel Trindade Santos (Universidade Federal do Ceará, Brasil) - jtrin41@gmail.com  
Katia Pozzer (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil) - pozzer@terra.com.br  
Livio Rossetti (Università degli Studi di Perugia, Italia) - livio.rossetti@gmail.com  
Luc Brisson (CNRS, Paris - France) - lbrisson@agalma.net  
Marcelo Boeri (Universidad Alberto Hurtado, Chile) - marcelo.boeri@gmail.com  
Marcelo Pimenta Marques (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) - marquess56@ufmg.br  
Marco Zingano (Universidade de São Paulo, Brasil) - mzingano@usp.br  
Marcus Mota (Universidade de Brasília) - marcusmotaunb@gmail.com  
Maria Aparecida Montenegro (Universidade Federal do Ceará, Brasil) - mariamonte7@hotmail.com  
Markus Figueira (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil) - markusficus@gmail.com  
Noburu Notomi (Keio University, Japan) - notomi@hc.cc.keio.ac.jp  
Pedro Paulo Funari (Universidade de Campinas, Brasil) - ppfunari@uol.com.br  
Thomas Robinson (University of Toronto, Canada) - tmrobins@chass.utoronto.ca  
Zélia de Almeida Cardoso (Universidade de São Paulo, Brasil) - zlvdacar@usp.br

#### COMITÊ DE REDAÇÃO

Ália Rodrigues (Universidade de Brasília, Brasil) – Coordenadora – revista.archai@unb.br  
Alexandre Schimel (Rio de Janeiro)  
Gilmário Guerreiro da Costa (Brasília)  
Guilherme Motta (Rio de Janeiro)  
Jonatas Rafael Alvares (Rio de Janeiro)

- 7 EDITORIAL  
**Gabriele Cornelli**
- ARTIGOS / ARTICLES
- 11 Storia e preistoria della filosofia: alcune date cruciali  
History and Prehistory of Philosophy: Some Key Dates  
**Livio Rossetti**
- 21 Bestiaire de l'éthique aristotélicienne  
Bestiary of the Aristotelian Ethics  
**Louise Rodrigue**
- 33 De Alexandria ao Islão: a tradução algébrica de Euclides e  
a convergência de saberes matemáticos na Casa da Sabedoria  
From Alexandria to Islam: the algebraic translation of Euclides and  
the convergence of mathematical knowledge in the House of Wisdom  
**Carlos Gamas**
- 37 Os discursos e o poder nas *Historiae* de Tácito  
Speeches and Power in Tacitus' *Histories*  
**Carla Susana Vieira Gonçalves**
- 43 Rumor, lei e elegia: considerações sobre Propércio, 2.7  
Rumour, law and elegy: considerations on Propertius 2.7  
**Paulo Martins**
- 59 Lei, Amizade e participação política em Aristóteles após o  
*biological turn*, reflexões preliminares sobre um novo paradigma hermenêutico  
Law, Friendship and political participation in Aristotle after the  
*biological turn*, preliminary considerations about a new hermeneutical paradigm  
**Daniel Simão Nascimento**
- 71 Lucian's Satire or Philosophy on Sale  
**Marília P. Futre Pinheiro**

- 
- 83 DOSSIÊ / DOSSIER  
Heráclito e(m) Platão. Estudos sobre a presença do heraclitismo nos diálogos platônicos  
Apresentação  
Heraclitus and (in) Plato. Studies on heraclitism in Plato's dialogue. Presentation  
**Miriam Campolina Diniz Peixoto**
- 87 Notas sobre Heráclito no *Teeteto*, *Banquete* e *Sofista*  
Notes on Heraclitus in the *Theaetetus*, *Symposium* and *Sophist*  
**Ana Flaksman**
- 97 Como usar a linguagem para precisar o movimento: uma disputa entre Platão e Heráclito  
How to use language to explain the movement: a dispute between Plato and Heraclitus  
**Celso de Oliveira Vieira**
- 105 Heraclitus, Plato, and the philosophic dogs (a note on *Republic II*, 375e-376c)  
**Enrique Hülsz Piccone**
- 117 Eraclito, il divenire e la dossografia platonico-aristotelica  
Heraclitus, the becoming and the Platonic-Aristotelian doxography  
**Francesco Fronterotta**
- 129 A "doutrina secreta", o fluxo universal e o Heraclitismo na primeira parte do *Teeteto*  
The "secret doctrine", the universal flux and the Heraclitism in the first part of the *Theaetetus*  
**Franco Ferrari**
- 135 Heráclito e heraclitismo no *Crátilo* de Platão  
Heraclitus and Heraclitism in Plato's *Cratylus*  
**Luisa Buarque**
- 145 TRADUÇÃO / TRANSLATION  
Εὐριπίδου Ἰκέτιδες  
As Suplicantes de Eurípides (vv. 42-86)  
**Evandro Luís Salvador**

153	RESENHAS / REVIEWS SEXTO EMPÍRICO (2013). <i>Contra os Retóricos</i> . Introdução, Tradução e notas de Rodrigo Brito e Rafael Huguenin. Marília, UNESP. <b>Aldo Dinucci</b>
157	STEEL, C. ED. (2012). <i>Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum</i> . Oxford, Oxford University Press. <b>André Laks</b>
165	DE CARO, M.; MORI, M.; SPINELLI, E. EDS. (2014). <i>Liberio arbitrio. Storia di una controversia filosofica</i> . Roma, Carocci. <b>Manuel Mazzetti</b>
169	EPICTETO DE HIERÁPOLIS (2014). <i>Encheiridion de Epicteto</i> . Introdução, Tradução e Comentários de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra. <b>Valter Duarte Moreira</b>
171	Diretrizes para autores
177	Submission Guidelines

# LEI, AMIZADE E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM ARISTÓTELES APÓS O *BIOLOGICAL TURN*, REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE UM NOVO PARADIGMA HERMENÊUTICO.

LAW, FRIENDSHIP AND POLITICAL PARTICIPATION IN ARISTOTLE AFTER THE *BIOLOGICAL TURN*, PRELIMINARY CONSIDERATIONS ABOUT A NEW HERMENEUTICAL PARADIGM

NASCIMENTO, D. S. (2015). Lei, Amizade e participação política em Aristóteles após o biological turn, reflexões preliminares sobre um novo paradigma hermenêutico. *Archai*, n. 15, jul. – dez., p. 59-70

DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_15\\_6](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_15_6)

**RESUMO:** *Este artigo tem quatro objetivos. O primeiro deles é mostrar que dois debates contemporâneos de grande importância para a filosofia política aristotélica – a saber, o debate acerca do laço que liga ou deve ligar os cidadãos de uma comunidade política e o debate acerca da importância da participação política no que diz respeito ao alcance da felicidade – devem ser compreendidos em conjunto com o movimento hermenêutico que chamamos hoje de biological turn. Como veremos, a maneira como respondemos a essas duas questões influencia ainda uma terceira, a saber, a questão acerca da importância e da função da lei para a comunidade política tal como pensada por Aristóteles. O segundo objetivo é resumir os principais argumentos apresentados nos ditos debates apontando sua pertinência e as suas falhas. O terceiro objetivo é ressaltar um ponto de considerável importância para ambos os debates que não recebeu a devida atenção por parte dos comentaristas. Sendo impossível alcançar uma resposta definitiva a respeito das duas questões no espaço que temos aqui, o último objetivo do presente artigo é indicar um possível caminho para futuras investigações.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Lei, Amizade, Comunidade, Política, Aristóteles.*

**ABSTRACT:** *This article has four goals. The first is to show that two contemporary debates of great importance for Aristotle's political philosophy – the debate about the kind of bond that connects or should connect the individuals of*

\* Universidade  
Federal de Pelotas -  
danielsimaonascimento@  
gmail.com

*Daniel Simão Nascimento*\*

**I.** Há muito reconhecemos Aristóteles como tendo sido o iniciador do estudo científico da vida. A importância dada pelo filósofo ao estudo dos seres vivos transparece, num primeiro momento, no volume dos escritos dedicados por ele a tal estudo: cerca de 25% do *corpus* aristotélico é composto por tratados dedicados à zoologia. Além disso, Aristóteles foi também o primeiro a discutir e propor um método próprio para a investigação biológica, baseado na observação empírica.

No entanto, foi só muito recentemente – a partir da segunda metade do século XX – que os tratados biológicos do estagirita foram alvo de um novo olhar filosófico. Refiro-me, é claro, ao movimento hermenêutico que alguns especialistas já adquiriram o hábito de chamar de *biological turn*. Segundo Pierre Pellegrin, sem dúvida um dos maiores representantes desse novo paradigma hermenêutico, os tratados zoológicos devem ser considerados como parte do projeto filosófico de Aristóteles, e não como investigações que diriam respeito à uma ciência separada da filosofia, que viria a ser o que nós chamamos hoje de biologia. Prova disso, nos diz o autor, é a convergência do vocabulário utilizado nos tratados zoológicos e nos tratados filosóficos, sobretudo na *Física* e na *Metafísica*. Para Pellegrin, essa convergência mostra que Aristóteles não separou isso que

a given political community and the debate about the value of political participation in what concerns the achievement of happiness – should be understood together with the hermeneutical movement we now call the biological turn. As we shall see, the way we answer these two questions influences a third question: the question about the importance and the function of law in the political community as it is thought of by Aristotle. The second goal is to present a summary of the main arguments presented so far in these debates together with an evaluation of their strengths and weaknesses. The third is to highlight a point of considerable importance for both debates that has gone unnoticed by the commentators. Since it would be impossible to reach any sort of definitive answer the questions raised in these debates in the short space that we have, the last goal of this article is to indicate a possible path for future investigations.

**KEYWORDS:** Law, Friendship, Community, Politics, Aristotle.

nós estamos habituados a considerar como suas pesquisas científicas de sua investigação filosófica.

Ainda segundo Pellegrin, nós podemos dividir a filosofia aristotélica em dois grandes conjuntos: o primeiro seria o dos escritos “técnico-práticos”, dentro do qual devem ser colocados os tratados éticos, políticos, a *Retórica* e a *Poética*, e o segundo seria o dos escritos “teóricos”, que abarcaria as matemáticas, a física e a teologia. Por mais surpreendente que isso possa parecer aos nossos ouvidos, nos diz Pellegrin, é dentro do conjunto dos escritos dedicados à física que devemos colocar os tratados zoológicos de Aristóteles. Ora, argumenta o autor, dado que segundo Aristóteles a física é o coração da filosofia, e a zoologia é o coração da física, então estamos autorizados a afirmar que a zoologia é, de acordo com Aristóteles, o coração da filosofia. Daí que, na introdução da nova edição francesa do *De Partibus Animalium*, Pellegrin não hesite em afirmar que foi somente após o *biological turn* que se concedeu ao tratado aristotélico em questão o lugar que lhe é de direito no centro do aristotelismo (PELLEGRIN, Pierre. (2011). *Les parties des animaux*. Paris, Flammarion, p. 7-13).

É sobretudo graças aos esforços dos autores que trabalharam, e ainda trabalham, a partir desse paradigma hermenêutico que a filosofia da vida de

Aristóteles tornou-se um campo de pesquisa tão promissor e desafiador não somente para os especialistas que se dedicam ao estudo dos escritos que Pellegrin chama de “teóricos” (*Metafísica*, *Física*, etc.) mas também para aqueles que, como nós, se interessam sobretudo pelos escritos classificados por ele como “técnico-práticos”. É o que fica claro se tivermos em mente algumas das discussões recentes acerca do pensamento ético e político de Aristóteles.

Como sabemos, existem três sentidos primordiais para a expressão “animal político” no corpus Aristotélico (MULGAN, R. G. (1974). *Aristotle's Doctrine that Man is a political animal*, *Hermes*, 104, P. 438-445). Num primeiro sentido, os homens seriam animais políticos por serem inclinados a viver em comunidades políticas (*EE VII*, 10, 1242a22-24; *EN VIII*, 12, 1162a16-19). Num segundo emprego da expressão, no entanto, Aristóteles parece incluir na qualificação de animal político algumas atividades domésticas. Por último, há ainda um terceiro sentido da expressão – que é o sentido mais propriamente zoológico – que pode ser atestado duas vezes na *História dos Animais* e uma vez na *Política* (*HA I*, 1, 488a8; *VIII*, 1, 589a3; *Pol. I*, 2, 1253a7-9). Neste terceiro sentido, a expressão se refere ao modo de vida da espécie, e inclui os homens junto com as abelhas num grupo de animais que possuem algo único e comum que é o trabalho (*ergon*) de todos. No caso do homem, no entanto, a discussão acerca de que trabalho exatamente seria esse ainda permanece em aberto.

Como já ressaltou Depew, recentemente alguns especialistas na obra de Aristóteles argumentaram que o sentido zoológico da expressão “animal político” está pressuposto no emprego da expressão que encontramos na *Política* (DEPEW, David J. (1995). *Humans and Other Political Animals in Aristotle's "History of Animals"*, *Phronesis* 40, p. 156-181). Tais autores, é claro, tentam fazer uso dos escritos biológicos de Aristóteles para iluminar, e porque não dizer fundamentar, os escritos éticos e políticos do filósofo. A mesma coisa ocorre nos debates dos quais este artigo vai tratar, a saber, na discussão acerca do tipo de laço que liga (ou deve ligar) os cidadãos de uma comunidade política uns com os outros, e da importância atribuída por Aristóteles

à atividade política no que diz respeito ao alcance da felicidade. Como veremos, esses debates são uma consequência direta da valorização do sentido zoológico da expressão animal político e colocam em jogo também a questão acerca do valor da lei para a comunidade política na filosofia aristotélica.

Nesse artigo, começo apresentando os principais argumentos que orientaram os debates até aqui de modo a mostrar não só que já é possível sentir em ambos a influência do *biological turn* mas também que as controvérsias por eles levantadas ainda não foram resolvidas. Em seguida, aponto algumas passagens dos escritos aristotélicos sobre a amizade que, a meu ver, ainda não receberam a atenção que merecem por parte dos autores neles envolvidos. Por fim, busco apontar alguns possíveis caminhos para futuras investigações.

II. Ao trazer para o centro da filosofia aristotélica os tratados zoológicos do estagirita, o *biological turn* deu um novo impulso para a busca por uma fundamentação biológica tanto para a ética quanto para a filosofia política aristotélica. Como veremos, nos dois debates examinados aqui encontramos um lado que é norteado pelo sentido zoológico da expressão animal político. Estes debates nos proporcionam, portanto, uma boa amostra das últimas tentativas de peso desenvolvidas no sentido de explicar problemas que dizem respeito à filosofia política de Aristóteles a partir do que nos é dito em seus tratados zoológicos.

Antes que passemos à análise dos textos, no entanto, será prudente formular o mais breve e claramente possível o que exatamente está em jogo nos debates que serão aqui analisados. Como disse anteriormente, de acordo com o sentido zoológico da expressão “animal político” os homens seriam animais políticos porque possuem um trabalho comum que realizam de forma cooperativa, isto é, em comunidade, assim como no caso dos demais animais classificados como políticos por Aristóteles. Ora, que trabalho, no caso do homem, seria esse? Embora ninguém tenha, até onde eu saiba, chegado a uma resposta definitiva para esta pergunta, não parece duvidoso que uma tal resposta deva envolver alguma referência à linguagem e à vida virtuosa.

Com efeito, parece claro que Aristóteles sustenta, na *Política*, que a linguagem tem um papel fundamental no modo de ser político que é próprio do homem. É através da linguagem, nos diz Aristóteles, que o homem conhece não somente o bem e o mal, mas também a justiça – que não é senão a força diretora de toda *polis* bem governada – e a injustiça. Além disso, se todos os homens são naturalmente inclinados à busca pela felicidade, e se este estado só pode ser verdadeiramente alcançado através da vida virtuosa, então parece plausível afirmar que é este modo de vida o trabalho para o qual os homens estão destinados por natureza. Alguns especialistas, no entanto, propuseram uma resposta um pouco mais precisa, e bem mais controversa, para a pergunta acerca do *ergon* humano, resposta essa que recupera não só as palavras mas também o contexto do trecho citado da *HA*. Esse esforço, é importante notar, não é totalmente desprovido de justificação.

Com efeito, por um lado, embora o exercício da linguagem seja uma atividade que praticamos em conjunto, é forçoso reconhecer que a prática desta atividade não parece estar estreitamente atrelada ao pertencimento a uma comunidade política, seja ela qual for. Sendo assim, se Aristóteles está chamando o homem de animal político exclusivamente por sua necessidade de outros homens para se comunicar, é forçoso reconhecer que o termo ‘político’ está sendo usado aqui por analogia, e que ele não designa a esfera, ou o campo, ao qual Aristóteles normalmente se refere ao utilizar a palavra.

Por outro lado, se é a vida virtuosa o trabalho que os homens levam a cabo em comum, é forçoso reconhecer que a vida virtuosa pode ser solitária, dependendo do contexto político e social no qual um cidadão se encontra. Se o trabalho que os homens devem executar é a vida virtuosa, portanto, devemos reconhecer que esse trabalho só é realmente levado a cabo de forma cooperativa de vez em quando, isto é, acidentalmente. Ou seja, devemos reconhecer que esse trabalho não é comum para nós da mesma forma como a construção da colmeia é algo feito em comum por todas as abelhas. Dito de outro modo, se “ser um animal político” no sentido zoológico significa ter um trabalho em comum como as abelhas têm, então devemos reconhecer ou bem que os homens

não são animais políticos ou bem que eles o são de uma forma bem diferente da forma como o são os demais animais.

Essa conclusão, é claro, muito provavelmente não causará espanto a quase ninguém. De fato, nós estamos acostumados a interpretar o significado da expressão 'animal político' no caso dos homens exclusivamente a partir do texto que encontramos no começo da *Política*, onde Aristóteles deixa claro que os homens são políticos num maior grau que os demais animais porque possuem a linguagem. No entanto, não é claro de que forma o fato de os homens serem animais políticos num maior grau está ligado ao fato de que o trabalho que lhes é próprio é 'menos comum', por assim dizer, do que o trabalho que é próprio aos demais animais que Aristóteles classifica como políticos. Afinal, se o que faz com que Aristóteles classifique os outros animais como políticos é o fato de eles possuírem um trabalho específico que só podem realizar *conjuntamente*, como explicar que o mais político dentre todos os animais, o homem, não possua, a rigor, um trabalho comum a ser necessariamente executado desta forma? E, se ele o possui, qual é então o *ergon* do homem?

Nos debates que analisarei aqui, uma possível resposta para esta pergunta é esboçada. O ponto de partida destes debates pode ser situado no *XI Symposium Aristotelicum*, no qual John Cooper e Terence Irwin apresentaram dois artigos de conteúdo bastante controverso acerca do papel político da amizade e da importância da atividade política segundo a filosofia aristotélica (PATZIG, Günter (ed.). (1990). *Aristoteles "Politik", Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Friedrichshafen/Bodensee). Tais autores defenderam, respectivamente, que segundo Aristóteles o laço que une os indivíduos de uma comunidade política deveria ser baseado na amizade, e que a participação política seria indispensável para que o indivíduo pudesse alcançar a felicidade. Os dois artigos, embora se concentrem sobre problemas distintos, contêm não só interpretações que são na verdade complementares, mas também teses que propõe uma mesma resposta para a pergunta sobre o *ergon* humano. Segundo esses autores, esse *ergon* seria a atividade política e a *Política* de Aristóteles

poderia ser pensada como um 'guia', por assim dizer, para a sua boa realização.

Tendo esclarecido suficientemente o que está em jogo nos debates que serão aqui analisados, passarei agora para a análise dos textos de Cooper e Irwin. Por uma questão de organização, será prudente começarmos pelo texto de Cooper.

III. Em sua apresentação, cujo texto foi publicado sob o título *Political Animals and Civic Friendship* (PATZIG, 1990, p. 221-242), John Cooper se perguntava o que há de diferente na vida da *polis* que faz com que Aristóteles acredite que sem ela o ser humano não é capaz de realizar-se completamente. Lançando mão do trecho supracitado da *Historia Animalium* (487b33-488a14), o autor afirma que é só na *polis* que pode ser realizado o trabalho comum que é específico dos homens. Dado que o objetivo natural de toda constituição, e portanto de toda *polis* que segue sua natureza, não é aquilo que é vantajoso para seus governantes mas sim o que é vantajoso para todos (*Pol.* III.6 1279a17, III.7 279a28-29), nos diz Cooper, esse também deve ser o objetivo da atividade política que os homens levam a cabo conjuntamente. Mas que vantagens são essas que são buscadas, e em que sentido elas são comuns para todos?

Segundo Cooper, Aristóteles teria atribuído à comunidade política objetivos que vão muito além do simples ganho material. Amparando-se na crítica feita pelo filósofo das oligarquias (*Pol.* III 9, 1280a25-31), Cooper sustenta que segundo Aristóteles a *polis* é marcada por uma preocupação geral por parte de todos os que vivem sob sua constituição e participam de sua vida cívica para com o caráter moral uns dos outros – isto é, por uma preocupação em assegurar que todos que participam na vida cívica da cidade não sejam injustos ou tenham qualquer outro vício na alma. Segundo Cooper, esta é uma preocupação de cada cidadão para com os demais cidadãos quer eles se conheçam pessoalmente ou não.

Que tal sentimento não expressa o simples medo de ser alvo de uma injustiça é o que defende Cooper ao afirmar que sua fonte é a "amizade política" (*he politike philia*) – ou "cívica", como prefere Cooper – amizade essa que impera dentro

de toda *polis* bem governada. Tal amizade consistira na extensão para o conjunto da cidade dos laços psicológicos que unem a família e tornam possível a participação imediata de cada um de seus membros no que acontece de bom aos outros. A amizade cívica, portanto, uniria todos os cidadãos numa espécie de grande família.

Como podemos ver, a interpretação de Cooper expande as implicações da tese aristotélica segundo a qual o homem é por natureza um animal político. De acordo com o autor: os homens possuem a tendência natural de formar comunidades nas quais a vida de todos é organizada tendo em vista o alcance do bem comum; esse bem comum, por sua vez, é alcançado pela e na atividade política comum levada a cabo pelos cidadãos, mas só pode ser partilhado por todos se todos estão unidos pelo laço da amizade cívica; e essa atividade comum, naturalmente, não é outra coisa que a atividade política – o *ergon* específico da espécie humana.

É essa também a opinião, excetuando-se algumas diferenças de detalhe, defendida por Terence Irwin na comunicação que ganhou o título *The Good of Political Activity* (PATZIG, 1990, p. 73-99). Segundo ambos os autores, é por causa da amizade cívica que podemos afirmar que *todos* os cidadãos alcançarão ao mesmo tempo o bem estar da sociedade e o seu próprio bem estar, e é a força natural que os atrai para este último objetivo que os leva para a atividade política. Tais interpretações, é claro, seguem perfeitamente a tendência hermenêutica do *biological turn*, e através delas é possível imaginar uma *polis* que funcionaria tal qual uma colmeia de abelhas.

O texto de Irwin, é claro, se apoia em vários momentos sobre sua concepção do laço de amizade que une os cidadãos de uma comunidade política. No entanto, como esses argumentos são muito parecidos com os apresentados por Cooper, será mais útil para os propósitos desse artigo nos concentrarmos nos principais argumentos apresentados pelo autor em favor de sua tese que não dependem de nenhuma hipótese a respeito da natureza de tal laço. De acordo com Irwin, Aristóteles acredita que a participação política – definida por Irwin como a participação cooperativa levada a cabo pelos cidadãos nas atividades de governar e ser governado – é um bem em

si mesma, e que ela seria parte indispensável da felicidade dos homens (PATZIG, 1990, p. 73).

Para sustentar tal tese, o autor nos apresenta os seguintes argumentos:

(1) Como nos lembra Irwin, Aristóteles afirma, no livro VII da *Política*, que a felicidade requer a virtude e que os cidadãos, isto é, aqueles que cooperam na atividade política e que são verdadeiramente parte da cidade, devem possuir as capacidades necessárias para a virtude e para a felicidade (1328b33-1329a2). Através desse argumento, Aristóteles fundamenta a exclusão dos escravos e das mulheres do corpo dos cidadãos. Ora, nos diz Irwin, se a atividade política fosse apenas um dos meios possíveis através dos quais os homens pudessem alcançar a felicidade, e não parte da felicidade ela mesma, não haveria nenhuma razão para supor que a incapacidade para a felicidade tornaria um homem incapaz de participar da atividade política (PATZIG, 1990, p. 78). Ou seja, segundo Irwin as condições colocadas por Aristóteles para o acesso à cidadania o comprometem com a afirmação de que a atividade política é um bem em si mesma e uma parte necessária de toda vida realmente feliz.

(2) A doutrina que afirma que o homem é um animal político implica que os seres humanos formam laços de amizade e associações por razões outras que a simples ajuda mútua, o que, por sua vez, significaria que a contribuição da cidade para a felicidade do homem não é esgotada pelos benefícios instrumentais que ela assegura (PATZIG, 1990, p. 84). De acordo com Irwin, portanto, a natureza atribuída por Aristóteles à comunidade política nos fornece razões para acreditar que um homem virtuoso a valorize por si mesma, e não simplesmente pelo fato de ela lhe ser útil para remover certos obstáculos que o impediriam de alcançar a felicidade.

Os argumentos apresentados por Cooper e Irwin atraíram a atenção de numerosos especialistas, e seria impossível analisar aqui detalhadamente todos os argumentos apresentados por aqueles que buscaram discordar ou concordar com os autores. Aqui, limitar-me-ei a apresentar aquelas que acredito terem sido as principais objeções formuladas até agora contra as teses apresentadas por ambos, para depois analisar o que podemos retirar dos debates por eles iniciados.

A meu ver, a crítica mais importante contra o texto de Cooper, cuja autoria é de Julia Annas, veio imediatamente em seguida à sua apresentação no *XI Symposium Aristotelicum*. Segundo Annas, não haveria nenhum sentido em que se possa dizer que um determinado indivíduo ‘vive com’ todos os seus concidadãos, partilhando de suas alegrias e tristezas. Sendo assim, tentar esticar a ideia de amizade de modo que ela abarque um grupo tão grande, e no qual os indivíduos são tão afastados uns dos outros emocionalmente, implica na destruição da própria noção (PATZIG, 1990, p. 244-248). Como ressalta a autora, é justamente esse o ponto da crítica feita por Aristóteles contra o Sócrates de Platão, para quem a unidade da cidade ideal na *República* seria justamente a consequência de um laço de amizade que uniria todos os seus cidadãos (*Pol.* II, 1262b7-22)<sup>1</sup>.

De fato, no trecho que contém a passagem citada pela autora Aristóteles começa afirmando que “nós pensamos” que a amizade é o maior dos bens para a cidade – dado que ela previne contra a divisão – e que, seguindo Sócrates, a unidade da cidade ideal é uma consequência do laço de amizade que une os seus cidadãos. No entanto, logo depois o filósofo estagirita afirma que numa tal cidade a amizade se tornaria inevitavelmente diluída, da mesma forma que ocorre com o açúcar quando o colocamos na água. Mais adiante, e ainda criticando o Sócrates de Platão, Aristóteles aponta uma série de disfunções que seriam acarretadas pela diluição de um tal laço e que, presumivelmente, resultariam inevitavelmente da tentativa de implantar a cidade ideal desenhada na *República*.

Como podemos ver, a crítica aristotélica questiona, por um lado, que o Estado deva ser uma unidade no sentido que propõe Platão e, por outro, que seja possível unir uma cidade inteira através do laço de amizade. Ora, é fácil perceber que é a segunda parte da crítica que orienta a primeira. Com efeito, a crítica de Aristóteles contra Platão no livro II da *Política* não faz senão apontar uma série de disfunções das quais seria suscetível uma cidade que implementasse o comunismo da propriedade e das mulheres, e todas as demais regras propostas neste sentido por Platão, mas que não tivesse sucesso em instaurar um laço de amizade entre os seus

cidadãos. Pois claro está que, caso tal laço tivesse sido instaurado, os homens de uma tal cidade não cuidariam daquilo que possuem em comum – seja no que diz respeito às crianças, às mulheres, às terras ou aos objetos – com menor zelo do que cuidam do que possuem privadamente, tal como argumenta Aristóteles (*Pol.* 1261b29-32). Com efeito, como o próprio Aristóteles nota, a amizade consiste em reconhecer e valorizar no amigo ‘um outro eu’ (*allos autos*, *EN* 1166a30-32). Não faz sentido, portanto, afirmar que amigos que possuíssem algo em comum cuidariam menos de tal posse *porque* a possuem em comum.

Sendo assim, é forçoso reconhecer que as críticas de Aristóteles contra Platão que encontramos no livro II da *Política* se baseiam na afirmação de uma impossibilidade, a saber, a impossibilidade de estender um laço de amizade por toda uma cidade. Nós estaremos tão mais inclinados a concordar com o filósofo estagirita, portanto, quanto mais partilharmos desse seu juízo. Embora de início a crítica feita por Aristóteles no livro II – e lembrada por Annas logo após a apresentação de Cooper – não possa deixar de nos parecer razoável, é importante ressaltar que Aristóteles parece ter se desviado significativamente deste raciocínio quando tratou de desenvolver as suas próprias teorias sobre a amizade e sobre a comunidade política.

Com efeito, já no livro III da *Política* Aristóteles afirma que a cidade não é meramente uma comunidade formada para prevenir os ataques mútuos e trocar mercadorias, mas sim uma comunidade de famílias e de vilas formada com o objetivo de viver bem de forma independente, e que “(...) tal comunidade é produzida pela amizade, pois a amizade é a razão do viver em comunidade (*tou sudzein proairesis philia*)” (*Pol.* 1280b38-40). Além disso, e dado o nosso hábito de tomar a teoria da amizade contida na *Ética a Eudemo* como anterior àquela contida na *Ética a Nicômaco*, parece importante destacar que Aristóteles fala em amizade ao se referir ao laço que deve unir os diferentes cidadãos de uma cidade enquanto cidadãos dessa cidade nas duas éticas. Da fato, na *Ética a Nicômaco* o filósofo não só nos fala de um tipo de amizade que une os governantes e os governados (*EN* 1158b12-15) mas chega mesmo a afirmar que a justiça e a amizade são co-extensivas.

1 Existem, é claro, numerosas objeções que podem ser levantadas contra a concepção que Irwin e Cooper defendem acerca da amizade em geral e da amizade política em particular. Se aceitarmos a objeção de Annas que acabamos de citar, no entanto, devemos concluir que quando Aristóteles fala em amizade política ele não está empregando o termo em seu sentido próprio e, portanto, que seria um erro tentar compreender e descrever esse laço a partir da teoria aristotélica da amizade. Trata-se, portanto, de uma objeção com a qual devemos lidar antes de qualquer outra (para uma formulação mais completa da posição adotada pela autora cf. ANNAS, Julia. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. (1977). *Mind*, Vol. 86, n. 344, p. 532-554. Sobre tudo p. 552-554).

Isto é, que existe um tipo diferente de amizade que corresponde a cada tipo de constituição, e que nós encontramos a amizade em tais constituições na mesma medida em que encontramos a justiça (*EN* 1161a6-11).

Como podemos ver, tudo se passa como se Aristóteles sustentasse uma posição acerca da amizade em sua crítica contra Platão muito diferente daquela sustentada tanto nos livros que dedicou ao tema da amizade quanto num dos principais trechos de sua obra dedicados à investigação acerca da natureza da comunidade política. Daí que, a despeito da força da crítica feita por Annas, o debate iniciado por Cooper ainda esteja longe de uma solução satisfatória<sup>2</sup>. O mesmo, creio eu, pode ser constatado acerca do debate iniciado por Irwin sobre a importância concedida por Aristóteles à participação política no que diz respeito ao alcance da felicidade.

Como vimos anteriormente, Irwin nos apresenta argumentos em favor de sua tese que independem de qualquer hipótese a respeito da natureza do laço que une os cidadãos de uma *polis*. De acordo com o autor, a participação cooperativa levada a cabo pelos cidadãos nas atividades de governar e ser governado é um bem em si mesma e uma parte indispensável da felicidade de cada participante. Para sustentar tal tese, ele nos apresenta dois argumentos. O primeiro afirma que se a atividade política fosse meramente uma atividade instrumental para o alcance da felicidade então não haveria nenhuma razão para supor que a incapacidade para a felicidade torna um homem incapaz de participar da atividade política. O segundo, que a contribuição da cidade para a felicidade do homem não é esgotada pelos benefícios instrumentais que ela assegura (PATZIG, 1990, p. 84).

De início, poder-se-ia pensar que a hipótese proposta por Irwin, segundo a qual seria a atividade política o *ergon* próprio do homem, nos oferece uma resposta que reúne de forma particularmente feliz a vida de acordo com a virtude e o uso da linguagem. Embora Irwin jamais se utilize de tais argumentos, claro está que, por um lado, toda e qualquer forma de atividade – e a atividade política não seria jamais uma exceção – será tão mais conducente à felicidade quanto mais for realizada de forma virtuosa, e, por outro lado, que para poder atuar de forma eficaz no

campo político da *polis* grega era preciso justamente saber falar em público. Uma coisa, portanto, parece certa: na atividade política o homem faz uso das duas capacidades que, ao que tudo indica, devem estar envolvidas em toda e qualquer tentativa de determinação do *ergon* humano.

Os argumentos de Irwin, no entanto, passaram longe de gerar consenso entre os especialistas. De fato, no mesmo ano em que acontece a publicação das atas do *XI Symposium Aristotelicum* aparece também um artigo no qual Richard Mulgan sustenta um argumento em tudo oposto ao proposto por Irwin (MULGAN, R. (1990). Aristotle and the Value of Political Participation. *Political Theory*, Vol. 18, No. 2, p. 195-215). De acordo com Mulgan, Aristóteles jamais defende que a atividade política é necessária para a felicidade. Em favor de sua tese, Mulgan nos oferece os seguintes argumentos:

(1a) O fato de que Aristóteles defenda que apenas possam participar politicamente de uma *polis* aqueles que são capazes de viver de forma feliz não implica, por si mesmo, que o filósofo pense que a participação política é necessária para a vida feliz. Para tal, afirma o autor, seria necessário afirmar também que a cidadania é ela mesma necessária para a vida feliz (MULGAN, 1990, p. 206). Mas como nos lembra Mulgan, Aristóteles sustenta que se aparecesse numa cidade um homem que superasse em muito os demais em virtude e habilidade os cidadãos virtuosos acabariam por consentir em serem governados por tal homem (*Pol.* 1284b33). Segundo o autor, isto significa que esses homens estariam dispostos a abdicar de sua cidadania em prol da justiça e do bem comum, e seria realmente estranho que Aristóteles sustentasse tal argumento e afirmasse, ainda assim, que a participação política é essencial para a felicidade (MULGAN, 1990, p. 208).

(1b) Embora Aristóteles afirme que a vida feliz envolve a atividade virtuosa, o filósofo reconhece também que a atividade virtuosa não implica na atividade política, isto é, que um homem não precisa ser politicamente ativo para ser virtuoso. É o que Mulgan acredita poder deduzir do fato de que Aristóteles não dá grande valor nem ao poder político e nem à honra, que são os bens externos que podem ser assegurados através da atividade política.

2 É sempre possível, é claro, fazer como Annas e explicar a dissonância entre os textos aristotélicos através de uma hipótese desenvolvimentista (ANNAS, 1977, p. 552-554). Para tal, no entanto, não bastaria dizer apenas – como faz Annas – que as investigações sobre a amizade contidas nas duas éticas são anteriores e marcadas por um certo ‘platonismo’. Seria necessário incluir neste mesmo juízo também o livro III da *Política*. Seja como for, nossa relutância em adotar uma tal interpretação é decorrente sobretudo do fato de acreditarmos ser prejudicial para a compreensão do pensamento aristotélico, do ponto de vista hermenêutico e filosófico, privilegiar os textos nos quais Aristóteles busca se opor a Platão em detrimento daqueles onde o filósofo estagirita busca desenvolver o seu próprio pensamento.

Como observa Mulgan, Aristóteles não coloca tais bens junto com a beleza, os filhos, os amigos e a nobreza proveniente da linhagem, no grupo dos bens externos cuja ausência pode nos impedir verdadeiramente de alcançar a felicidade (EN 1099a32-b 3, b27-8, 1100b25-9). Disso, nos diz Mulgan, devemos concluir que para Aristóteles mesmo a perda da cidadania não interferiria no alcance da felicidade (MULGAN, 1990, p. 201).

(2a) A doutrina que afirma que o homem é um animal político não se limita a postular a natureza social do homem, afirmando também que é somente na comunidade política que a vida feliz pode se dar. No entanto, segundo Mulgan isso implica somente que o homem deve literalmente ser parte de uma cidade e viver protegido por suas leis para que possa ser feliz. A comunidade política, nos diz Mulgan, desempenha sua função principalmente através da autoridade coercitiva que impõe, e não através das oportunidades que oferece para a participação política (MULGAN, 1990, p. 205).

Como é fácil perceber, Irwin e Mulgan discordam totalmente quanto ao valor atribuído à atividade política – e, conseqüentemente, à lei – pela filosofia de Aristóteles. Enquanto para o primeiro a participação política é parte necessária da felicidade, para o segundo ela não passa de um instrumento que nos permite alcançar determinados bens que, no que diz respeito ao alcance da felicidade, são supérfluos. Por outro lado, a argumentação de Irwin implica que, ao contrário do que afirma Mulgan, o governo da lei não poderia jamais ser suficiente para garantir o bom funcionamento da comunidade política.

De início, é importante notar que os argumentos apresentados por Mulgan são problemáticos por si mesmos.

No que diz respeito ao primeiro argumento, parece um exagero afirmar que os homens que concordam em ser governados por um único rei abrem mão de sua cidadania e, portanto, de seu direito de participação política. Se assim fosse, o rei seria o único indivíduo a participar politicamente de uma monarquia. Dado que a participação política engloba – dentre outras funções – tanto as atividades dos magistrados quanto daqueles que fazem parte do júri, tal afirmação implicaria que na dita monar-

quia o rei seria juiz e júri de todas as julgamentos e decisões da comunidade, o que é evidentemente impossível. E isso, é claro, mesmo que rejeitemos a definição de atividade política proposta por Irwin, segundo a qual participaria politicamente todo aquele que governe ou seja governado por um outro, em prol de uma definição bem mais redutora.

O segundo argumento de Mulgan, por sua vez, parte do princípio de que o único benefício trazido pela atividade política seriam os bens externos citados pelo autor, isto é, a honra e o poder político, sem no entanto apresentar nenhum argumento para sustentar tal tese. Ou seja, Mulgan pressupõe como estabelecido justamente isso que Irwin nega, a saber, que a atividade política pode ser, no máximo, um instrumento para o alcance de determinados bens que seriam, no entanto, supérfluos.

Já o terceiro argumento traz consigo uma interpretação da afirmação segundo a qual o homem é um animal político que afirma, em suma, que a função coercitiva da *polis* seria, na filosofia aristotélica, mais importante do que a função que ela pode desempenhar na educação moral dos indivíduos. Trata-se de uma afirmação que se distancia muito da ortodoxia e que parece difícil de sustentar, dada a importância atribuída pelo filósofo à educação moral em seus escritos éticos e políticos. Uma discussão responsável dessa interpretação, é claro, exigiria um longo argumento. Infelizmente, no entanto, o espaço que resta só nos permitirá mais algumas breves observações. Sendo assim, parece prudente adiar uma investigação mais detalhada do problema da participação política para uma outra ocasião.

Nas próximas páginas, analisaremos brevemente alguns trechos da teoria aristotélica da amizade contida nos livros da *Ética a Nicômaco* tendo em vista unicamente chamar a atenção para uma questão que é pertinente para ambos os debates analisados aqui e que até agora não recebeu a atenção devida. As observações que serão feitas, portanto, não visam dar nenhuma resposta definitiva acerca da natureza da participação política ou da função que desempenha a amizade cívica dentro da comunidade política tal como pensada por Aristóteles, mas sim preparar o caminho para a construção dessas respostas. Após fazer essas observações,

concluo com alguns apontamentos sobre suas consequências para os dois debates analisados aqui e sobre o caminho de investigação que me parece o mais indicado para a elucidação dos problemas por eles colocados.

IV. Como outros autores já tiveram a oportunidade de ressaltar, além de sua dissonância com relação ao livro II da *Política* as teses propostas pelos autores suscitam dificuldades importantes que dizem respeito à sua adequação aos textos das duas éticas e da *Política*<sup>3</sup>. Nas próximas páginas, gostaria de apresentar uma dificuldade que, até onde sei, ainda não recebeu a atenção devida. Se o que for dito a seguir está correto, será forçoso concluir que mesmo a existência de um laço de amizade que una todos os cidadãos de uma dada comunidade política pode não ser suficiente para alcançar os objetivos pretendidos pelas teses de Cooper e Irwin.

Com efeito, segundo Aristóteles:

(...) a amizade e a justiça dizem respeito às mesmas coisas e aos mesmos indivíduos. Pois em toda comunidade existe alguma espécie de justiça e amizade. Nota-se que os marinheiros e os soldados chamam uns aos outros de 'meu amigo', assim como o fazem aqueles que tomam parte nas outras comunidades. E o provérbio que diz 'o que é dos amigos é comum (koinonta philon)' está correto, dado que a comunidade é a essência da amizade (EN 1159b25-32)

Como vimos anteriormente, no livro III da *Política* Aristóteles afirma que "a amizade é a razão do viver em comunidade (*tau sudzein proairesis philia*)" (1280b38-40). Naquele trecho, o filósofo estava falando sobre a comunidade política. Agora, ele está dizendo que a comunidade é a essência da amizade. Se juntarmos os dois trechos, parece plausível concluir que, segundo Aristóteles, não só é a amizade que leva os homens a viverem em comunidade mas também que (a) ter um amigo implica necessariamente em pertencer a uma espécie de comunidade, a saber, a comunidade originada pelo laço de amizade, e (b) que viver em comunidade é viver dentre amigos.

Ora, a comunidade política, segundo Aristóteles, é apenas uma – ainda que seja a mais

perfeita – dentre as forma de associação da qual o homem é capaz. Essa associação é, inclusive, um crescimento natural de outras associações que lhe são anteriores mas que já a pressupõem como fim último, a saber, a associação entre homem e mulher, entre mestre e escravo, a família e a vila. O que nos interessa ressaltar aqui é que se decidirmos levar em conta toda a teoria aristotélica da amizade, e não apenas alguns de seus trechos, então devemos reconhecer não só que existe uma amizade que une um determinado indivíduo aos demais cidadãos de sua comunidade política, mas também que existem laços de amizade que unem esse mesmo indivíduo com seu pai, com sua mulher, com seus filhos, ou seja, com sua família, e além desses existem ainda os eventuais laços que os unem com sua fratria, seu clube político etc.

Sendo assim, e a despeito de qualquer opinião a respeito da natureza específica dessa forma de amizade que seria a amizade cívica, uma pergunta parece inevitável: se um mesmo cidadão é perpassado por tantos laços de amizade, qual deles tem ou deve ter prioridade?

Para esta pergunta, há uma resposta no livro VIII da *EN* que parece nos levar para longe daquilo que nos é dito no primeiro livro da *Política*, onde a comunidade política parece englobar e sintetizar todas as demais comunidades. Lá, logo após afirmar que "(...) a amizade entre pais e filhos proporciona um maior grau de prazer e utilidade do que a amizade entre pessoas que não são ligadas por nenhum laço de parentesco, na medida em que as primeiras tem mais em comum em suas vidas" (EN 1162a7-9), o filósofo nos diz que:

A amizade entre marido e mulher parece ser um instinto natural (*kath'physin*). O homem é, portanto, por natureza mais um animal que vive em pares (*syndyastikon*) do que um animal político, na medida que a família é anterior e mais necessária do que o Estado, e a geração de filhos uma característica mais geral dos animais. Mas enquanto nos demais animais essa comunidade tem por objetivo apenas a procriação, os seres humanos vivem em família não apenas para procriar mas também para viver juntos e providenciar as necessidades básicas da vida. Pois nos seres humanos os trabalhos começam no

3 Cf. p. ex. DUVALL, T. and PAUL, D. (1998). Political Participation and Eudaimonia in Aristotle's Politics. *History of Political Thought*, Vol. 19, n. 1. p. 21-34.

início, e eles são diferentes para os homens e as mulheres. Eles se ajudam, trazendo para o comum o que é próprio a cada um. A amizade entre o homem e a mulher, portanto, parece ser ao mesmo tempo pela utilidade e pelo prazer. Mas ela também pode ser baseada na virtude, caso os parceiros a possuam, pois cada sexo possui a sua virtude específica e esta pode ser objeto de deleite (*khairoein*). Pensa-se que também as crianças podem unir um casal, e que casamentos sem filhos são mais facilmente dissolvidos. Pois as crianças são um bem comum, e isso unifica (*synekhei de to koinon*) (*EN* 1162a 16-29)

Como podemos ver, no livro VIII da *EN* Aristóteles parece ter em altíssima conta a força do laço de amizade que impera na família: segundo o trecho supracitado, por causa dele o homem é mais um animal familiar do que um animal político. Vale ressaltar, é claro, que se é o fato de se ter mais em comum na vida que faz com que tais amizades proporcionem mais prazer e utilidade, devemos reconhecer que se essa causa se manifestar em indivíduos que não pertencem a família então sua consequência também se manifestará. No entanto, podemos entender o que Aristóteles quer dizer com sua afirmação: não bastasse o fato de que pertencer a uma mesma família, na Grécia ainda mais do que hoje em dia, era pertencer a uma forma de comunidade que tinha um peso enorme na vida privada e pública do indivíduo, segundo o filósofo é a família a comunidade cujo fim é garantir as necessidades básicas para a vida.

De início, portanto, parece difícil afirmar que a existência de um laço de amizade cívica possa, por si só, dar razões suficientes a um indivíduo para agir contra os interesses da família e de acordo com os interesses da cidade. Ora, mas o que a hipótese de Irwin e Cooper que analisamos sugeria era justamente que a teoria da amizade aristotélica poderia nos ajudar a responder a pergunta sobre o *ergon* humano porque, segundo tal teoria: (1) existe um tipo de amizade que é a amizade cívica; (2) este laço faz com que todos os cidadãos de uma comunidade política partilhem igualmente do bem da comunidade; e, portanto, (3) o bem da comunidade política torna-se, através desse laço, o bem de cada um de seus cidadãos. Agora, no entanto, vemos que (4) a comunidade política é ela mesma integrada por diferentes comunidades, dentre

elas a família, cuja participação não é estendida a todos os cidadãos, e (5) a família tem maior valor utilitário para o indivíduo do que a comunidade política. Ora, na medida em que (6) o bem estar das comunidades familiares não é partilhado por todos e não afeta todos igualmente, parece forçoso reconhecer que (3) é falsa.

Se o que foi dito acima está correto, então parece razoável afirmar que a confirmação das hipóteses apresentadas por Cooper em Irwin deve responder a mais algumas perguntas antes que ela possa se mostrar viável. Dado que o bem estar da família e da comunidade política são coisas diferentes, e que a possibilidade de um conflito de interesses parece óbvia, algumas perguntas se impõem imediatamente: como a teoria aristotélica da amizade nos possibilitaria explicar os casos de conflito entre a família e a própria comunidade política? Segundo a filosofia aristotélica, devem os indivíduos ignorar as demandas que a família lhes impõe – e que são consequências naturais dos laços de amizade que nela vigoram – em nome do bem comum da cidade? Como vimos anteriormente, segundo Aristóteles a família é uma comunidade capaz de propiciar mais prazer e mais utilidade para o indivíduos e, a princípio, igualmente capaz de propiciar a amizade virtuosa.

De início, parece que para que possamos compreender o conflito que se instaura num sujeito que esteja dividido entre garantir os interesses de sua família e de sua comunidade política será necessário compreender primeiro que exigências são feitas ao indivíduo por parte da família e da comunidade política. Nesse sentido, é digno de nota que Aristóteles use a palavra 'justiça' para se referir ao tipo de relação que é exigido seja dos cidadãos de uma determinada comunidade política seja dos indivíduos que partilham um laço de amizade. Segundo o filósofo, os laços de amizade podem estender a exigência de justiça para além do âmbito coberto pela lei.

Poderia parecer, portanto, que a questão colocada por nós é rapidamente resolvida se considerarmos que o ato justo, numa dada situação, deve ser necessariamente um só, e que portanto caso houvesse conflito entre as duas comunidades no que diz respeito à exigência de justiça isso significa que uma delas estaria necessariamente

errada. Nesse caso, é claro, poder-se-ia dizer que um dado indivíduo deve sempre fazer aquilo que é justo independentemente do que lhe seja exigido pelas comunidades da qual faz parte.

No entanto, um tal raciocínio só vale caso ambas as comunidades a que este indivíduo pertença sejam fundadas num tipo específico de amizade, a saber, a amizade que tem em vista o caráter. Ora, como o próprio Aristóteles reconhece, esse tipo de amizade é muito mais raro do que os outros dois grandes tipos de amizade considerados pelo autor, a saber, amizade que tem em vista o prazer e a amizade que tem em vista a utilidade. No caso dessas duas outras formas de amizade, o que é exigido é que cada indivíduo contribua com uma parte ou bem igual ou bem proporcional daquilo que a amizade tem por objetivo, e não que ele se comporte sempre de acordo com o que poderíamos chamar – em sentido estrito – de justiça. O máximo que poderia ser dito é que esses laços exigem dos indivíduos que neles tomam parte que não sejam injustos uns com os outros, mas nada é exigido no que diz respeito ao comportamento deles com relação a indivíduos que não façam parte da comunidade em questão. Isso, é claro, vale tanto para a comunidade política quanto para a família, o que significa que embora o laço de amizade que vigora na comunidade política proíba o comportamento injusto tanto dentro quanto fora de todas as famílias – na medida, claro, em que essas são formadas por cidadãos da dita comunidade – um laço de amizade que vise o ganho, ou o prazer, e que vigore dentro de uma família regra apenas o comportamento desses indivíduos uns com os outros.

Em suma, embora a teoria aristotélica da amizade reconheça a existência de algo que pode ser chamado de amizade cívica, essa mesma teoria concede um primado natural para a relação de amizade que une os membros da família e – pelo menos de acordo com o que vimos até aqui – não esclarece de que forma se dá cooperação entre a família e a comunidade política. Mais do que isso, segundo um dos trechos citados anteriormente, a comunidade familiar tem mais valor utilitário para o indivíduo. Ora, parece legítimo afirmar então que é natural que o indivíduo orientado pela busca da felicidade lhe conceda prioridade sobre a comunida-

de política. Sendo assim, para que as hipóteses de Irwin e Cooper tenham sucesso em fundamentar o bom funcionamento da comunidade política tal como pensada por Aristóteles num laço de amizade – e para que possamos dizer, com tais autores, que os homens possuem um *ergon* da mesma forma que os demais animais políticos – será necessário explicar ainda sob que condições o laço de amizade cívica é capaz de se impor numa dada comunidade política.

V. Como podemos ver, as questões acima analisadas permanecem ainda sem uma solução adequada. No que diz respeito ao problema da amizade e da participação política, gostaria apenas de insistir nas implicações das observações que acabamos de ressaltar.

Ao contrário do que Aristóteles dá a entender no livro I da *Política* quando descreve a formação da comunidade política, os livros dedicados pelo filósofo ao problema da amizade parecem sugerir a possibilidade de uma interação conflituosa entre a família e a comunidade política. Que os gregos estivessem bastante conscientes de uma tal possibilidade é coisa que qualquer leitor das tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides pode perceber. Que a teoria aristotélica da amizade nos permita pensar esses conflitos é algo que nos parece, tendo em vista tudo o que foi dito aqui, no mínimo plausível. Afinal, uma coisa parece certa: Aristóteles não buscou pensar uma comunidade política que suplanta a família, mas sim uma comunidade política que assimila as famílias. Sua teoria política, portanto, deve ser capaz de dar um lugar a essa instituição dentro de sua descrição da comunidade política.

Essas observações, é claro, afetam diretamente o problema da participação política em Aristóteles. Segundo a interpretação defendida aqui, parece perfeitamente plausível que um indivíduo preocupado em alcançar a própria felicidade procure atuar politicamente tanto no sentido de garantir o bem estar da comunidade política quanto no sentido de garantir o bem estar de sua própria família. Ao que tudo indica, portanto, para que possamos aceitar as teses de Irwin e Cooper sem perder de vista a teoria aristotélica da amizade seria necessário afirmar, em primeiro lugar, que a família está na-

turalmente inclinada a cooperar com a comunidade política. Embora já existam estudos sobre o estatuto da família em Aristóteles que podem nos ajudar a fundamentar uma tal afirmação (p. ex. SAXONHOUSE, Arlene W. (1982) Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives. *Polity*, Vol. 15, No. 2, p. 202-219), é forçoso reconhecer – após tudo o que foi dito aqui – que ela nos parecerá tão mais trivial quanto mais nos centramos nos dois primeiros livros da *Política* em detrimento dos livros das duas éticas que tratam do tema da amizade.

Para que uma tal afirmação seja realmente convincente mesmo sob a luz da teoria aristotélica da amizade, seria necessário substanciá-la através de uma descrição dos diferentes modos possíveis de interação entre essas duas comunidades que fosse construída a partir de um estudo dos diferentes tipos de amizade que podem caracterizá-las. De outra forma, o que a teoria aristotélica da amizade terá nos mostrado é que, ao contrário do que propõem Cooper e Irwin, é na primeiramente na direção da cooperação com a família – e não com a comunidade política – que os laços de amizade inclinam o homem que busca alcançar a própria felicidade.

Além disso, se o *ergon* do homem é aquele através do qual ele se realiza em sua plenitude, isto é, aquele que o conduz na direção da felicidade, e se um homem sempre pertence a diversos tipos de comunidade, parece plausível afirmar também que o *ergon* do homem deve incluir a cooperação em todas as comunidades das quais o homem faz parte. Se isto for verdade, parece que Irwin está cometendo um erro ao tentar reduzi-lo à participação política tal como ele a compreende, isso é, como a participação na atividade de governar e ser governado. Essa hipótese, no entanto, exigiria ainda um outro estudo para que pudesse ser confirmada.

Trata-se de mais uma tarefa que, até onde sei, ainda está por fazer, e que nesse artigo eu pude apenas apontar.

## Referências Bibliográficas

- ANNAS, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and altruism. *Mind*, Vol. 86, n. 344, P. 532-554.
- ARISTOTLE (2004). *Athenian Constitution, Eudemian Ethics,*

*Virtues and Vices*. Trad. H. Rackham. London, Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2003). *Nicomachean Ethics*. Trad. H. Rackham. London, Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2005). *Politics*. Trad. H. Rackham. London, Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1965). *History of Animals*, Vol. I. Trad. A. L. Peck. London, Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1991). *History of Animals*, Vol. III. Trad. D. M. Balme. London, Harvard University Press.

DEPEW, D. J. (1995). Humans and Other Political Animals in Aristotle's "History of Animals", *Phronesis*, 40, p. 156-181

DUVALL, T.; PAUL, D. (1998). Political Participation and Eudaimonia in Aristotle's Politics. *History of Political Thought*, Vol. 19, n. 1. p. 21-34.

MULGAN, R. G. (1974). Aristotle's Doctrine that Man is a political animal, *Hermes*, 104, p. 438-445

MULGAN, R. (1990). Aristotle and the Value of Political Participation. *Political Theory*, Vol. 18, No. 2, p. 195-215.

PATZIG, G. (ed.), (1990). *Aristoteles "Politik", Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Friedrichshafen/Bodensee.

PELLEGRIN, P. (2011). *Les parties des animaux*. Paris, Flammarion.

SAXONHOUSE, A. W. (1982). Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives. *Polity*, Vol. 15, No. 2, p. 202-219.

Submetido em Maio de 2015 e  
aprovado em Junho de 2015.

EDITORIAL

**Gabriele Cornelli**

ARTIGOS / ARTICLES

Storia e preistoria della filosofia: alcune date cruciali

History and Prehistory of Philosophy: Some Key Dates

**Livio Rossetti**

Bestiaire de l'éthique aristotélicienne

Bestiary of the Aristotelian Ethics

**Louise Rodrigue**

De Alexandria ao Islão: a tradução algébrica de Euclides e a convergência de saberes matemáticos na Casa da Sabedoria

From Alexandria to Islam: the algebraic translation of Euclides and the convergence of mathematical knowledge in the House of Wisdom

**Carlos Gamas**

Os discursos e o poder nas *Historiae* de Tácito

Speeches and Power in Tacitus' *Histories*

**Carla Susana Vieira Gonçalves**

Rumor, lei e elegia: considerações sobre Propércio, 2.7

Rumour, law and elegy: considerations on Propertius 2.7

**Paulo Martins**

Lei, Amizade e participação política em Aristóteles após o biological turn, reflexões preliminares sobre um novo paradigma hermenêutico

Law, Friendship and political participation in Aristotle after the biological turn, preliminary considerations about a new hermeneutical paradigm

**Daniel Simão Nascimento**

Lucian's Satire or Philosophy on Sale

**Marília P. Futre Pinheiro**

DOSSIÊ / DOSSIER

Heráclito e(m) Platão. Estudos sobre a presença do heraclitismo nos diálogos platônicos. Apresentação

Heraclitus and (in) Plato. Studies on heraclitism in Plato's dialogue. Presentation

**Miriam Campolina Diniz Peixoto**

Notas sobre Heráclito no Teeteto, Banquete e Sofista

Notes on Heraclitus in the Theaetetus, Symposium and Sophist

**Ana Flaksman**

Como usar a linguagem para precisar o movimento: uma disputa entre Platão e Heráclito

How to use language to explain the movement: a dispute between Plato and Heraclitus

**Celso de Oliveira Vieira**

Heraclitus, Plato, and the philosophic dogs (a note on *Republic II*,

375e-376c)

**Enrique Hülsz Piccone**

Eraclito, il divenire e la dossografia platonico-aristotelica  
Heraclitus, the becoming and the Platonic-Aristotelian doxography

**Francesco Fronterotta**

A "doutrina secreta", o fluxo universal e o Heraclitismo na primeira parte do *Teeteto*

The "secret doctrine", the universal flux and the Heraclitism in the first part of the *Theaetetus*

**Franco Ferrari**

Heráclito e heraclitismo no *Crátilo* de Platão

Heraclitus and Heraclitism in Plato's *Cratylus*

**Luisa Buarque**

TRADUÇÃO / TRANSLATION

Εὐριπίδου Ἰκέτιδες

*As Suplicantes* de Eurípidēs (vv. 42-86)

**Evandro Luís Salvador**

RESENHAS / REVIEWS

SEXTO EMPÍRICO (2013). *Contra os Retóricos*. Introdução, Tradução e notas de Rodrigo Brito e Rafael Huguenin. Marília, UNESP.

**Aldo Dinucci**

STEEL, C. ED. (2012). *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*.

Oxford, Oxford University Press.

**André Laks**

DE CARO, M.; MORI, M.; SPINELLI, E. EDS. (2014). *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*.

Roma, Carocci

**Manuel Mazzetti**

EPICTETO DE HIERÁPOLIS (2014). *Encheiridion* de Epicteto. Introdução, Tradução e Comentários de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

**Valter Duarte Moreira**