

O prazer da amizade em Aristóteles

Francisco Moraes¹

“O deus não é tal que tenha necessidade de um amigo”
(EE, VII, 12, 1245 b 14)

Resumo

Este trabalho pretende apresentar alguns aspectos essenciais da teoria aristotélica da amizade, tal como desenvolvida nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*. Sua intenção é deixar claro que o prazer da amizade, em Aristóteles, corresponde a um prazer de natureza contemplativa. Com isso, busco solucionar dois problemas fundamentais da filosofia prática de Aristóteles: a fundamentação última da amizade na *philautía* ou amor próprio, o que parece contradizer o altruísmo característico da forma mais acabada de amizade: a amizade por virtude, e a compreensão da vida teórica ou contemplativa como a forma de vida mais excelente ao alcance do homem, o que parece contradizer sua própria condição de ‘animal político’.

Palavras-chave: amizade, prazer, Aristóteles, filosofia prática.

1. Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Email: fjdmoraes@gmail.com

Abstract

This paper aims to present some essential aspects of the Aristotelian theory of friendship, as developed in books VIII and IX of *Nicomachean Ethics*. Its purpose is to make it clear that in Aristotle the pleasure of friendship represents a pleasure of a contemplative nature. Thus, I seek to solve two big problems of Aristotle's practical philosophy: the ultimate foundation of friendship in *philia* or self-love, which seems to contradict the altruism characteristic of the most perfect form of friendship: the friendship by virtue, and the understanding of theoretical life as the most excellent form of life of that the man is able, which seems to contradict his own condition of 'political animal'.

Keywords: friendship, pleasure, Aristotle, practical philosophy.

Introdução

O que chamamos de amizade abraça um campo tão amplo que quase se torna indistinto o que significamos por meio dessa palavra. Para não falar no vazio, gostaria de mencionar, como ponto de partida, uma forma de amizade que considero a mais espontânea e 'inocente' dentre todas: a amizade na forma de uma simpatia que, desavisadamente, sentimos por alguém e que não gera por si mesma nenhuma consequência exterior. Neste caso, sentimos o que costumamos chamar de admiração. Admiramos um professor, um ator, um artista, um esportista, um cientista, um médico, etc. O que sobressai nessa forma mais imediata de amizade é a sua gratuidade. Nada se pode esperar como contrapartida a esse sentimento, mas mesmo assim experimentamos prazer ao nos descobrirmos admirando certa pessoa. A admiração pode ou não ensejar uma aproximação e um estreitamento de laços, mas, por si só, não depende desse complemento para acontecer. Podemos, inclusive, nutrir admiração por pessoas do passado. A admiração a qual nos referimos, no entanto, nada tem em comum com a inveja ou com a idolatria. Estas surgem invariavelmente do interesse por bens ligados a uma pessoa, pelo status que ela possui, e não por ela mesma. A admiração, ao contrário, ama alguém por si mesmo, a partir de sua face pública, a qual se manifesta graças à sua atividade, sem, todavia, restringir-se a esta última. Nem sequer podemos dizer tratar-se da "boa Éris"², tal como

2. Hesíodo chama de "boa Éris" um sentimento que nos acomete quando nos sentimos desafiados e estimulados ao aperfeiçoamento próprio a partir da admiração que nutrimos por alguém em virtude da prosperidade de suas obras. Aqui a admiração visa antes a atividade ou a obra, e não propriamente a pessoa. É o que se pode reconhecer nos seguintes versos: "Pois não há uma

a concebe Hesíodo, pois aqui a amizade se dirige preferencialmente à pessoa, e não à atividade. Se bem considerarmos, o que nos faz admirar e nutrir essa forma de amizade por alguém tem menos a ver com a atividade que ele desenvolve, tomada isoladamente, e mais com a sua maneira de viver. Sentimos uma espécie de gratidão pelo simples fato de aquela pessoa existir.

Mas a admiração não é apenas contemplativa e desinteressada. A admiração pode inclusive arrastar-nos para regiões desconhecidas e produzir um verdadeiro deserto à nossa volta, à medida que nos estranha de nós mesmos e de nosso mundo familiar. Na verdade, por meio da admiração, somos reconduzidos de volta a nós mesmos e ao nosso desamparo. Mas este, ao contrário do que poderia parecer, se manifesta como mais desejável do que todo e qualquer amparo. Quero dizer com isso que a admiração não nos desvia de nós, mas antes nos devolve a nós mesmos. Estamos conosco quando admiramos e assim também nos amamos, uma vez que amamos o nosso desamparo. O desinteresse da admiração enseja uma forma muito especial de interesse: o interesse por nossa própria existência desamparada, a qual só adquire realidade no espaço livre da convivência entre os homens. Afinal, para admirarmos, precisamos não estar simplesmente diante dos outros homens como realidades físicas, ou como simples executantes de atividades já conhecidas e familiares, com as quais contamos desta ou daquela maneira, mas antes em companhia deles, e que eles nos apareçam sem rótulos ou uniformes. A admiração, e somente ela, faz aparecer o mundo como um mundo compartilhado (*pólis*). Queremos, no presente artigo, refletir sobre a amizade na medida em que esta permite ser compreendida como fundamento da existência política dos homens e, para tanto, recorreremos a Aristóteles e ao seu 'tratado da amizade', ou seja, os livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*.

só raça de Lutas, mas sobre a terra são duas. A uma quem conhecer louvará, a outra é censurável. Ambas têm ânimo distinto. Uma traz a guerra e a discórdia funesta, cruel. Nenhum mortal a ama, mas forçados pela vontade dos imortais, honram a Luta opressora. A outra, gerou-a primeiro Noite tenebrosa. Fincou-a o Cronida altirregente que mora no éter nas raízes da terra; é muito melhor para os homens. Esta desperta ao trabalho até o indolente, pois anseia por trabalho ao olhar para o outro, rico, que se apressa a arar, e a plantar e bem dispor sua casa. E vizinho emula o vizinho que corre atrás da riqueza. Esta é a boa Luta para os mortais. O oleiro provoca o oleiro e carpinteiro ao carpinteiro, mendigo se mede ao mendigo, aedo ao aedo." Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011, v. 11-26.

A benevolência (*eúnoia*) e a amizade virtuosa

A primeira consideração que devemos fazer, já a partir do referido tratado de Aristóteles, é que este não considera uma forma de amizade aquela que acima nos empenhamos em descrever. E isso por razões muito simples e evidentes. Para ser considerada amizade, diz Aristóteles, uma relação deve satisfazer os seguintes requisitos fundamentais: 1. Reciprocidade, 2. Igualdade e 3. Prazer na frequentação. Se não há reciprocidade, por exemplo, não pode haver amizade. Daí que seja ridículo falar em amizade em relação a coisas inanimadas, como o vinho³. Por outro lado, seria um disparate imaginar que poderíamos ser amigos dos deuses ou que sejam amigas pessoas que não suportam estarem em presença uma da outra ou que não experimentam prazer na frequentação. Disso se segue que aquilo que Aristóteles chama, com razão, de amizade corresponde mais ao vínculo de amizade entre duas pessoas ou mesmo cidades do que a um simples sentimento, o qual seria inclusive ignorado por uma delas. Apesar disso, porém, talvez não seja descabido perguntar se não haveria uma relação estreita e necessária entre o sentimento de admiração, tal como descrito acima, e o vínculo efetivo de amizade entre duas pessoas. Afinal, nada impede que esse sentimento seja o ponto de partida incontornável para uma genuína amizade e que nenhuma forma de amizade seja possível ali onde ele simplesmente esteja ausente.

Aristóteles trata, de fato, desse tipo de disposição amigável em EN 1066 b 30 -1067 a 22, distinguindo-a seja da amizade (*phília*) propriamente dita seja também da disposição amorosa (*phílesis*). Ele a chama de 'querer bem' ou benevolência (*eúnoia*) e a entende como o ponto de partida da amizade. A benevolência não se confunde com a amizade, pois podemos querer bem mesmo a pessoas desconhecidas e que não têm a menor ideia do nosso sentimento. A benevolência, por outro lado, também se distingue do disposição amorosa, pois esta, além da convivência próxima e continuada, requer esforço e desejo.⁴ A benevolência surge subitamente, tal como acontece nos espetáculos com atletas em competição.⁵ A benevolência, diz o estagirita, parece ser o princípio da amizade, assim como o princípio do amor sensual é o prazer que experimentamos à vista de alguém.⁶ Em geral, o querer bem é inspirado por uma virtude ou forma de ho-

3. EN, 1157 b 30.

4. EN, 1166 b 33.

5. Ibid., 1166 b 35.

6. Ibid., 1167 a 4.

nestidade e tem lugar quando testemunhamos alguém bom e corajoso (ou algo do gênero) agindo, exatamente como no caso dos atletas em competição⁷. Aristóteles, no entanto, é categórico ao dizer que ninguém se torna nosso amigo se antes não sentiu essa disposição amigável em relação a nós e reciprocamente.⁸

A benevolência ou querer bem (*eúnoia*) está ligada, portanto, a três aspectos fundamentais: o caráter súbito, a contemplatividade e a dignidade intrínseca de uma ação, a qual se liga ao agente como tal. Ela seria o princípio da amizade no sentido de que é ela que comanda e possibilita esta última. Com efeito, somente por ela e nela aparece o amigável. O amigável não seria assim uma propriedade do agente, tal como sua habilidade, conhecimento técnico ou constituição física, mas o agente ele mesmo enquanto digno de amizade. Trata-se de algo diferente de simplesmente reconhecer os méritos de alguém. Utilizando o exemplo de Aristóteles, muitas vezes sentimos benevolência pelos derrotados em uma competição, embora nada impeça de admirarmos também os vencedores. Basta que ao ser derrotado o atleta se mantenha altivo e não perca a esportiva. De forma semelhante, sentimos apreço pelos vitoriosos quando estes não demonstram arrogância na vitória. Outras vezes, a admiração surge de um lance de puro *fair play*, como quando um jogador reconhece um erro do árbitro que o favoreceria. Em casos assim, surge o amigável como espetáculo dentro do próprio espetáculo.

A benevolência, no entanto, não é dita princípio de toda e qualquer forma de amizade, mas apenas daquela que Aristóteles considera sua forma mais plena e acabada: a amizade por virtude. São três as espécies de amizade, conforme elas visem o bom, o agradável e o útil. Há a amizade por utilidade, a amizade por prazer e a amizade por virtude. As duas primeiras são consideradas formas de amizade por sua semelhança com a última e são chamadas de amizades acidentais⁹. Embora não haja meio de determinar rigorosamente até onde a amizade pode ir, verifica-se um limite no sentido de que o amigo encontra-se impossibilitado de desejar um bem que seja superior ao que julga estar ao seu alcance, como o de tornar-se deus. Afinal, é com a ressalva de que o amigo permaneça um homem que se desejará a ele os melhores bens, e quiçá nem todos. Pois, diz Aristóteles, é a si principalmente que cada um deseja o bem.¹⁰ Sobre as queixas e possíveis injustiças envolvendo as relações de amizade, essas recri-

7. Ibid., 1167 a 20.

8. Ibid., 1067 a 7.

9. EN, 1157 a 36.

10. EN, 1159 a 12.

minações surgem quando é o prazer que dita a atitude do amante em relação ao amado, enquanto por sua vez é o útil que dita a atitude deste último em relação ao amante, quando as duas pessoas não obtêm o que desejam¹¹. Por outro lado, a amizade virtuosa não se queixa ou se lamuria.¹² A retribuição entre amigos, neste caso, deve ser conforme à decisão de fazer o bem, de sorte que é ela que caracteriza a amizade por virtude.¹³ Logo se vê por que a benevolência está na origem da amizade virtuosa. É que o querer bem, na medida em que as relações se estreitam e que a frequência se torna assídua, se converte na decisão de fazer o bem. A decisão de fazer o bem ao amigo é assim a marca da amizade virtuosa, que consuma o próprio querer bem. Só não se vê, neste ponto, de que forma esse tipo mais acabado de amizade teria alguma relação com a existência política dos homens, que envolve certamente relações mais difusas entre concidadãos. Esta parece, ao contrário, gravitar em torno das formas ditas acidentais da amizade: a amizade por prazer e, especialmente, a amizade por utilidade. Entretanto, quer parecer-nos que essa forma mais rara de amizade, que Aristóteles diz ser extremamente seletiva, exigindo uma existência partilhada no mais alto grau, proporcione um fundamento real para a convivência política, pelo fato de ser com respeito a ela que as demais formas de amizade podem ser o que são. Nesse sentido, a amizade virtuosa catalisaria tanto o querer bem quanto também a concórdia como princípios garantidores da vida boa em comum. O que queremos insinuar, portanto, é que existe uma relação fundamental entre o puro sentimento de amizade, a benevolência, e a dita amizade por virtude e que sem essa mútua imbricação tanto as demais formas de amizade quanto a própria existência política dos homens perderiam seu fundamento último.

A concórdia como amizade política e o amor próprio

Sem dúvida, caso os homens pudessem viver condignamente em estado de isolamento eles não seriam, por natureza, animais políticos. Desde o nível mais elementar da família, passando pelo vilarejo até chegar à cidade propriamente dita, em todas as formas mais elementares de comunidade humana, faz-se presente um empenho de viver bem e não apenas um esforço para remediar os males e privações de uma vida solitária. Não é por algum tipo de cálculo de

11. EN, 1163 b 7.

12. EN, 1164 b 1.

13. EM, 1164 b 3.

custo e benefício que os homens se associam e vivem em comunidades.¹⁴ Na origem da comunidade humana encontra-se a concórdia (*homónoia*) como forma característica de amizade política¹⁵. E a tal ponto Aristóteles entende essa concórdia como algo universalmente desejado que ele não receia dizer que assim como homem e mulher, pai e filho, também o senhor e o escravo possuiriam o mesmo interesse. Isso quer dizer que mesmo a extrema desigualdade da relação senhor-escravo, na qual uma das partes chega a pertencer inteiramente a outra, resguarda a possibilidade de uma cooperação perfeitamente assentada, similar àquela existente entre a alma e o corpo. Aqui o escravo encontraria seu bem na prosperidade do senhor, quer dizer, na prosperidade da casa. Aristóteles faz menção aqui ao escravo natural e não a um homem reduzido à condição servil. Esse conceito de escravidão natural, por mais que nos soe estranho e controverso, pretende dar conta de uma forma característica de cooperação entre os homens no mundo do trabalho e da produção.¹⁶

Embora seja possível encontrar nas relações familiares, marcadas pela desigualdade, a existência de alguma espécie de concórdia, é na relação entre cidadãos livres e iguais que Aristóteles observa a presença do bem viver como fundamento da existência política. A amizade, mais do que a lei, parece ser de fato o que proporciona coesão às cidades.

Por outro lado, ao que parece, mesmo as cidades devem sua coesão à amizade e os legisladores preocupam-se com ela ainda mais seriamente do que com a justiça. A concórdia é, com efeito, algo que, visivelmente, se assemelha à amizade; e é a ela que eles visam acima de qualquer outra coisa, procurando banir a insurreição, que é sua inimiga. Além disso, entre amigos, não há necessidade de justiça, mas as pessoas justas experimentam ainda necessidade de amizade, e a justiça, em seu nível mais elevado, é dita inspirada pela

14. Política, III, 1280 a 31.

15. Assim como a benevolência, a concórdia é antes princípio de amizade do que amizade propriamente dita. Benevolência e concórdia apontam para a vigência do que chamamos de amigável, condição indispensável para toda forma de amizade.

16. “O trabalhador atual, com efeito, assim como o escravo antigo, trabalha para outrem, limitando-se a executar um plano de empresa, que ele não concebe, não pode nem quer conceber. E, assim como o escravo antigo, ele geralmente se beneficia do sucesso dessa empresa, pois o seu salário normalmente acompanha a prosperidade desta. Em suma, ele é, como o escravo natural de Aristóteles, um instrumento de produção de riquezas materiais, das quais ele tira partido indiretamente. Certamente, o trabalhador moderno não é juridicamente propriedade de seu patrão, como o escravo antigo era de seu senhor. Mas, lembremo-nos, Aristóteles não leva em consideração os estatutos jurídicos quando fala do escravo natural; com isso, sua análise do estatuto da mão-de-obra enquanto tal corresponde a uma realidade que ainda pode ser observada nas situações atuais. Há motivo para se perguntar se a naturalidade da escravidão é uma tese tão ilusória assim, pois ela traduz a existência de uma forma universal de cooperação no trabalho.” Richard Bodéüs. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 42.

amizade.¹⁷

A concórdia (*homónoia*) é visivelmente uma atitude amigável¹⁸. Não se trata de um simples acordo de opiniões, que pode existir entre pessoas que se ignoram mutuamente. Por outro lado, não pode ser chamado de concórdia o acordo existente entre os que compartilham a mesma opinião sobre os fenômenos celestes. A concórdia existe nas cidades quando, no tocante aos seus interesses, os cidadãos se mostram de acordo tomando as mesmas decisões e executando as resoluções comuns¹⁹. A concórdia corresponde à amizade política, pois ela põe em jogo os interesses e os bens que contribuem para a existência²⁰. As pessoas vis, pelo contrário, são incapazes de concórdia, a não ser em fraca medida, exatamente como são incapazes de amizade, buscando mais do que lhes é devido quando se trata de privilégios e vantagens, mas fogem dos encargos e dos serviços públicos quando é o caso de assumi-los²¹.

O amigo como um outro eu e a amizade por virtude

As pessoas virtuosas são assim as mais capazes de concórdia, e isso porque primeiramente são concordes consigo próprias. Elas partilham, primeiramente, consigo mesmas seus sofrimentos e alegrias, pois é sempre, a cada vez, a mesma coisa que as aflige ou alegra e não ora uma coisa ora outra. Sem serem dadas a remorsos, tais pessoas não enxergam nenhum inconveniente em desejarem o bem para si mesmas. Eles têm prazer em sua existência e a consideram, sem sombra de dúvida, um bem.²² O homem virtuoso deseja passar o tempo a sós consigo mesmo e tem prazer em ficar sozinho.²³ Isso porque as ações realizadas trazem-lhe boas recordações e aquelas que ele tem por fazer deixam-no esperançoso.²⁴ Nessas condições, compreende-se que o amigo não figure para ele como uma espécie de apêndice de sua existência. Todavia, não se pode dizer que sua existência, vivida de maneira solitária, seja completa. Há algo na existência virtuosa que propende para a amizade. É preciso agora ver o que possa ser isso, uma vez que este indivíduo, ao contrário dos homens vis e incontinentes, não procura a companhia dos outros e a amizade com o fim

17. EN, 1155 a 22.

18. EN, 1167 a 22.

19. EN, 1167 a 26.

20. EN, 1167 b 3.

21. EN, 1167 b 9.

22. EN, 1066 a 20.

23. EN, 1066 a 23.

24. EN, 1066 a 25.

de fugir de si mesmo.²⁵ Seria assim a amizade virtuosa um desdobramento necessário da existência virtuosa, sem que isso acarretasse qualquer mudança quanto ao modo de ser? De fato, para Aristóteles, o amigo é ele próprio um “outro eu” e o exercício da amizade não apresenta nenhuma diferença no que diz respeito à atitude do homem virtuoso para consigo mesmo.²⁶ Mas se é assim, temos de perguntar, por que então ter amigos? Não seria a amizade, neste caso, algo perfeitamente dispensável? Afinal, se não precisamos do amigo, para que procurar ser amigo de alguém? Ao contrário, parece até que a amizade por utilidade ou a amizade por prazer se justificariam mais, em seu caráter de necessidade, do que a referida amizade por virtude, uma vez que esta tenderia a uma autossuficiência incompatível com a condição humana. Assim, a amizade por virtude, a forma paradigmática de amizade, parece ser aquela que menos possui relação com a natureza política do homem.

O prazer de autocontemplan-se no amigo

Começemos colocando a pergunta: o que falta e pode faltar à existência do homem virtuoso considerada enquanto tal? Evidente que, sendo homem, sempre é possível verificar nele múltiplas faltas e carências. Mas a pergunta não se dirige a ele *enquanto é homem* mas enquanto é virtuoso. A virtude em si mesma parece prometer uma autossuficiência de caráter sobre-humano. Enquanto virtuoso, o indivíduo parece poder confiar-se inteiramente a si mesmo, sem nenhuma necessidade de algum complemento exterior. Sim, é o que parece. O homem virtuoso, enquanto virtuoso, não parece precisar de ninguém determinado para ser feliz. E, no entanto, ninguém pode ser virtuoso se não agiu de maneira virtuosa e se não está em condições de agir novamente assim. Aqui se encontra a sua falta. O virtuoso não apenas precisou agir de maneira virtuosa, mas encontra-se continuamente na necessidade de agir assim. E para agir segundo a sua natureza própria ele necessita de alguém a quem possa beneficiar com sua ação. É que ninguém pode agir se lhe falta a ocasião e aquele a quem se dirige propriamente a ação. Este a quem o virtuoso dirige a sua ação seria, de preferência, o amigo. Mas por que o amigo e não um desconhecido? Não seria a virtude mais virtuosa caso não necessitasse visar o amigo? Isso não esvaziaria a virtude de toda a sua dignidade, fazendo com que ela se confundisse com uma espécie de “ação entre amigos” de caráter perfeitamente mesquinho

25. EN, 1066 b 15.

26. EN, 1066 a 30.

e interesseiro?

Duas observações se fazem necessárias aqui. A primeira delas, destacada por Charles Kahn em um artigo seminal²⁷, é que a ética antiga não se caracterizava pelo valor concedido ao altruísmo. Não fazia o menor sentido para um grego buscar o bem do outro a despeito ou em detrimento de buscar o bem para si mesmo. No referido artigo, porém, Kahn põe em destaque uma aparente contradição na teoria aristotélica da amizade que, segundo ele, chamou a atenção de muitos comentadores. Essa contradição diz respeito ao fato de Aristóteles buscar fundamentar o altruísmo da amizade por virtude, que deseja o bem para o amigo por ele mesmo, no egoísmo do amor próprio. Para Kahn, o impasse se resolve quando se nota que o verdadeiro eu, o *noûs*, seria um e o mesmo em mim e em meu amigo. É assim que o comentador consegue rechaçar as explicações que se contentam em mitigar a tese central de que o amigo é um “outro eu”, apostando em uma espécie de afinidade intersubjetiva, como se se tratasse de um outro eu “por assim dizer”, o que acabaria fazendo coincidir a posição aristotélica com uma espécie de benevolência altruísta. O mérito da interpretação de Kahn reside em ter mostrado que na amizade por virtude trata-se do amor próprio como amor ao princípio comum e divino em nós, que se mantém o mesmo a despeito das diferenças concretas entre os sujeitos agentes. Ou seja, o amigo continua um outro, mas, a despeito disso, é ele mesmo idêntico a mim no que diz respeito àquele princípio que responde, ultimamente, por suas ações e pelas minhas próprias.²⁸ Um outro aspecto, mais diretamente ligado ao nosso presente interesse, a saber: reconhecer de que maneira a amizade pode ser considerada o fundamento da existência política, diz respeito ao vínculo de amizade enquanto tal e ao prazer dele decorrente. Interessa-me, especificamente, investigar em que consiste a ação de beneficiar o amigo, na medida em que ela consuma o puro sentimento de amizade ou a benevolência. Neste caso, mobiliza-me a hipótese de que a natureza política do homem se confirmaria da melhor maneira caso seja possível demonstrar que ali onde ele alcança o máximo de autossuficiência a presença do outro, mais especificamente, do amigo, se faria até mesmo indispensável.

27. Charles H. Kahn. “Aristotle and altruism”, *Mind*, New Series, Vol. 90, nº 357 (Jan. 1981), pp 20-40.

28. “However, the self which is loved – the true self – is *nous*, the interpersonal principle of intelligence. At this level the issue of egoism versus altruism collapses, because of the collapse of the distinction in principle between the self and the other. Insofar as my friend’s life exhibits the activity of the same rational principle which is active in me, his rationality and hence the moral and the intellectual excellence of his life do in fact belong to me, since they are the proper work of a principle which is mine as much as his.” *Ibid*, p. 39.

Para Aristóteles, sendo a ação de beneficiar a marca essencial da amizade jamais os benfeitores poderiam ser comparados àqueles que deram uma dívida para alguém.²⁹ Os benfeitores amam os beneficiários mesmo quando estes não lhes podem ser úteis em nada. É o que acontece, por exemplo, com os poetas, que amam suas obras mais do que elas os amariam se ganhassem vida.³⁰ É que o beneficiário revela, com sua existência, a existência em ato do benfeitor. Daí que seja por amor a essa existência, via contemplação, que o benfeitor ama o beneficiário.³¹ Só não se deve considerar que o amigo, no sentido da amizade por virtude, seja uma espécie de extensão ou subproduto da existência do benfeitor. O prazer contemplativo da amizade é aqui o prazer maximamente desprendido, isso se pensarmos no que há de egoístico em nós. No entanto, é graças à contemplação do amigo que podemos ter apego a nós mesmos enquanto um certo modo de vida. Assim sendo, são de todo incompatíveis o amor próprio vulgar e o amor próprio virtuoso. O amor próprio vulgar cede à parte irracional da alma, é o amor de caráter egoístico.³² No caso do virtuoso, o amor acompanha a razão. Assim, ninguém censuraria aquele que sempre se empenhasse em se destacar dos demais na realização do que é justo e temperante.³³ Esse empenho seria ele próprio um espetáculo para seus amigos. De fato, no caso do virtuoso, que, quando age, tem em vista constantemente seus amigos e sua pátria, este aceitaria de bom grado morrer por isso. É que a vida é valiosa somente quando pode ser devotada aos que amamos, e isso tanto nos momentos de boa fortuna quanto nos momentos de infortúnio.³⁴ Assim sendo, é estúpido ir até o ponto de fazer de um solitário um homem feliz, pois ninguém escolheria ser deixado sozinho com todos os bens do mundo. O homem, com efeito, é um ser feito para viver na cidade e para a vida comum, por sua própria natureza.³⁵ Se ser feliz consiste em viver e ser ativo, se a atividade do homem bom é virtuosa e agradável em si mesma, ainda que o que nos é privado e pessoal esteja entre as coisas agradáveis, estamos, apesar disso, em melhores condições de observar os outros e suas ações do que nossas ações pessoais.³⁶ A amizade por virtude, fundada no prazer da contemplação, mostra-se assim o fundamento da existência compartilhada dos homens, uma vez que é por seu

29. EN, 1167 b 30.

30. EN, 1168 a 1.

31. EN, 1168 a 5.

32. EN, 1168 b 15.

33. EN, 1168 b 25.

34. EN, 1169 b 15.

35. EN, 1169 b 17.

36. EN, 1169 b 31.

intermédio que eles podem vislumbrar a possibilidade radical de estarem a um só tempo consigo mesmos e com os outros. Neste caso, minha ação será sempre também a ação que poderá ser reivindicada, livremente, por meu amigo e só nessa medida ela será realmente significativa e digna. Isso é o mesmo que dizer que toda ação busca ser reconhecida em virtude daquilo que, em si mesma, a torna recomendável. Não podemos agir e, ao mesmo tempo, nos testemunhar agindo, mas podemos agir para sermos vistos por nossos amigos e podemos também favorecer e encorajar suas ações. Ao contrário dos deuses, temos absoluta necessidade de amigos.

Conclusão

Gostaria de encerrar este artigo tratando brevemente de uma questão que, para muitos, constitui um problema insolúvel no âmbito das reflexões éticas e políticas empreendidas por Aristóteles. Trata-se de uma conhecida ambivalência, alimentada pelo estagirita, no que diz respeito ao bem humano. Como se sabe, Aristóteles busca delimitar em sua *Ética a Nicômaco* aquele bem que deve ser considerado o bem humano, quer dizer, não um bem que fosse de natureza universal, um bem que estivesse acima de tudo e de todos, mas um bem alcançável pelo homem. Esse bem foi designado por ele, a partir de um amplo consenso entre os sábios e o comum das gentes, como sendo a *eudaimonía*. No entanto, ao procurar averiguar em que consistiria esta última, Aristóteles chega à conclusão de que a felicidade suprema seria para o homem aquela correspondente a um tipo de vida maximamente autárquico, o qual seria mais característico dos deuses do que dos homens enquanto homens: o modo de vida contemplativo. É que a atividade contemplativa teria o seu bem em si mesma, sendo a mais autárquica e a mais continuamente prazerosa de todas as atividades ao alcance do homem. No ócio da atividade contemplativa, o homem se assemelharia, tanto quanto possível, aos deuses e à sua bem-aventurança. Ora, se bem considerarmos o que acaba de ser dito, perceberemos que Aristóteles posiciona, dessa maneira, o bem humano como um bem mais divino do que humano. A ambiguidade a que nos referimos acima reside precisamente neste ponto. É que sendo a vida humana caracterizada por Aristóteles como uma vida política, parece no mínimo inusitado que a felicidade máxima ao alcance do homem não seja aquela vinculada à atividade característica do homem político³⁷. De fato,

37. Destacaria, em especial, duas intérpretes que assumiram, cada uma a seu modo, total perplexidade a respeito desse ponto. Martha Nussbaum, em seu livro *A fragilidade da bondade*, chega

para o estagirita, o exercício deliberativo e a ação conforme as virtudes morais proporcionariam, no máximo, uma espécie de felicidade de segunda ordem, sempre dependente de fatores externos à própria atividade. Isso porque ninguém se põe a deliberar se não há uma decisão exigindo ser tomada, da mesma forma que ninguém pode ser corajoso se não há nada de temível a ser enfrentado. Desse modo, fica a impressão de que o homem deveria, tanto quanto possível, abandonar o espaço daquela atividade que justamente o caracteriza enquanto homem, para dedicar-se, ao máximo, à atividade sobre-humana da contemplação. No presente artigo, tratei de enfrentar essa ambiguidade pela ótica da amizade e do prazer. É que nada evidencia de maneira mais radical o abismo entre homens e deuses do que a amizade, melhor dizendo, do que a propensão natural para a amizade e a necessidade de ter amigos. Para Aristóteles, com efeito, os homens não podem ser felizes de maneira solitária, enquanto os deuses não têm necessidade de amigos. A autarquia peculiar ao homem não pode ser entendida como uma independência de tudo e de todos, como uma espécie de autossuficiência isolada.³⁸ Aristóteles parece aqui retomar inclusive a consciência socrática dos limites humanos, especialmente ali onde este último afirma que somente os deuses são sábios, ficando os homens limitados a um paradoxal saber de sua própria ignorância. Não obstante, seria justamente pelo cultivo da amizade e pela ação de beneficiar e/ou favorecer o amigo que o homem mais se aproximaria da atividade sumamente prazerosa e divina da contemplação. Com isso, quero sugerir que, pelo fato de o prazer da amizade ser, em Aristóteles, um prazer contemplativo por natureza, por isso mesmo não

mesmo a admitir a possibilidade de uma interpolação, feita pelo próprio Aristóteles, ressaltando que “o texto de EN X parece ser estranhamente composto, o que dá origem à suspeita de que os capítulos 6-8 não sejam originalmente partes da mesma totalidade.” (p. 329). Ora, trata-se precisamente dos capítulos em que Aristóteles parece defender uma “concepção exclusivista” de *eudaimonia*, ligada à atividade contemplativa, em detrimento da *eudaimonia*, visada ao longo de todo o tratado, vinculada ao exercício das virtudes morais. Nussbaum chega a falar de uma “decisão em favor de uma concepção mista”, que integraria traços de uma espécie de “platonismo ético”, o que ajudaria a entender essa visão um tanto ambígua de Aristóteles (Ibid., p. 330). Por sua vez, Ursula Wolf, em seu estudo *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, chega à mesma conclusão de Nussbaum a respeito de uma vida mista, que seria a solução propriamente aristotélica do problema em questão, mas julga necessário posicionar-se contra Aristóteles ao assumir que “a *teoria* não é um fim ao qual as outras partes da vida servem simplesmente como meios, mas algo que exercemos durante determinados períodos, enquanto em outros períodos procuramos por diversão e sociabilidade, devendo preocupar-nos com as condições de sustento da vida, etc.” (p. 267) E conclui sua obra com palavras cheias de ironia a respeito do caráter supostamente alienante da *eudaimonia* teórica: “No que respeita à primeira e suprema forma de *eudaimonia*, ocasionalmente ainda encontramos pessoas que consideram especialmente atrativo e confortante retirar-se do cotidiano, adentrando na *theoria*, como se isso representasse o melhor meio possível para libertar-se da vida instável” (Ibid., p. 268). A tanto ficou reduzida a *atividade de imortalizar* louvada por Aristóteles.

38. EN, I, 1097 b 8 e *Política*, I, 1253 a 26.

haveria em seus escritos éticos e políticos nenhuma incompatibilidade entre a *eudaimonía* que reside na vida política e a *eudaimonía* característica da vida teórica. Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, ao nos confiarmos à atividade da contemplação, confirmaríamos, a um só tempo, nossa natureza política e nossa vocação divina.

Referências Bibliográficas

ARISTOTLE. *The Nichomachean Ethics*. Translation by H. Rackam. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Política*. Ed. Bilíngue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF/Quadriage, 2002.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.