

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA

HORACIO FRANCISCO RODRÍGUEZ FLEITAS

FELICIDADE E AMIZADE NA *ÉTICA NICOMAUQUÉIA*

Caxias do Sul, RS
2016

HORACIO FRANCISCO RODRÍGUEZ FLEITAS

FELICIDADE E AMIZADE NA *ÉTICA NICOMAUQUÉIA*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, linha de pesquisa em Problemas Interdisciplinares da Ética pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres (Orientador)

**Caxias do Sul, RS
2016**

R696f Rodrigues Fleitas, Horacio Francisco
Felicidade e Amizade na Ética Nicomaquéia / Horacio Francisco
Rodrigues Fleitas. – 2016.
72 f.
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2016.
Orientação: João Carlos Brum Torres.
1. Felicidade. Amizade. Ética. Virtudes. Aristóteles.. I. Brum Torres,
João Carlos, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UCS com os dados
fornecidos pelo(a) autor(a).



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

"Felicidade e Amizade na Ética Nicomaquéia"

Horacio Francisco Rodríguez Fleitas

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 26 de outubro de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli
Universidade de Caxias do Sul

Prof^ª. Dr^ª. Priscilla Tesch Spinelli
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 9502-000 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

AGRADECIMENTOS

O autor agradece...

Ao Universo que, no seu *continuum*, coadunou o tempo e o espaço de Aristóteles, daqueles que se dedicaram à sua obra e deste estudo.

A Aristóteles, cuja luz alumbra milênios e milhares.

Aos pais e ancestrais, pelo legado.

Ao orientador, Prof. Dr. João Carlos Brum Torres, pela sabedoria dos seus ensinamentos, pela sua franca disposição, pela sua confiança e pelo incentivo à autonomia.

Aos mestres que, com excelência, compartilharam seus saberes durante o transcorrer das disciplinas do mestrado.

Aos professores Dr. Idalgo José Sangalli e Dr. Paulo César Nodari que participaram com zelo da qualificação deste trabalho. Em especial ao Dr. Sangalli pela sua generosa disponibilidade.

Aos colegas de caminhada no mestrado, pelos aprendizados e ensinamentos compartilhados e pelo incentivo acadêmico e integração social.

Aos colegas e alunos, pela preciosa dinâmica de ensino-aprendizagem.

E, em essencial, aos seres companheiros da Vida.

“Então, se a existência é desejável em si mesma pelas pessoas sumamente felizes (já que é bom e agradável por natureza), e se acontece a bem dizer o mesmo em relação à existência de um amigo, um amigo será umas das coisas desejáveis. Ora: uma pessoa sumamente feliz deve ter aquilo que deseja, ou então ela será deficiente sob este aspecto. Portanto o homem que tiver de ser feliz necessitará de amigos dotados de excelência moral.”

Aristóteles
Ética a nicômacos

“Mientras dure el mundo, durará la opinión de Aristóteles en estas materias, pues él es la voz de la naturaleza y de la verdad. Mientras seamos hombres, no tenemos más remedio que ser, en gran medida, aristotélicos, pues este gran Maestro no hizo sino analizar los pensamientos, sentimientos, visiones y opiniones de la humanidad. Él nos ha dicho el significado de nuestras propias palabras e ideas antes de que nacióramos. En muchas materias, pensar correctamente es pensar como Aristóteles, y nosotros, queramos o no, somos sus discípulos, aunque ni siquiera lo sepamos.”¹

John-Henry Newman
The Idea of an University

¹ Enquanto mundo existir, existirá a opinião de Aristóteles nestas questões, pois é ele a voz da natureza e da verdade. Enquanto sejamos homens, não temos outra escolha que ser, em grande medida, aristotélicos, pois este grande Mestre não fez senão analisar os pensamentos, sentimentos, visões e opiniões da humanidade. Ele disse-nos o significado das nossas próprias palavras e ideias antes de nascermos. Em muitos assuntos, pensar corretamente é pensar como Aristóteles, e nós, queiramos ou não, somos seus discípulos ainda que nem sequer o saibamos.

RESUMO

A felicidade (*eudaimonia*) e a amizade (*philia*) são temas amplamente abordados na obra de Aristóteles, não obstante, são tratados com destaque em suas obras sobre a ética e a política, especialmente na *Ética a Nicômacos*. A presente dissertação analisa a relação e complementariedade destes dois temas na *Ética Nicomaquéia* e a metodologia de investigação para a composição deste estudo é a bibliográfica, dispondo-se como aporte teórico basilar as investigações, considerações e argumentações de Aristóteles na obra acima citada, especificamente nos Livros I, II e X que tratam da temática da felicidade e nos Livros VIII e IX, que abordam o tema da amizade. Além das contribuições surgidas das análises elucidativas de comentaristas e intérpretes dos temas investigados e do universo da obra aristotélica. Os resultados da pesquisa permitem considerar que Aristóteles pondera que o convívio dos homens virtuosos, estabelecido na amizade, é propício para promover a consecução da finalidade da existência do homem, que é a felicidade. Estes resultados conduzem, como conclusão, ao reconhecimento da inter-relação e complementariedade dos conceitos de felicidade e amizade perfeita, conformando uma díade substancial, tanto para a realização da existência quanto para a completude, na excelência, da vida dos homens.

Palavras chaves: Felicidade. Amizade. Ética. Virtudes. Aristóteles.

ABSTRACT

Happiness (*eudaimonia*) and friendship (*philia*) are widely discussed themes in the work of Aristotle, however, are treated especially in his works on ethics and politics, especially in the Nicomachean Ethics. This dissertation analyzes the relationship and complementarity of these two issues in the Nicomachean Ethics and the research methodology for the composition of this study is bibliographic, providing itself as basic theoretical background to the investigations, considerations and arguments of Aristotle in the above cited work, specifically in the Books I, II and X dealing with the theme of happiness and books VIII and IX, which address the theme of friendship. In addition to the contributions arising from enlightening analysis of commentators and interpreters of the research topics and the universe of Aristotle's work. The survey results support the conclusion that Aristotle argues that the society of virtuous men, established in friendship is conducive to promoting the achievement of the purpose of man's existence, which is happiness. These results lead in conclusion, the recognition of the interrelationship and complementarity of the concepts of happiness and perfect friendship, forming a substantial dyad, both for the realization of existence as to the completeness, excellence, of human life.

Key words: Happiness. Friendship. Ethic. Virtues. Aristotle.

RESUMEN

La felicidad (eudaimonia) y la amistad (philia) son temas ampliamente abordados en la obra de Aristóteles, sin embargo, son tratados con destaque en sus obras sobre ética y política, especialmente en la *Ética a Nicómaco*. La presente tesis analiza la relación y complementariedad de esos dos temas en la *Ética Nicomáquea* y la metodología de investigación para la composición de este estudio es la bibliográfica, disponiéndose como aporte teórico basilar las investigaciones, consideraciones y argumentaciones de Aristóteles en la obra antes citada, específicamente en los Libros I, II e X que tratan de la temática de la felicidad y en los Libros VIII y IX, que abordan el tema de la amistad. Además de las contribuciones surgidas de los análisis elucidarios de comentaristas e intérpretes de los temas investigados y del universo de la obra aristotélica. Los resultados de la investigación permiten considerar que Aristóteles pondera que la convivencia de los hombres virtuosos, establecida en la amistad, es propicia para promover la consecución de la finalidad de la existencia del hombre, que es la felicidad. Estos resultados conducen, como conclusión, al reconocimiento de la interrelación e complementariedad de los conceptos de felicidad e amistad perfecta, conformando una diada sustancial, tanto para la realización de la existencia como para lo que es completo, en la excelencia, para la vida de los hombres.

Palabras claves: Felicidad. Amistad. Ética. Virtudes. Aristóteles.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	1
2	FELICIDADE	5
2.1	Filosofia prática em Aristóteles	5
2.2	As atividades produtivas e as atividades práticas	7
2.3	A procura do bem supremo	9
2.4	A atividade própria do homem	15
2.5	Gêneros de vida: suas contribuições para a felicidade	17
2.6	Ambiguidade na interpretação da felicidade.	21
2.7	Visão integradora da <i>Eudaimonia</i>	25
3	AMIZADE	Erro! Indicador não definido.
3.1	Relevância sociopolítica no cenário aristotélico	27
3.2	Delimitação/extensão de <i>Philia</i>	29
3.3	As espécies de amizade	31
3.4	A amizade motivada na utilidade	35
3.5	A amizade sustentada no prazer	36
3.6	A amizade perfeita fundamentada na virtude	39
3.7	Benevolência, concórdia e justiça na amizade perfeita	47
4	AS INTER-RELAÇÕES ENTRE FELICIDADE E AMIZADE	52
5	CONCLUSÃO	63
6	REFERÊNCIAS	67

1 INTRODUÇÃO

Aristóteles como estruturador de um sistema filosófico, é considerado como um dos filósofos que mais influenciou a orientação e os conteúdos da história do pensamento ocidental até os dias atuais. As obras deste autor exerceram, uma notável influência sobre muitos pensadores durante cerca de dois mil anos, e continuam sendo objeto de estudo por parte de inúmeros especialistas na atualidade. Sua filosofia é um dos legados mais importantes da Grécia antiga, já que seus estudos, além de desenvolver conhecimentos nos domínios da biologia, da psicologia, da política, do direito, da retórica, etc., conceberam reflexões sobre metafísica, lógica, moral e ética. Aristóteles expõe suas reflexões éticas em três das suas obras: na *Ética a Eudemo*, na *Grande Moral* e, fundamentalmente, na *Ética a Nicômacos*, na qual se expõem os pontos essenciais sobre a melhor maneira de agir e viver do homem. Nesta última obra o filósofo explana sua compreensão teleológica e eudaimonista de racionalidade prática, sua visão da virtude como mediania e suas considerações a respeito da função do hábito e da prudência na Ética.

O filósofo grego nas suas considerações aponta uma concepção do caráter teleológico das coisas da natureza (*physis*)², que têm uma ordenação de acordo com um fim que lhes é próprio a cada uma delas e que lhe outorga uma particularidade singular. Todavia, também, essa mesma ordenação diz respeito à inter-relação entre as coisas, que não se apresenta ao acaso, mas como princípio constitutivo de tal ordenação, como um fim, fim este que é próprio a cada coisa, mas que visa ao bem comum. Encontra-se esta noção de fim (*telos*) e de bem (*agathon*) no Livro I da *Ética a Nicômacos*³: “[...] o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (*EN*⁴ I, 1, 1094a 2-3, p. 17) e no Livro XII da *Metafísica*: “Todas as coisas, [...] são ordenadas em conjunto de algum modo, [...]; o sistema, ademais, não é tal que não permite a relação entre uma coisa e outra, havendo uma definida conexão. Todas as coisas são ordenadas conjuntamente visando um fim.” (*Met.* XII, 10, 1075a 15-20, p. 312).

² As palavras gregas, quando forem referidas, o serão através da sua transliteração.

³ Este estudo segue a *Ética a Nicômacos*, segundo a tradução de Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

⁴ Nas próximas citações, estar-se-á referindo a esta obra utilizando-se a sigla *EN*.

Por conseguinte, em virtude dessa concepção da natureza, o individualismo do homem isolado dos seus congêneres se encontra nas antípodas do homem feliz, já que, por ser possuidor de virtude consonante com a sua natureza racional e política, é na comunicação recíproca com os outros homens, na *philia*, que o homem alcança a verdadeira felicidade, que Aristóteles denomina *eudaimonia*. Desta maneira, a *philia*, se converte no pressuposto para atingir a culminação da vida moral, na plenitude de uma vida feliz.

A felicidade (*eudaimonia*)⁵ e a amizade (*philia*)⁶ são temas abordados reiteradamente por Aristóteles, no entanto são tratados com destaque em suas obras sobre a ética e a política, especialmente na *Ética a Nicômacos* - escrita na maturidade do filósofo. No Livro I, Aristóteles introduz a felicidade como conceito teleológico a ser buscado como fim último na multiplicidade de fins do homem, “Logo, a felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações.” (EN I, 7, 1097a 19-20, p. 24). Em outra parte da mesma obra, o filósofo inicia o Livro VIII introduzindo a amizade com a seguinte reflexão: “[...] cabe-nos examinar a natureza da amizade, pois ela é uma forma de excelência moral ou é concomitante com a excelência moral, além de ser extremamente necessária na vida.” (EN VIII, 1, 1155a 1-3, p. 153).

Aristóteles argumenta que toda ação do homem é realizada objetivando um fim e que esse fim a procurar é o bem. Desse modo, o fim se identifica com o bem e este bem deve ser o bem supremo ao qual o filósofo o identifica com a felicidade. Para o pensador, a felicidade radica em agir por meio de atos virtuosos seguindo a função própria da natureza do homem, que é a procura da felicidade como fim último. Fim desejado por si mesmo e para o qual todos os demais atos tendem. Além disso, Aristóteles considera que o homem é um “animal político” ou “animal

⁵ As traduções do termo grego *εὐδαιμονία* são variadas, tais como: "vida boa", "sucesso", "bem-estar", "prazer", "florescer", "prosperidade", "bem-aventurança", "felicidade". Opta-se neste estudo por adotar a aceção de Felicidade ou a transliteração *Eudaimonia* (esta última, quando se faz preciso acentuar a exatidão do termo original).

⁶ A maioria dos tradutores da obra aristotélica concorda com a aceção de Amizade para o termo grego *φιλία*, a qual será a utilizada nesta pesquisa (a transliteração *Philia* se empregará quando se considere necessária a exatidão do conceito).

social"⁷, isto é, um ser político ao qual lhe é natural conviver com outros homens. Segundo Araujo e Marías:

O mesmo pode dizer-se da expressão *zōon politikón* com que Aristóteles define o homem, e que tão só com automatismo verbal ou com violência conceitual se traduz por 'animal político'. Aristóteles diz (Política, I, 2, 1253a 2-3) que o homem é por natureza (*physei*) um animal social, ou se o preferir civil, no sentido de que está naturalmente destinado a viver na cidade, que isto é seu *telos* ou finalidade, e se não o faz assim é porque está a caminho e não chegou ainda a esse estado que lhe pertence naturalmente (ainda que seja histórico); ou bem porque é menos que um homem (uma besta) ou mais (um deus): *è theríon è theós*. (ARAUJO; MARÍAS, in Aristóteles 2002a, p. IX, tradução nossa).

Pois o viver em comunidade lhe oportuniza que sua virtude seja promovida e preservada através dos benefícios recíprocos que se produzem na procura do bem viver, da boa vida, da melhor vida, do bem supremo, da felicidade. Logo, o homem ao agir na procura do seu próprio bem e do bem do outro, age fundamentado na virtude.

Todavia o problema se mostra diante das diferentes concepções do homem do que é uma vida boa e feliz, já que para alguns pode radicar em usufruir de benefícios que satisfaçam suas necessidades sociais, políticas, econômicas, etc.; para outros pode consistir em satisfazer os prazeres dos seus desejos e há, ainda, os que se relacionam na procura do bem recíproco, fundamentados na prática da virtude.

Na proposta de compreender a inter-relação entre felicidade e amizade e a sua imbricação na vida do homem inserido no cenário do universo grego contemporâneo de Aristóteles, e problematizando a existência de uma relação de complementariedade, ou não, entre felicidade e amizade, é possível buscar a relação entre felicidade e amizade na ética aristotélica e perguntar-se se a amizade virtuosa ou perfeita é complementar à felicidade. E, também, se este bem supremo se há de buscar na prática das boas ações humanas realizadas à luz da virtude, se

⁷ Lo mismo puede decirse de la expresión *zoon politikón* con que Aristóteles define al hombre. y que sólo con automatismo verbal o con violencia conceptual se traduce por "animal político". Aristóteles dice (Política, I. 2. 1253 a 2-3) que el hombre es por naturaleza (*physei*) un animal social. o si se quiere civil. en el sentido de que está naturalmente destinado a vivir em ciudad. que esto es su *télos* o finalidad. y si no lo hace así es porque está em camino y no ha llegado aún a ese estado que le pertenece naturalmente (aunque sea histórico); o bien porque es menos que un hombre (una bestia) o más (un dios): *è theríon è theós*.

a amizade é uma prática virtuosa ou acompanhada de virtude e se a felicidade e a amizade podem estar inter-relacionadas à luz da virtude.

Como assinalado, estes questionamentos se inscrevem na teoria e na prática da filosofia das coisas humanas segundo Aristóteles, sendo a amizade e a felicidade medulares na doutrina aristotélica. À vista disso, a metodologia seguida no transcurso deste estudo advém dos objetivos desta pesquisa que se referem a investigar a inter-relação entre a felicidade e a amizade na *Ética a Nicômacos* através da compreensão da concepção aristotélica de felicidade, da caracterização dos diferentes tipos de amizade em Aristóteles e do esclarecimento da estruturação aristotélica da relação entre felicidade e amizade. Por estas razões, a metodologia de investigação para a composição deste estudo é a bibliográfica, dispondo-se como aporte teórico basilar as investigações, considerações e argumentações de Aristóteles na obra acima citada, percorrendo três eixos norteadores seguidos ao longo do discurso: em primeiro lugar, a análise interpretativa dos Livros I, II e X que tratam especificamente da temática da felicidade; em segundo lugar a análise interpretativa dos Livros VIII e IX, que abordam o tema da amizade e em terceiro lugar um diálogo comparativo dos corpos doutrinários selecionados a fim de transcender o sentido ideológico ou teórico que não excede de ser uma mera estrutura formal, objetivando apreender o consenso teórico-prático a respeito de qual seja a pertinência da amizade para o verdadeiro fim da vida humana. Além da análise e da interpretação dos textos originais, o mapa do conteúdo das páginas que se seguem e os critérios sob os quais se interpreta o pensamento de Aristóteles acerca da amizade e da felicidade, se acrescem e se elucidam com os comentários de analistas e intérpretes dos temas abordados e do universo da obra aristotélica. Com base nessa proposta esta pesquisa se desenvolve nas seguintes partes: esta apresentação introdutória, três capítulos relacionados ao desenvolvimento analítico-crítico do tema da felicidade (*eudaimonia*), ao desenvolvimento analítico-crítico do tema da amizade (*philia*) e a inter-relação entre felicidade e amizade e, finalmente, a conclusão que, nas suas considerações finais, articula os temas explorados e responde os questionamentos motivadores da presente dissertação.

2 FELICIDADE

2.1 Filosofia prática em Aristóteles

O tema central da ética aristotélica consiste na construção de um modo de ser (*ethos*) virtuoso, concebido como resultante de princípios e valores que regulam as ações do homem de acordo com a livre escolha, ações que o orientem ao fim último, que é a felicidade (*eudaimonia*). As reflexões de Aristóteles a respeito da ética lhe permitiram afirmar que as pessoas que deliberam corretamente – deliberação desenvolvida mediante uma escolha racional ou escolha premeditada (*proairesis*) – sobre o seu modo de agir, são as pessoas que têm como escolha a reta razão (*orthòs logos*) nas suas vidas. “Já dissemos anteriormente que devemos escolher o meio termo, e não o excesso ou a falta, e que o meio termo é conforme a reta razão.” (*EN VI, 1, 1138b 1-2, p. 113*). Esta justa medida ou mediania (*mesótes*) é o justo meio conforme a razão, não sendo, portanto, uma medida aritmética ou média estatística; senão que uma resposta adequada às diversas situações por parte do homem prudente. Esta é a reta regra que permite aos homens agir bem, reconhecendo o que devem fazer e o que não devem fazer quando das suas ações, ou seja, é através dela que se sabe como agir corretamente no momento da ação. “A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim.” (*EN VI, 2, 1139b 2-3, p. 114*).

Esta escolha deliberada da ação examinada e ponderada é realizada recorrendo à prudência (*phronesis*). Esta prudência, para Aristóteles, não se relaciona à definição dos fins da ação, não interroga sobre o que é bom, senão que se ocupa de estabelecer os meios retos para alcançar o fim (*telos*) da ação, organizando-os segundo as circunstâncias e o contexto peculiar a cada ação. Segundo MacIntyre (1991, p. 130):

Phronesis é o exercício de uma capacidade de aplicar verdades sobre o que é bom para tal tipo de pessoa ou pessoas fazerem em geral e, em certos tipos de situação, a si mesmas em ocasiões particulares. O *phronimos* é capaz de julgar que verdades são relevantes para ele na sua situação particular e, a partir desse julgamento e de sua percepção dos aspectos relevantes de si mesmo e de sua situação, agir corretamente.

A ética de Aristóteles se apresenta e se apoia sobre uma noção contingencial: as coisas podem ser de outra maneira também, por isso é que a ação do homem deve ser realizada por meio de uma atividade conforme a um ideal, um modelo, culturalmente configurado e cuja prossecução implica o uso de um julgamento eletivo, que perceba as características do concreto e que possa ser capaz de contrastá-las. Assim posto, observa-se que, em Aristóteles, a meta da filosofia prática é a orientação para os propósitos últimos dos atos que o homem realiza, sendo, desta forma, a filosofia prática ou moral uma instância do conhecimento prático, não teórico, mas também não do produtivo, ou técnico.

Cabe aqui explicar que Aristóteles diferencia as formas de saber, sustentando que existem três tipos fundamentais de conhecimento: o conhecimento teórico, o conhecimento prático e o conhecimento produtivo. Segundo Bini:

Aristóteles classifica as ciências em três categorias, em função do objeto delas: as *intelectuais* (que podemos chamar igualmente de teóricas ou especulativas), como a física, a metafísica e as matemáticas; as *práticas*, como a ética e a política; e as *produtivas* (*poiéticas*), que incluem a ampla gama das artes, desde a poesia, a pintura e a escultura até a engenharia (como a construção de barcos) e a medicina. (BINI, 2006, p. 169)

A mente humana, em determinadas circunstâncias, pode se dedicar a contemplar (*theorein*) as coisas sem nenhuma intenção ou possibilidade de modificá-las ou de afetá-las. Entre tais objetos de contemplação estão os corpos naturais, isto é, aquelas coisas que se movem ou desenvolvem devido a princípios próprios delas. O princípio de movimento que reside dentro desses objetos é o que Aristóteles denomina da sua natureza (*physis*) (por exemplo, uma pedra que ao cair se move naturalmente ao centro da terra). A física aristotélica, ou seja, a ciência que estuda os objetos que possuem uma natureza (botânica, zoologia, etc.), é, portanto, uma ciência teórica ou contemplativa. No entanto, a mente humana, além de contemplar, pode mudar ou modificar essas coisas intencionalmente para criar um objeto (um calçado, uma cadeira, etc.), então a razão procede produtivamente, desenvolvendo os passos prescritos racionalmente por alguma destreza artesanal (*techne*). Não obstante, produzir não é a única forma de modificar as coisas, os produtos do homem são subordinados ao que ele queira fazer com eles (calçados para caminhar comodamente, cadeiras para sentar e conversar, etc.). Em vista disso, percebe-se que estes propósitos podem ser desejados por si mesmos e,

portanto, há um terceiro uso da razão que opera perante a intenção de atingir certas metas que não podemos produzir, mas que desejamos por si mesmas e que afetam nossa vida na sua totalidade. Na terminologia aristotélica este uso da razão é denominado de “ciência prática” ou conhecimento condutor da *praxis*, da ação. Conforme as próprias palavras de Aristóteles:

A busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isto, já que a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha, a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e este deve buscar exatamente o que aquela determina. Este tipo de pensamento e de percepção da verdade é de natureza prática [...]. (*EN VI, 2, 1139b 8-13, p.114*).

Uma vez que a finalidade da filosofia prática não é contemplar a mudança e o movimento das coisas que excedem nosso controle, nem tampouco determinar como produzir objetos materiais, senão mais bem orientar para propósitos últimos os atos que os homens originam, a ética é uma instância do conhecimento prático e não teórico nem produtivo.

2.2 As atividades produtivas e as atividades práticas

Aristóteles, na *Ética a Nicômacos* destaca a importância da felicidade para o homem e se centra neste conceito, nas suas reflexões manifesta um propósito bastante claro que é procurar buscar o fim último de todas as ações humanas. Ele afirma que todas as ações tendem a um fim último e maior que é amado e desejado por todos e que esse fim último é a felicidade. Assim sendo, o que pretende examinar é, precisamente, em que consiste este fim humano e como se alcança.

O Filósofo inicia o primeiro parágrafo da sua obra com a seguinte afirmação: “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem, por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam.” (*EN I 1, 1094a, 1-3, p. 17*). Analisado essa sentença, observa-se que Aristóteles introduz a sua obra anunciando sua concepção dos assuntos éticos ou a *Ética*. O tratamento filosófico da ética em Aristóteles é notoriamente teleológico, visto que para este filósofo toda ação humana é realizada em vista de um fim. Esta asseveração inicial do filósofo assinala dois fatos, que embora pareçam triviais, são fundamentais no que se refere à ação: i) que toda ação está sempre direcionada a

um bem (*agathon*) e ii) que toda ação humana se propõe um fim (*telos*). Deste modo, a ética há de procurar uma noção própria de fim, que se relaciona a uma meta com excelência nas ações do homem, essa meta trata do fim almejado pela ação ética que objetiva a excelência.

Nota-se já nas primeiras sentenças do Livro I que, nas suas práticas, os homens “visam a algum bem”, o que revela que em toda ação existe algo a ser realizado, já que essas ações, nos seus objetivos, alvejam um fato concreto, um fim a ser realizado, um fim determinado. Em toda e qualquer arte pode-se identificar como fim o bem que lhe é específico, bem que Aristóteles denomina de *agathon*⁸, “Mas como há muitas atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia e a vitória, a da economia é a riqueza.” (*EN* I 1, 1094a, 6-9, p. 17). Todavia, Aristóteles diferencia dois tipos de ocorrências desses bens, nas atividades e nos produtos, ou seja, que o homem age em função de certos fins *poiéticos* ou de certos fins *práticos*. Um fim produzido que pode ser subordinado às necessidades de outro fim será um fim poiético e, de outro lado, um fim que é pretendido por si mesmo e não está subordinado a nenhum outro, é um fim prático.

O filósofo de Estagira interpreta as atividades humanas como sendo relativas à mutabilidade e ao contingente quando diferencia a atividade produtiva, a *poiesis*, da atividade prática, a *praxis*. Isto fazendo, separa a dimensão técnica abordada até então – pela tradição cultural que balizava a perspectiva do seu pensamento – para atingir a excelência (a habilidade no trabalho, prover-se da natureza, a educação da natureza do homem ou do seu modo de viver, etc.) daquela dimensão que é própria à excelência do homem, o domínio da *praxis*. “Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois, fazer e

⁸ No vocabulário grego *agathon* era utilizado como um adjetivo que indicava um conjunto de obras ou ações realizadas com excelência máxima. Aristóteles o substantiva como “o bem” (meta excelente da ação), ao contextualizá-lo dentro da arte produtiva realizada com correção, eficácia e nobilidade.

agir são coisas diferentes [...]. Tampouco uma delas é parte da outra, pois nem agir é fazer, nem fazer é agir”. (*EN VI*, 4, 1139b 1-6, p. 116). Adquirindo a ação (*praxis*), um significado preeminentemente ético e político na ética aristotélica, resta à produção (*poiesis*) o âmbito da *techne*, o que explica a pouca, ou relativa, relevância que a produção significa para a excelência humana. Cabe aqui apontar que essa diferenciação estabelece uma delimitação entre as atividades do homem que se caracterizam por lhe serem inerentes e as atividades consideradas externas a ele, o que resulta na interpretação de que a produção (*poiesis*) venha a satisfazer necessidades e, por outra parte, elevando o nível atribuído à ação (*praxis*), outorgando excepcional relevância ao agir especificamente humano, a saber, o agir político. Conforme Berti (1997, p. 65), a participação do homem na comunidade política promove a realização da sua plenitude, e esta participação, obviamente, se efetua nas suas ações (*praxis*) que, como já foi enunciado, contêm um fim em si mesmo e estão correlacionadas à virtude.

2.3 A procura do bem supremo

A ética, na concepção aristotélica, diz respeito a como o homem, na sua dimensão sócio-política, deve desenvolver a arte de viver, ou “saber-viver”: “A Ética é, para Aristóteles, um tipo de ciência engajada, é uma Filosofia Prática, na qual cabe a supremacia à ciência política para ‘legislar sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos’.” (SANGALLI, 1998, p. 17). Essa perspectiva aristotélica da ética, em consonância com o cenário espaço-temporal do filósofo⁹, aponta para o agir e para o conduzir do homem, já que, toda ação tem como propósito o bem e este bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Conforme o próprio Aristóteles:

Se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, da tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem o melhor dos bens. (*EN I*, 2, 1094 a 1-5, p. 17).

⁹ As denominadas “Éticas Antigas” se fundam no conceito de bem, bem que está presente, preside e ordena a vida prática dos homens.

Por conseguinte, se as ações do homem tendem a um fim e este, por sua vez, deve ser o bem supremo, então o fim último das ações é o bem supremo. Para Aristóteles esse bem supremo ou soberano é a felicidade (*eudaimonia*), caracterizada como o supremo bem por ser um bem em si mesmo e para as quais todas as coisas tendem, posto que os outros bens são meios para atingir esse bem maior.

Como os comentadores de Aristóteles não deixam de informar, a etimologia do termo grego *eudaimonía* é uma composição do vocábulo *Eu*, que significa bem, e *Daimon*, que significa poder divino ou espírito, procedente dos deuses ou extraordinário e maravilhoso. Entende-se que a *eudaimonia*, na concepção da antiga Grécia, podia ser concedida por poderes divinos, além dos poderes do homem, era uma dádiva. Contudo, a felicidade por ser uma concessão dos deuses (ou segundo outros entendimentos, da sorte), poderia ser frágil e transitória, já que era suscetível aos contratempos próprios da vulnerabilidade humana e de circunstâncias que circundam ao homem. E é por esta razão, por ser variável, que Aristóteles submete as ações que tendem e almejam esta felicidade à consciência, à deliberação e a excelência moral:

[...] o agente também deve estar em certas condições quando as pratica; em primeiro lugar deve agir conscientemente, em segundo lugar ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável. (*EN* II, 4, 1105b 2-6, p. 39).

E é nesse bem supremo, a felicidade – qualificada como o sumo bem – que se justifica o fim das ações. Supremo bem que se há de buscar através das boas ações humanas, isto é, através das ações realizadas à luz da virtude.

A respeito da virtude (*areté*), considera-se oportuno e necessário, realizar uma análise e explanação, visto que o próprio Aristóteles pondera a necessidade dessa investigação: “Sendo a felicidade, então uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita, é necessário examinar a natureza da excelência, isto provavelmente nos ajudará em nossa investigação a respeito da felicidade.” (*EN* I, 13, 1102a 6-8, p. 32). Para tanto o filósofo considera que a excelência a ser analisada será a excelência humana, já que o bem e a felicidade da qual trata são o bem e a felicidade do homem. E, especificamente, ao examinar essa excelência,

ênfatiza tratar-se daquela da alma e não do corpo, por ser a felicidade uma atividade da alma.

Aristóteles argumenta que na alma (*psyché*) há uma parte irracional e outra dotada de um princípio racional. Na parte irracional há, por sua vez, uma parte vegetativa (comum a todo ser vivente e que tem relação com o princípio da nutrição e do crescimento). E, também, há outra parte de natureza irracional que, no entanto, forme parte de algum modo a razão: a desejosa, que participa da razão em certa medida, podendo obedecer e se submeter ao seu império. É a parte irracional que se deixa persuadir de certo modo pela parte racional, motivo pelo qual tem que se dizer que também esta parte possui a razão. Conforme as observações de Aristóteles: “[...] a alma é constituída de uma parte irracional e de outra dotada de razão.” (*EN I*, 13, 1102a 24-25, p. 32) e “Uma das subdivisões da parte irracional da alma parece comum a todos os seres vivos e é de natureza vegetativa [...] Parece haver também um outro elemento irracional na alma, mas este em certo sentido participa da razão.” (*EN I*, 13, 1102b 2-21, p. 32 e 33).

A parte racional, do mesmo modo, é dupla: uma a que possui a razão propriamente em si mesma; e, outra, a que escuta a voz daquela. Respondendo a esta diferença, Aristóteles divide a excelência em duas classes:

A excelência também se diferencia em duas espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que certas formas de excelência são intelectuais e outras são morais (a sabedoria, a inteligência e o discernimento, por exemplo, são formas de excelência intelectual, e a liberalidade e a moderação, por exemplo, são formas de excelência moral. Realmente, falando sobre o caráter de uma pessoa não dizemos que ela é sábia ou inteligente, e sim que ela é jovial, ou amável ou moderada, mas louvamos uma pessoa sábia por sua disposição de espírito, e chamamos de formas de excelência as disposições de espíritos louváveis). (*EN I*, 13, 1103a 3-9, p. 33).

Wolf, ao analisar a doutrina de Aristóteles sobre as faculdades da alma humana e a sua relação com as suas respectivas excelências, afirma que se constituem na faculdade desiderativa e na faculdade racional:

Em I 13, Aristóteles distinguiu três âmbitos da alma, a parte vegetativa, afastada como sendo totalmente fora do nosso controle, a faculdade desiderativa, que não é racional por si, mas que pode obedecer à razão nos seres humanos, e a faculdade racional. A *arete* humana que se procurava mostrou ser dividida em duas partes. É, por um lado, a faculdade

desiderativa, a *arete* ética, portanto, é por outro a *arete* da faculdade racional, a *arete* dianoética. (Wolf, 2013, p. 145)

Concebe-se, portanto, nesta divisão, a existência das virtudes dianoéticas ou intelectuais (como a sabedoria e a prudência) que são as relativas à faculdade teórica; e a existência das virtudes éticas que são as relativas à faculdade prática (como o altruísmo, a generosidade e a temperança), que são relativas à ação, ao comportamento ou ao hábito de acordo com a ética prática. Consequentemente, as ações, os comportamentos ou os hábitos que se constituem de qualificações dignas de louvor se denominam de virtude. Nas reflexões de Brum, ao se referir à virtude na Antiguidade Clássica, ilustra-se que:

Na verdade, para os gregos e romanos, a ideia de virtude era entendida como compreendendo excelências de ações e do caráter que, uma vez possuídas, fariam de seus detentores indivíduos ao mesmo tempo justos, realizados e felizes, mas, também, nessa medida bons cidadãos, homens aptos para o exercício de responsabilidades pública, inclusive os militares. (BRUM, 2014, p. 408)

Especificamente, o universo e os parâmetros que suscitam e desenvolvem os conceitos aristotélicos oportunizam a seguinte afirmativa de Lear: “Para os gregos, ‘virtude’ (*aretê*) significa *excelência*: ser virtuoso era ser excelente fazendo algo”.¹⁰ (LEAR, 1994, p. 178, tradução nossa). Sendo assim, para Aristóteles, é nas ações realizadas através das virtudes que os homens atualizam com excelência sua potencialidade natural. Em outra passagem o autor anteriormente citado acrescenta:

As virtudes são estados estáveis da alma que permitem à pessoa tomar a decisão certa sobre como agir de acordo com as circunstâncias e que a motivam para atuar dessa forma. São estes estados estáveis da alma que consideramos como constitutivos do caráter de uma pessoa.¹¹ (LEAR, 1994, p. 190, tradução nossa).

Deduz-se, portanto, que há uma escolha racional ao escolher qual é a melhor das atitudes e/ou ações a serem tomadas e praticadas para a consecução do bem supremo. Ou seja, as ações virtuosas realizadas através de uma racionalidade prática são o caminho privilegiado para a realização pessoal.

¹⁰ Para los griegos, “virtud” (*aretê*) significa excelencia: ser virtuoso era ser excelente haciendo algo.

¹¹ Las virtudes son estados estables del alma que permiten a una persona adoptar la decisión correcta acerca de cómo actuar de acuerdo según las circunstancias y que le motivan para actuar así. Son estos estados estables del alma los que consideramos como constitutivos del carácter de una persona.

Cabe mencionar as reflexões de Paviani e Sangalli que, além de confirmar o acima referido a respeito da semântica do termo *aretê*, observam o desdobramento do seu conceito e contextualizam o termo em um *continuum* temporal:

Assim, o termo *aretê*, traduzido por virtude ou excelência: (a) contém as conexões fundamentais com a conduta humana, em relação à vida e aos modos de agir; (b) é suporte de relações com outros conceitos como os de caráter, bem, felicidade, deliberação e educação moral; e (c), ainda, refere-se a diversas virtudes como justiça, sabedoria teórica, coragem, moderação ou temperança, generosidade e liberdade, magnificência e prodigalidade, magnanimidade, apreço, mansidão, veracidade, honestidade, amabilidade, cordialidade, pudor, indignação, etc. Ainda, podem-se acrescentar, na atualidade, solidariedade, responsabilidade e especialmente aceitação do outro. (PAVIANI e SANGALLI in BRUM, 2014, p.226)

Percebe-se, assim, a conveniência deste parêntese, na análise da *praxis* na procura do supremo bem, para examinar a virtude, pois a sua vasta aplicação na vida do homem, a sua interconectividade conceitual e a sua múltipla significância não de fornecer o tecido inter-relacional dos conceitos focos deste estudo e, conseqüentemente, a justificativa imprescindível para a confirmação do proposto nos objetivos desta pesquisa.

Prosseguindo com o conceito aristotélico do melhor dos bens ou bem supremo – a felicidade – fim para a qual todas as coisas tendem, lê-se em outra passagem da *EN*: “Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz [...]” (*EN* I, 4, 1095a 4-7, p. 19). Observa-se que Aristóteles apresenta a felicidade como o objetivo final, como o fim orientador das ações humanas na promoção do viver e obrar bem. No entanto, não é simplesmente um objetivo que responde à questão de como ser feliz, se trata de um fim último da vida humana que há de ser alcançado mediante o caminho da virtude ou excelência, a ser praticada em todas as atividades humanas. “Se há, portanto, um fim visado em tudo que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade.” (*EN* I, 7, 1097a 8-10, p. 23). É oportuno assinalar que na obra aristotélica os termos “bem” e “fim” se consideram análogos no sentido de que

a ambos fazem referência à felicidade como o bem e fim último do homem¹². Constata-se, assim, em Aristóteles a grande ênfase atribuída à concepção de um bem último e autossuficiente, a ser alcançado pelo homem através das ações com excelência ou virtude e que forneça uma orientação prática para uma boa existência.

Esse bem, a felicidade, é concebido pelo filósofo grego como um fim suficiente por si mesmo, autossuficiente, sua tese expressa na seguinte passagem: “Uma conclusão idêntica parece resultar da noção de que a felicidade é autossuficiente.” (EN I, 7, 1097b 4-5, p. 23); e, a posterior na definição de autossuficiência:

[...] “autossuficiente” pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isso em nossa opinião é a felicidade, ademais, julgamos a mais desejável de todas as coisas não como uma coisa considerada boa em correlação com outras – se fosse assim ela se tornaria obviamente mais desejável mediante a adição até do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem total maior, e em termos de bens o maior é sempre mais desejável. Logo, a felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações. (EN I, 7, 1097b 12-20, p. 24).

A característica de autossuficiência (*autarkeia*) é imanente à felicidade, que é procurada pelo homem por si mesma e nunca em função de outras coisas, tais como o prazer, a valentia, a honra, a razão, etc., que, ainda que pareçam almeçadas por si mesmas, se procuram tendo em vista a felicidade. Procuram-se, realizam-se e praticam-se ações dessas espécies em função de que, por meio dessas ações, se será feliz. Contudo, o oposto não é razoável, quer dizer, que não se escolhe a felicidade para atingir outra virtude ou qualquer outra coisa além dela mesma.

Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma. (EN I, 7, 1097a 24-32, p. 23).

¹² Esta associação entre as noções de bem e de fim, permite que Aristóteles possa definir formalmente o fim que todas as ações visam, isto é, o bem como *telos*.

Aristóteles, no parágrafo anterior menciona dois tipos de bens, destacando a preferência por aquele que possui o fim em si mesmo àqueles que desejamos por causa dele. Encontra-se essa afirmação também, por exemplo, em: “Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais [...], evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens.” (EN I, 2, 1094a 1-5, p. 17). Pondera-se, analisando estes últimos enunciados da EN, dentro do contexto da filosofia prática, que a *autarkeia* aristotélica não trata de uma referência a uma autonomia ou a uma simples ausência de necessidades e sim à plena realização do mais autêntico desejo do homem na sua finalidade de conquistar e usufruir da felicidade.

2.4 A atividade própria do homem

As considerações de Aristóteles nas primeiras páginas do Livro I asseveram que o fim último, ou bem supremo, das ações do homem é a felicidade e o fim visado em cada ação e propósito sobre esse conteúdo é a função (*ergon*) do homem. Dentre essas mesmas considerações sobre a felicidade, o filósofo abre um espaço de argumentações referentes a determinar o caráter específico desta função humana: “Mas dizer que a felicidade é o bem supremo parece um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual é a função própria do homem.” (EN I, 7, 1097a 50-53, p. 24). Isso é feito através da eliminação das funções que o homem compartilha com outros seres vivos (vida vegetativa e sensitiva) e o distinguindo porque ele possui *logos* (verbo, linguagem, argumentação racional). Entendendo-se *logos* como uma atividade exercida pela alma (*psuche*) na sua faculdade superior, “[...] a função do homem é uma atividade da alma por via da razão [...]” (EN I, 7, 1098a 5-6, p. 24).

Destacam-se em tais argumentações dois conceitos chaves: “*ergon*” e “*logos*”, como características típicas do homem da realização/atualização ativa das suas possibilidades, o primeiro e à atividade exercida como singularidade do homem e o segundo como a atividade de uma das suas partes constitutivas que tem *logos*. À vista disso, estas considerações conduzem ao núcleo da doutrina aristotélica: a

felicidade (*eudaimonia*) consiste na atividade mais excelente e peculiar do homem, que determina a sua função no tempo e no espaço da sua vida:

([...] a função própria do homem é um certo modo de vida, [...] e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) – se este é o caso, repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão [...]. (EN I, 7, 1098a 12-21, p. 24 e 25)

Evidencia-se, assim, que a deliberação, escolha, gestação, sustentação e execução do bem-estar, ou seu contrário, na vida do homem depende, em grande parte, dele mesmo, sendo, desta maneira, a ética aristotélica uma ética de e para a ação humana. O que fica manifesto de forma clara e assertiva na seguinte afirmação do Livro III:

Mas é evidente que o homem é a origem das suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias. (EN III, 5, 1114b 20-24, p. 57).

O homem virtuoso pratica a ação de forma a fazer o melhor possível, na tendência de fazer da sua vida uma existência boa, bela, prazerosa e feliz, que é como deve agir o homem bom, “[...] na realidade, são nossas atividades conformes à excelência que nos levam à felicidade.” (EN I, 10, 1100a 41-42 p. 29). Sendo assim, a felicidade é uma atividade conforme a excelência ou virtude perfeita, isto é, em conformidade com a *eupraxía* (compreendendo *eupraxía* como “ação boa” ou “bem agir”). Segundo Engberg-Pedersen: “*Eupraxía* é *eudaimonia*, no reino de atos. Assim, quando algo é feito com *eupraxía* como fim ou por uma questão de *eupraxía*, é feito como uma coisa que cai sob o estado “*eudaimonia*” da atividade.”¹³ (ENGBERG-PEDERSEN, 1983, p, 28, tradução nossa). Ou seja, o homem realiza sua atividade do princípio ao fim guiado pela excelência, pelo discernimento (*phronesis*) da intenção e das consequências. É a sabedoria prática que conhece

¹³ *Eupraxia* is *eudaimonia*, in the realm of acts. So when something is done with *eupraxia* as its end or for the sake of *eupraxia*, it is done as one thing that falls under the “*eudaimonic*” state of activity.

racionalmente os bens e os meios diretamente referidos ao fim da vida humana, a *eudaimonia*.

Filippo (2013, p.31) confirma esta concepção, dizendo: “No livro X da **Ética a Nicômaco**, mais precisamente nos capítulos 6-8, Aristóteles faz a última ponderação sobre a felicidade, dizendo que a mesma não é um hábito nem uma disposição e sim uma atividade.” (Grifo do autor). Dessa maneira, são as atividades do homem, dinamizadas de maneira consoante com a virtude e produto da sua racionalidade, que o conduzem ao fim último e supremo da vida: a felicidade.

Ao tratar das atividades humanas na procura do viver bem, da boa vida, da felicidade, pode-se considerar que essa procura racional é uma função do ser humano, conforme Lawrence (in KRAUT, 2009, p. 42):

Como seres humanos, que outra coisa melhor podemos desejar do que uma *vida boa e bem-sucedida*? Que outra coisa podemos fazer de melhor na nossa vida do que viver bem? Isso é algo que deve ser buscado *inteiramente por si mesmo* [...]. E, se tivermos isso, é *suficiente*: o que mais podemos querer do que uma vida boa? Não há algo que, adicionado, aumente esse bem e o transforme em um bem maior que, supostamente, faria melhor as vezes de objeto de escolha racional [...].

Observa-se, portanto, que o homem através da razão deseja atingir a plenitude de uma vida boa, bem-sucedida ou, o que é o mesmo, de viver bem. Desta maneira, como agente racional o homem pretende atingir esse fim último como a otimização da sua função: lograr uma vida boa. Sendo assim, a incumbência da razão será a de procurar da forma certa a composição dessa vida e, concomitantemente, como se conduzir e agir para alicerçá-la e mantê-la.

2.5 Gêneros de vida: suas contribuições para a felicidade

A *eudaimonia* é abordada na *Ética Nicomaqueia* como relacionada com a questão do fim último na vida humana, como fim em direção ao qual deve tender o homem. Logo, os seres humanos necessariamente procuram o bem supremo. “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam.” (EN I, 1, 1094a 1-3, p. 17). Esta asseveração de Aristóteles parece simples e

evidente, podendo resumir-se da seguinte forma: toda ação ou decisão do homem tem de tender a algum bem, isto é, o bem é a finalidade de todas as coisas.

No entanto, encontra-se uma diversidade de fins nas ações do homem, “Mas como há muitas atividades, arte e ciências, suas finalidades também são muitas [...],” (*EN I*, 1, 1094a 6-7, p. 17) e terá de haver alguma que se escolhe por si mesma e não por causa de outras e essa, conseqüentemente, se constituirá no bem supremo. É o que se lê na passagem seguinte: “Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, [...] evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens.” (*EN I*, 2, 1094a 1-5, p. 17). Resulta, então, que resta definir qual ou o que é esse supremo bem que mais se deseja entre todos os que possam ser realizados. A resposta que oferece Aristóteles é inequívoca: tanto para o homem comum como para o sábio, o fim último da vida humana é a felicidade: “Retomando nossa investigação, e diante de todo conhecimento e todo propósito visarem a algum bem, [...], e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação. [...] tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, [...]” (*EN I*, 4, 1095a 1-6, p. 19).

Esta declaração ocasiona uma questão que o autor se propõe elucidar, já que se bem há acordo a respeito de considerar a felicidade como a finalidade última do ser humano, paralelamente há desacordo, procedente das divergências decorrentes das opiniões a respeito do que provoca felicidade (prazer, riquezas, a honrarias, saúde, etc.).

Diante desta diversidade de percepções se faz compreensível que Aristóteles se proponha qualificar a natureza do bem supremo e, ao fazê-lo, determina que a definição de supremo bem é baseada em uma análise da ação do homem e na definição da sua finalidade. Assim, é plausível dizer que, na *EN*, a ética aristotélica se relaciona a um dever de ser feliz, porque tão só quando o homem realiza aquilo que está na sua natureza, que é procurar o bem último, o ser humano poderá ser feliz.

Contudo, se a experiência¹⁴ evidencia que não há consenso em relação ao que é o tal bem supremo, faz-se necessário uma reflexão sobre esse tópico. Aristóteles inicia suas considerações analisando os gêneros de vida que, segundo ele, são três formas de vida que poderiam proporcionar felicidade: a vida de prazer, a vida política e a vida da atividade contemplativa:

Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, [...], parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer. É por isto que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa. (*EN* I, 5, 1095b 2-7, p. 20).

Os comentários na obra a respeito destes três tipos de vida são esclarecedores do pensamento de Aristóteles e do cunho da felicidade na *EN*. As ponderações no Livro I a respeito da temática são as seguintes: os que identificam a felicidade com o prazer são a maioria, e os mais vulgares porque prezam a vida agradável; agora os que são reputados como mais qualificados e ativos identificam a felicidade com as honrarias (adicionando-se que esse seria o objetivo da vida política). E aqui o autor faz uma ressalva significativa:

Mas isto parece muito superficial para ser o que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais daqueles que as concedem que daqueles que as recebem, ao passo que intuimos que o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado. Ademais, os homens parecem perseguir as honrarias com vistas ao reconhecimento de seus méritos; ao menos eles procuram ser honrados por pessoas de discernimento, e entre aquelas que os conhecem, e com fundamento em sua própria excelência. (*EN* I, 5, 1095b 14-21, p. 20).

A passagem salienta que o bem é algo pertencente ao homem e que, também as honrarias conquistadas se devem às ações executadas com excelência, outorgando maior valor à virtude¹⁵ e que esta última seria, assim, o verdadeiro objetivo da vida política, mais do que as honrarias, já que é a virtude que promove a honra na *polis*.

¹⁴ Conforme pode ser observado na obra analisada, Aristóteles alicerça suas argumentações, acerca dos tipos de vida, em opiniões da maioria da época e nas práticas dos seus contemporâneos.

¹⁵ O tradutor da *EN* aqui analisada, esclarece nas notas que *areté* é traduzida tradicionalmente por “virtude”, no entanto, acredita que “excelência” corresponde melhor ao sentido original. Neste estudo se utilizam ambas as acepções.

Destaca-se a virtude como sendo uma atividade a ser desenvolvida pelo agente e que esta virtude, a se desenvolver na convivência com os demais, é a excelência. Ao referir-se ao terceiro gênero de vida, a vida contemplativa, que em algumas partes da obra é correlacionada com a felicidade perfeita e cuja atividade é a sabedoria, Aristóteles pondera:

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada dominante em nós e que nos dirige e tem conhecimento de coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. (EN X, 7, 1177a 1-9, p. 201).

Todavia, Aristóteles também reflete e reconhece que este tipo de vida, ainda que autossuficiente, não alcança a ocupar ela mesmo *per se* o lugar do bem supremo, porque tanto o sábio quanto uma pessoa justa ou provida de qualquer outra espécie de excelência têm necessidades das coisas básicas da vida, ainda que sejam os mínimos recursos exteriores. Ao referir-se a esse ponto expressa:

Mas para atividade contemplativa as pessoas não necessitarão de recursos externos, pelo menos com vistas ao exercício desta atividade; pode-se realmente dizer que de certo modo os recursos exteriores são óbices à contemplação, embora seja verdade que, sendo criaturas humanas e convivendo com outras, tais pessoas desejam praticar ações conformes à excelência moral, e assim necessitarão de recursos exteriores para viverem a sua vida como criaturas humanas. (EN X, 8, 1178b 16-23, p. 204).

Aprecia-se nas anteriores avaliações realizadas pelo filósofo, na sua análise crítica dos gêneros de vida, que o mesmo se propõe determinar com quais componentes cada tipo de vida contribui para a felicidade. Ainda que essas críticas pareçam apontar para o que cada um tem de errôneo, Gauthier (1992, p. 59) habilmente assinala que, contrariamente, essas reflexões representam o que de lógico cada modo de vida contém para atingir a felicidade. Esta interpretação sugere que Aristóteles reflete sobre o que os três gêneros de vida oferecem ao ser humano para alcançar a felicidade, ou seja, trata-se de uma combinação estruturada pela atividade virtuosa no contexto da *pólis*, junto ao prazer da ação e de aceder ao conhecimento no âmbito da vida de sabedoria.

2.6 Ambiguidade na interpretação da felicidade.

Vê-se pela análise da doutrina aristotélica da *eudaimonia*, até aqui desenvolvida, que o texto fundamental dessa matéria é o Livro I da *Ética a Nicômacos*. Entretanto, como é possível perceber no estudo desta temática no total da obra, não se pode excluir os dois últimos capítulos do Livro X. Em consequência, do apresentado pelos argumentos desses capítulos, cabe referir questionamentos apresentados em teses distintas, realizados por décadas entre os comentadores da *EN*, sobre se Aristóteles ao tentar estabelecer o que seria o bem supremo para o homem o estaria identificando com um único bem ou com um conjunto de bens que o constituiriam.

Abordagens que se tratarão sucintamente, por não serem o escopo deste trabalho e que concernem a que o conceito *eudaimonia* poderia ser entendido com ambiguidade na obra. Assim, no Livro I ele pode ser interpretado como um bem inclusivo: “[...] mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas [...], escolhemo-las por causa da felicidade, [...]” (*EN I*, 7, 1097a 26-29, p. 23); e, também, “[...] não queremos aludir àquilo que é suficiente para um homem isolado, [...], mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos [...]” (*EN I*, 7, 1097b 4-8, p. 23). Por outro lado, no Livro X, a felicidade pode ser compreendida como um bem exclusivo: “Mas se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de as formas de excelência, [...]. Já dissemos que esta atividade é contemplativa.” (*EN X*, 7, 1177a 1-9, p. 201); e novamente: “E somente esta atividade parece ser estimada por sua própria causa, pois nada decorre dela além da própria atividade de contemplar, enquanto com as atividades práticas obtemos algumas vantagens, maiores ou menores, além da própria ação.” (*EN X*, 7, 1177b 3-7, p. 202).

Estas afirmações em diferentes partes da *EN* parecem dar lugar à perspectiva de dois estilos de vida que resultariam, aparentemente, em duas formas de realização do homem: a vida política que, se exercida com excelência ou virtude, seria promotora da felicidade, e a vida contemplativa (teorética) que é apresentada como a promotora da felicidade com excelência ou como fim perfeito e completo

(*teleion*). O que conseqüentemente, suscita duas correntes interpretativas da *eudaimonia* na ética nicomáquea que, segundo Hobuss (2002, p. 17), “[...] têm sua origem na terminologia proposta num célebre artigo de W. F. R. Hardie [...]”, intitulado *The Final Good in Aristotle’s Ethics*, de 1965. As duas possíveis teses sobre a felicidade segundo Aristóteles são denominadas: uma de inclusivista, na qual a felicidade seria um bem que abrange todos os bens (defendida por Ackrill, por exemplo) e a outra de dominante (argumentada, entre outros, por Hardie), que, sendo exclusivista, coloca a felicidade como um bem final que deve ser procurado por si mesmo, autossuficiente, e que seria sinônimo de contemplação.

No entanto, é factível considerar as excelências ou virtudes perfeitas em ambos os livros como correspondentes, uma vez que Aristóteles apresenta a vida contemplativa como a felicidade perfeita no Livro X e isto satisfaz plenamente os critérios estabelecidos na sua análise nominal da felicidade no Livro I. Essa correlação permite a cogitação de que um livro venha a ser preliminar ou preparatório do outro. Para Zingano (2007, p. 85) o “mais perfeito refere-se ao duplo funcionamento: a virtude moral aperfeiçoa a disposição natural, a virtude intelectual aperfeiçoa a virtude moral natural”. Isto é, a disposição natural é otimizada pelas virtudes morais e intelectuais, transformando-se em virtude natural, natural não enquanto algo dado, porém natural enquanto acréscimo à natureza do homem.

Paralelamente, em ambos os livros, é possível também reconhecer analogias a respeito da prática da atividade na promoção do bem e da excelência, a saber, no Livro I: “Ainda que não seja uma graça dos deuses, mas nos venha como o corolário da excelência e algum processo de aprendizado ou exercício [...]” (*EN I*, 9, 1099b 8-9, p. 27); e no Livro X expressa-se: “De qualquer modo, se (como dissemos) uma pessoa para ser boa deve ser exercitada e habituada, e deve continuar ao longo de sua vida em ocupações conformes à excelência moral, [...]” (*EN X*, 9, 1180a 18-207, p. 208). Também, correspondendo à relação, em ambos os livros, da prática da excelência, afirma-se no Livro I: “É evidente que a excelência a examinar é a excelência humana, pois o bem e a felicidade que estamos procurando são o bem humano e a felicidade humana.” (*EN I*, 13, 1102a 9-11, p. 32); e no Livro X: “Praticamos atos justos e valorosos, e outros atos conformes à excelência moral em nossas relações com o próximo, [...] e todos os tipos de ações, bem como de

emoções; todas elas parecem ser tipicamente humanas; [...]” (*EN X*, 8, 1178a 3-7, p. 203).

Outro aspecto que correlaciona os dois livros é que a autossuficiência, do agir bem na procura da felicidade há de se realizar em comunidade. No Livro I, em uma análise do ponto de vista político (prático), lê-se: “Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente para um homem isolado, [...], mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social [...]” (*EN I*, 7, 1097b 4-9, p. 23); e no Livro X, desde uma ótica da pura *theoria* (atividade de contemplação), lê-se:

E a chamada autossuficiência deve relacionar-se acima de tudo com a atividade contemplativa; realmente ao passo que um filósofo quanto uma pessoa justa ou dotada de qualquer outra espécie de excelência [...], necessitam de outras pessoas em relação às quais e com quem elas possam agir justamente, [...]. (*EN X*, 7, 1177a 23-27, p. 202).

A este respeito pode ser apresentada, ainda, a visão de Hardie:

O segundo elemento que encontramos na doutrina de Aristóteles é a sua resposta à pergunta sobre o outro ser humano qual o plano a ser seguido pelo ser humano que for mais plenamente humano, isto é, que esteja no mais alto grau possível da escala que vai das feras aos deuses. A resposta de Aristóteles é que tal ser humano fará do saber contemplativo, seu atributo mais divino, seu objeto primordial. Num registro mais terreno, enquanto outro ser humano entre seres humanos, ele encontrará um lugar para a felicidade que decorre de ser um cidadão, do casamento e da comunhão com aqueles com quem compartilha interesses. (HARDIE *apud* ZINGANO, 2010, p. 60)

Pode-se citar mais um tópico relacional de ambos os livros, o da indispensabilidade da existência de condições e bens exteriores¹⁶ para complementar as atividades conforme a excelência. Aponta-se no Livro I: “Mas evidentemente, como já dissemos, a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios.” (*EN I*, 8, 1099a 32-34, p. 27) e, concomitantemente, no Livro X assinala-se: “Mas, sendo criaturas humanas, necessitamos também de bem-estar

¹⁶ Aristóteles em *EN*, I, 8, 1098b 5-7, p. 25, refere: “Os bens são divididos em três classes, e alguns deles são descritos como exteriores, enquanto outros o são como pertinentes à alma ou ao corpo”

exterior, pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa.” (*EN X*, 7, 1179a 1-3, p. 205).

Nussbaum, referindo-se ainda à concorrência de contextos exteriores imprescindíveis para a prática e realização de atividades virtuosas ou excelentes, escreve:

Ser excelente de caráter não é atuar de maneira excelente, senão que a ação excelente necessita de determinadas circunstâncias exteriores: corporais, de contexto social, de recursos.¹⁷ (NUSSBAUM, 1995, p. 411, tradução nossa).

Mesmo Aristóteles outorgando certa superioridade à contemplação não nega em nenhuma parte da sua obra a necessidade das dimensões “inferiores”, já que mesmo na realização suprema da *theoria*, o homem não deixa de ser um animal político (social) que não pode negar a sua materialidade e sua sociabilidade, por mínima que seja. Conforme Hobuss (2002, p. 51):

O que existe, em realidade, na *EN* são dois tipos de vida que contam como *ευδαιμονία*, uma, em primeiro grau, a contemplação, outra, inferior, a vida relativa à atividade moral: “em nenhum lugar é sugerido na *EN*, como o é na *EE*, que contemplação e virtude moral são cada uma das partes constituinte de uma única *ευδαιμονία* total. A vida autossuficiente, em Aristóteles, não é a vida de alguém retirado, levando uma vida solitária, mas sim uma vida que, por si mesma, torna a vida ‘desejável e completa”.

E esta dimensão da existência real e social do homem obviamente demanda recursos exteriores para a realização das suas ações na procura de agir bem, da excelência e do bem supremo. Como anteriormente assinalado Aristóteles considera que a felicidade necessita de bens exteriores, pois seria impossível ou nada fácil, praticar boas ações sem os instrumentos próprios.

Embora, de fato, a concepção de Aristóteles da felicidade fundamente a excelência das atividades na bondade duradoura do caráter, não significa que esta estabilidade seja ilimitada, dado que existe uma distância entre o ser bom/virtuoso, o agir com excelência, e o viver bem, com felicidade. Pois, além do domínio subjetivo do estado e da condição interiores, há situações e/ou acontecimentos exteriores que

¹⁷ Ser excelente de carácter no es actuar de manera excelente, sino que la acción excelente precisa de determinadas circunstancias exteriores: corporales, de contexto social, de recursos.

tanto favorecem como impedem ou limitam ao caráter virtuoso encontrar sua plenitude na ação.

As ponderações anteriores das variáveis internas e externas intervenientes nas atividades virtuosas, estruturadas em um processo de cunho ético, possibilita a admissão de uma concepção integradora na consecução do fim último ou bem supremo do ser humano. Em consequência, a vida feliz (vida *eudaimônica*) como o bem mais elevado é atingível pelas diversas ações, realizadas na excelência, e se constitui como a melhor vida humana possível, a vida boa, o bom viver, a felicidade.

2.7 Visão integradora da *Eudaimonia*

Verifica-se que as considerações sobre a concepção de Aristóteles a respeito da *eudaimonia* motivam questionamentos, apresentados e defendidos por gerações de especialistas e comentaristas, os quais se podem resumir em: (a) A concepção se refere à felicidade como objetivo orientador do homem nas suas diversas atividades (resultantes da sua função mais excelente, própria e diferenciadora dos outros seres vivos) para que sempre aja de forma a perseguir esse fim/bem; e (b) Essa concepção estabelece que a felicidade seja uma atividade realizadora das capacidades superiores e excelentes, a realização suprema da *theoria*.

Sem embargo, é possível contemplar uma conciliação de ambas as perspectivas, isto é, sendo que o fundamental da felicidade é de ser o fim mais perfeito de todos, é razoável considerar uma mediação entre essas duas correntes, pelo fato da *eudaimonia* ser um bem orientador da ação humana que pode ser alcançado pelo homem em geral. E, por ser esse melhor bem o horizonte orientador, ele é um objetivo reconhecido pelo homem e, em consequência, deve ser um bem comum acessível a todos os homens.

Assim, baseando-se em um entendimento de que Aristóteles faz do homem o centro da sua ética e de que esta ética considera que o bem do homem é inseparável da felicidade e, portanto, é uma ética arquitetada para a dimensão humana – e não construída para a dimensão divina (já que os deuses estão além do contingente e do imprevisível) e nem tampouco uma ética para os animais, que não

participam da felicidade –, essa ética deve indicar as circunstâncias para que, realmente, a vida boa e virtuosa seja possível de ser alcançada pelo homem.

Ante o exposto, infere-se que, ainda quando a aparente ambiguidade apresentada na obra aristotélica oportuniza polêmicas a respeito da felicidade (*eudaimonia*), é admissível a possibilidade de uma relação dialética que Aristóteles concebe nas suas argumentações, de forma a que, se bem que peculiar, não seja contraditória. Igualmente, convém sublinhar, a título de complemento pertinente desta perspectiva integradora, que se evidencia no exame do transcurso da obra base desta pesquisa, que a concepção aristotélica da felicidade é uma noção complexa que aponta à definição de certa forma de vida que é boa em si mesma, intrinsecamente boa.¹⁸

¹⁸ Eis aqui a dificuldade da tradução do termo *eudaimonia* para as línguas modernas, pois a palavra felicidade, no seu uso corrente, implica em um valor subjetivo, enquanto que o conceito de *eudaimonia* supõe um valor objetivo de algo valioso a ser procurado por si mesmo, independentemente da perspectiva do indivíduo.

3 AMIZADE

3.1 Relevância sociopolítica no cenário aristotélico

Aristóteles considera a amizade (*philia*) uma questão estritamente humana – como é a felicidade –, em razão de que é no homem que está a sua natureza e a sua finalidade, conforme Ross (1987, p. 273), “As diversas formas de amizade mencionadas por Aristóteles são todas exemplos do caráter essencialmente social da natureza humana.”. O filósofo em seus tratados sobre a ética e sobre a política outorga um destaque especial à amizade, podendo-se considerar que duas eram as razões: a primeira porque a verdadeira amizade alavancava a virtude (*areté*) e a segunda porque a amizade cumpria uma função importante na política (*politike*) da vida em comunidade na *pólis*. A *Ética a Nicômacos* e a *Ética a Eudemo* são as obras nas quais a amizade recebeu uma descrição mais desenvolvida e completa, sendo que o presente estudo deste conteúdo se baseia na *EN* para a compreensão, análise e definição do tema.

Cabe frisar a relevância que o filósofo de Estagira atribui a esse tema na *Ética a Nicômacos*, uma vez que lhe destina dois livros, VIII e IX. Conforme Nussbaum, “O Estagirita consagra ao tema da *philia* a quinta parte de cada uma de suas duas obras fundamentais, isto é, mais espaço que a nenhum outro.”¹⁹ (NUSSBAUM, 1995, p. 443, tradução nossa). Ampliando a justificativa da especial atenção que o autor dá ao tema da amizade Reale comenta:

Aristóteles dedicou dois livros da *Ética Nicomaquéia* ao tema da amizade. Isso se explica por diversas razões fundamentais. Em primeiro lugar, a amizade é, para Aristóteles, estruturalmente ligada à virtude e à felicidade, portanto, aos problemas centrais da ética. Em segundo lugar, a problemática da amizade, por Sócrates e, sobretudo, por Platão, como vimos, já fora debatida a fundo e conquistara uma notável consistência filosófica. Em terceiro lugar, a estrutura da sociedade grega dava à amizade uma importância decididamente superior à que dão as modernas sociedades, de modo que também desse ponto de vista explica-se a particular atenção que lhe dedica o Estagirita. (REALE, 1994, p. 422).

¹⁹ El Estagirita consagra al tema de la *philia* la quinta parte de cada una de sus dos obras éticas fundamentales, es decir, más espacio que a ningún otro.

A amizade era um valor exaltado sobremaneira na literatura da Grécia antiga, pois a amizade era de uma relevância destacada por promover vínculos fundamentais nas relações sociais e políticas, ao propiciar a confraternização dos homens, sobrepassando os interesses individuais e particulares das suas vidas. Este cenário espaço-temporal, na qual se insere tal concepção da amizade, legitima e explica o singular tratamento que Aristóteles dedica à temática da amizade que, em consonância com sua época, exalta as virtudes morais a serem promovidas e desenvolvidas pelo homem.

Ao referir-se à natureza da amizade o filósofo a qualifica ou como “uma excelência” ou como “concomitante com a excelência moral, além de ser extremamente necessária na vida.” (EN VIII, 1, 1155a 2-3, p. 153). Esta atribuição de dignificação moral que Aristóteles atribui à amizade para a vida do homem, no início do Livro VIII, se ratifica e complementa no Livro IX ao declarar: “Mas parece estranho, quando se atribuem todas as coisas boas ao homem feliz, não lhe atribuir amigos, que são considerados o maior dos bens exteriores.” (EN IX, 9, 1169b 8-10, p. 185). Nas duas considerações anteriores corrobora-se a dimensão ímpar da amizade na concepção aristotélica: na primeira, o enobrecimento da amizade pela virtude moral e na segunda, a valorização da essencial existência da amizade na vida do homem.

Confirma-se essa necessidade da amizade como forma de convivência natural e, ainda, nobilitante dos homens na observação de Lear: “Como o homem aristotélico é por natureza um animal político, alcança a boa vida em sociedade e, conseqüentemente, a questão do que constitui uma boa vida não pode ser respondida por um indivíduo separado da sociedade em que vive.”²⁰ (LEAR, 1994, p. 180, tradução nossa). A respeito da vida isolada do homem, Nussbaum observa que: “No entanto, o Estagirita rejeita esta ideia, afirmando que tanto as relações sociopolíticas como a *philia*, são componentes valiosos e essenciais do bom viver

²⁰ Como el hombre aristotélico es por naturaleza un animal político, logra la vida buena dentro de la sociedad y en consecuencia, la pregunta de en qué consiste una vida buena no puede responderse para un individuo separado de la sociedad en que vive.

humano.”²¹ (NUSSBAUM, 1995, p. 433, tradução nossa). De fato, Aristóteles no início da *Ética Nicomaqueia* declara que a autossuficiência característica da melhor vida humana é comunitária, e não individual. Manifestando-se, assim, nas argumentações de Aristóteles e dos seus comentaristas que, além de ser “extremamente necessária”, a amizade é inerente à natureza humana já que, por ser o homem um “animal social” (ser social) e também portador de Logos e Linguagem, o convívio amistoso com seus pares seria uma *conditio sine qua non*,²² tanto para a própria existência quanto para a completude do indivíduo na sua felicidade. Na visão aristotélica a amizade está relacionada à política, já que o indivíduo é uma fração de um todo, da comunidade (*pólis*), e é ali que se dinamiza o meio necessário para desenvolver a sua moral em um cenário social e político que o torne pleno e virtuoso.

3.2 Delimitação/extensão de *Philia*

O termo *philia* significa de forma geral “amar”, no entanto, ao ler os textos aristotélicos deve-se considerar que, ainda que a maioria dos tradutores traduzam *philia* por amizade, este termo é de uma complexidade semântica que ocasiona uma aplicação muito mais ampla que a palavra “amizade”. “*Philia* é um substantivo abstrato derivado do verbo *to philein*, que significa ‘amar’ ou ‘estimar’ de um modo geral; pode-se amar ou estimar todo tipo de coisas, de uma garrafa de vinho ou um cachorro até a própria família e os amigos.”, segundo Whiting (in KRAUT, 2009, p. 254). Por conseguinte, *philia* compreende todo tipo de relação baseada em vínculos afetivos ou em afeições e é desta forma que está concebida na estrutura do amplo critério do estimar.

Deste modo, pode-se deduzir que onde e quando se desenvolva uma interação que está alicerçada no afeto, no carinho, na afeição, no amor ou simplesmente na estima, ali, então, se configura a *philia*. Essa variedade de possibilidades que abrange a *philia* evidencia a dificuldade, senão impossibilidade, de proceder a uma tradução exata para este termo. Exemplificando: “amor” seria

²¹ Sin embargo, el Estagirita rechaza esta idea, afirmando que tanto las relaciones sociopolíticas como la *philia*, son componentes valiosos y esenciales del buen vivir humano.

²² Trata-se uma condição essencial, imprescindível ou indispensável (nota do autor).

uma tradução demasiado restrita e intensa, por outro lado, “afeto” seria uma tradução demasiado ampla e tênue.

Nota-se que, em conceitos atuais, o vocábulo “amizade” em alguns aspectos é mais limitado, pois não seria possível incluir, como o faz Aristóteles, aquelas relações de estreitos vínculos familiares, tais como o são pais e filhos, marido e mulher, junto ao conceito mais amplo de relação de concidadãos entre si; porém, em outro sentido o conceito contemporâneo de amizade é mais vasto, indefinido e impreciso ao compará-lo com o de *philia*, por ter perdido o horizonte virtuoso que obriga a constituir essas relações segundo o preceito determinado pela reta razão. Evidencia-se que os parâmetros da *philia* na Grécia antiga eram tão amplos e com tantas conotações que a sua tradução não poderia se restringir a uma única palavra, no entanto, neste estudo utilizar-se-á o termo amizade, termo usualmente aceito na literatura especializada. Fundamenta-se o exposto com a seguinte ponderação de Whiting (in KRAUT, 2009, p. 254-255): “Em segundo lugar, ‘amizade’ está tão arraigado nas traduções e na literatura secundária que seria contraproducente abandonar essa opção. Por isso, manterei ‘amizade’ para *philia* [...]”. Em outro comentário a esse respeito a autora, amplia essa justificativa ao explicar que o vocábulo *philia* também pode ser encontrado com a tradução de “amor”, e isto pode dar lugar a conotações eróticas nos termos derivados: “Afinal ‘amante’ e ‘amado’ têm conotações eróticas e tendem a referir-se estritamente aos sujeitos e objetos de tipo erótico.”. Ratifica-se essa argumentação nas próprias palavras de Aristóteles na *Ética a Nicômacos*, ao referir-se à amizade por prazer: “[...], mas um se deleita por estar vendo o seu amado, e o outro por estar recebendo atenções de seu amante [...]” (EN VIII, 4, 1156b 12-13, p. 157).

Na própria caracterização da Filosofia pode-se incluir esta dificuldade semântica, em razão de ser determinada pelo prefixo *Philo*, e correntemente sua significação é expressa como “amor ao saber ou à sabedoria” e seu cognato Filósofo como “amigo do saber”. Uma vez que os gregos dispunham do termo *eros* para as relações baseadas no conteúdo erótico, Whiting procura resolver a complicação com a seguinte argumentação:

Podemos tentar corrigir o problema reservando “amar” e seus cognatos para *to eran* e seus cognatos. Contudo, esbarramos imediatamente no problema de como traduzir *to philein*. “Ser amigo” é estranho. De modo ainda mais importante: tal sugestão é fraca demais para capturar formas paradigmáticas de *philon*, como aquela dos pais em relação aos filhos.

Precisamos de um verbo que cubra as formas fraca e forte de apego. Assim, proponho continuar usando o genérico “amar” para *to philein*. Podemos, então, usar as formas “aquele que ama” e “aquele que é amado”, as quais não são tão marcadas por conotações eróticas, para *ho philon* e *ho philoumenos*, mantendo as formas mais eróticas “amante” e “amado” para as formas relevantes de *to eran*, que podemos traduzir por “amar eroticamente”. Isso parece apropriado, na medida em que Aristóteles trata *eros* como um tipo de *philia*. (WHITING in KRAUT, 2009, p. 254-255)

Para Aristóteles as relações eróticas com base na paixão podem entender-se como um caso extremo das relações de *philia*: “[...] o amor parece uma emoção exacerbada e é de sua natureza ser sentido somente em relação a uma pessoa [...]” (EN VIII, 4, 1158a 13-14, p. 159). Para o filósofo o excesso que supõem as relações eróticas dificulta que este tipo de *philia* possa ser orientado a muitas pessoas, o que não ocorre com a relação a certo tipo de amizade, portanto, se faz conveniente que se definam corretamente as circunstâncias nas quais se desenvolve a *philia*.

3.3 As espécies de amizade

Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, dá início ao seu Livro VIII, no qual realiza uma ampla análise da amizade, outorgando-lhe a qualidade de virtude ou que vai acompanhada de virtude, por tratar-se de uma disposição do caráter e acrescenta, ainda, que é de grande necessidade à vida do homem, “[...] cabe-nos examinar a natureza da amizade, pois ela é uma forma de excelência moral ou é concomitante com a excelência moral, além de ser extremamente necessária na vida.” (EN VIII, 1, 1155a 1-3, p. 153). O comentário de Ross ratifica o anteriormente exposto: “As razões que dá Aristóteles para justificar seu estudo da amizade são duas. A amizade é, primeiro, uma virtude, ou (mais precisamente) implica à virtude; e, segundo, é muito necessária para a vida. ” (ROSS, 1981. p. 273-274). A característica de ser extremamente necessária é reforçada ao declarar que ninguém desejaria viver sem ter amigos, mesmo possuindo todos os outros bens materiais que são precisos para uma vida satisfatória. Além de qualificá-la como virtuosa e necessária, Aristóteles, considera que a amizade dignifica o homem quando este é amigo dos amigos e, inclusive, quando se tem uma grande quantidade amigos, “E a amizade não é somente necessária; ela é também nobilitante, pois louvamos as pessoas amigas dos seus amigos, e pensamos que

uma das coisas mais nobilitantes é ter muitos amigos [...]” (*EN VIII, 1, 1155a 33-35, p. 154*).

Ao examinar criticamente o caráter e os sentimentos do homem, Aristóteles se questiona se a amizade pode se manifestar entre quaisquer pessoas, se existe um gênero único de amizade ou mais de um. Porém, antes de entrar no tema o filósofo explana que “A questão das várias espécies de amizade talvez possa ser esclarecida se antes chegarmos a conhecer o objeto do amor.” (*EN VIII, 2, 1155b 1-2, p. 154*). Realizando uma exposição do objeto do amor e discernindo as coisas passíveis de amor, refere: “Parece que nem todas as coisas são amadas, mas somente aquelas que merecem ser amadas, estas são somente o que é bom, ou agradável, ou útil [...],” (*EN VIII, 2, 1155b 3-4, p. 154*). O que o leva à conclusão que nem todas as coisas são passíveis de amor e sim que as merecedoras de amor são as que possuem bondade, as que são de utilidade e as que são prazerosas. Sendo que todas as classes de amizade coincidem em que o objeto pelo qual se aproximam os amigos, e em virtude do qual se unem, deve ser de alguma forma aquilo que se ama.

Sobre a reflexão anterior, Tomasso D’Aquino realiza comentários esclarecedores a respeito das diferenças que são características a cada classe de amizade:

Na verdade, o bem não vai chegar àquele tipo de amizade na qual a bondade não se encontra; ora, nas amizades que não temos listado não há espaço para a bondade.

É o que resulta na amizade fundada no prazer, em que tanto um quanto o outro amigo querem obter o prazer um do outro: às vezes se trata de um prazer ligado a um mal daquele que o procura e, desta maneira, se elimina a bondade.

Em vez disso, na amizade com base na utilidade se pode encontrar a bondade no sentido de que a pessoa que recebeu os benefícios, se ele certamente, pelo menos, retribui o favor pelos os presentes que o outro fez.²³ (TOMASSO D’AQUINO, 1998, p. 373, tradução nossa).

²³ In realtà, la benevolenza non giunge a quel tipo de amicizia nella quale a benevolenza non si trova; ora, nelle amicizie che abbiamo elencato non c’è spazio per la benevolenza.

Ciò risulta già evidente nell’amicizia fondata sul piacere, nella quale sia l’uno che l’altro amico vuole attenerne per sé il piacere dell’altro: a volte si tratta di un piacere collegato a un male di colui che lo procura e in tal modo si elimina la benevolenza.

Invece, nell’amicizia fondata sull’utilità si può trovare la benevolenza nel senso che colui che ha ricevuto dei benefici, se si comporta da persona giusta, contraccambia almeno la benevolenza per i doni che l’altro gli ha fatto.

A partir da concepção de que o amável tem relação com o que é bom, ou agradável ou útil, Aristóteles argumenta que: “Essas razões diferem especificamente entre si, e conseqüentemente as formas correspondentes de amor e amizade também.” (*EN VIII, 3, 1156a 1-2, p. 155*). Diferenciam-se, assim, três classes de amizade, que devem atender certas condições em comum; no entanto, não necessariamente do mesmo modo, segundo Ross:

As diversas formas de amizade mencionadas por Aristóteles são todas exemplos do caráter essencialmente social da natureza humana. Na ordem inferior, o homem tem necessidade de ‘amizades fundadas na utilidade’, já que, economicamente, não se basta a si mesmo. Em um plano mais elevado, forma ‘as amizades fundadas no prazer’; experimenta um prazer natural na sociedade de seus semelhantes. Em um plano ainda mais elevado ‘forma as amizades fundadas no bem’, nas quais o amigo ajuda ao amigo a viver a melhor vida. (ROSS, 1981. p. 273)

Constata-se, assim, que as coisas suscetíveis de ser amáveis podem adquirir diferentes formas segundo o fundamento que as alicerça: assim objeto amável pode sê-lo apenas porque resulta prazeroso e/ou, porque rende algum proveito ou benefício; porém, também, pode ser amável porque é bom ou pela sua excelência. É esta diversidade de coisas objetos de amor que constitui a base dos tipos de amizade e de suas propriedades. Como consequência, Aristóteles reconhece três formas ou espécies de amizade: a amizade baseada no prazer, a amizade baseada na utilidade e a amizade baseada no bem, isto é, na virtude de quem se ama, sendo esta última espécie denominada amizade por excelência ou perfeita.

A amizade implica, de qualquer forma, querer bem o amigo e também desejar o bem do amigo. Obviamente, como assinala Aristóteles, em cada um dos três tipos de amizade se deseja o bem do amigo por motivos diferentes e de maneiras diferentes: na amizade baseada na utilidade se quer o bem do amigo pelo benefício ou conveniência que nos oferece; na amizade baseada no prazer se quer o bem do amigo pelo prazer que nos proporcionam suas ações e a sua companhia; já na amizade baseada no bem e na virtude se quer o bem do amigo puramente por ele mesmo, genuinamente se quer bem ao amigo.

Gianotti (1996, p. 168) nas suas reflexões sobre o tema manifesta:

Há, pois, na *φιλία* três traços característicos que são plenamente sublinhados na *Ética a Nicômaco*. Primeiramente, requer benevolência (*εὐνοία*), querer bem o outro e, ao mesmo tempo, querer o bem do outro. Em seguida, esse relacionamento deve ser recíproco. [...]. Finalmente, mesmo se o bem desejado é apenas aparente, ambos os parceiros devem ter claro este bem querer [...].

Evidencia-se que os aspectos de benevolência, reciprocidade e do bem querer são inerentes à amizade. Na benevolência o amor do amigo se embasa na boa vontade para com o outro; já a reciprocidade se caracteriza pelo desejo de ser correspondido nas relações de amor e, por outra parte o bem querer se distingue essencialmente pela procura do bem em si mesmo, não como meio e sim com fim. Referindo-se às razões pelas quais as pessoas se amam (o bom, o agradável e útil), Aristóteles pondera:

Estas pessoas parecem ter boa vontade recíproca, mas como poderia alguém qualificá-las de amigas se elas não conhecem seus sentimentos recíprocos? Então, para que as pessoas sejam amigas deve-se constatar que elas têm boa vontade recíproca e se desejam bem reciprocamente por uma das razões mencionadas. (*EN VIII, 2, 1156a 1-6, p. 155*)

Realizadas as ponderações sobre os objetos do amor que promovem a amizade, de que estes não podem ser inanimados (como uma garrafa de vinho), da necessidade da boa intenção e da reciprocidade, Aristóteles se pronuncia com a afirmação a seguir:

Há, portanto, três espécies de amizade, em número igual às qualidades que merecem ser amadas, já que uma afeição recíproca, conhecida por ambas as partes, pode basear-se em cada uma das três qualidades, e quando duas pessoas se amam elas desejam bem uma à outra referindo-se à qualidade que fundamenta a sua amizade. (*EN VIII, 3, 1156a 2-7, p. 155*)

Dessa forma, após desenvolver considerações acerca do caráter, desejos, emoções e sentimentos do homem, Aristóteles apresenta uma questão fundamental: Só há uma espécie de amizade ou pode haver mais de uma? Após questionar, analisar e argumentar sobre as variáveis a serem contempladas nessa questão, o filósofo aponta as características das três espécies de amizade a serem dinamizadas entre os homens, as quais hão de ser correlativas às coisas que eles amam ou estimam e aos propósitos que se tem em vista para motivar, sustentar ou fundamentar uma amizade.

3.4 A amizade motivada na utilidade

O tipo de amizade que Aristóteles denominou de amizade por interesse ou por utilidade trata-se de uma relação da qual as partes extraem benefícios umas das outras e, obviamente, o motivo de existir dessa relação é esse mesmo benefício. No entanto, conforme Wolf não se trata de usar o amigo:

Considerando a relação em virtude do útil, perguntemo-nos por que isso se constitui numa relação de amizade e não de um mero fazer uso do outro. Todavia essa última afirmação não é o que Aristóteles tem em mente ao falar de amizade útil. Ele tem em mente, ao contrário, uma relação na qual uma pessoa (A) deseja o bem da outra (B), tendo em vista o objeto útil a que ambos aspiram; deseja, portanto, o que é útil para *ela* (B). (WOLF, 2013. p. 227).

Pode-se conceber como uma forma prática de relacionamento no qual o que mantém a existência da amizade é o benefício mútuo dos participantes. Confere-se isto quando Aristóteles, ao analisar esta espécie de amizade, refere: “Os amigos cuja afeição é baseada no interesse não amam um ao outro por si mesmos, e sim por causa de algum proveito que obtém um de outro.” (*EN VIII, 3, 1156a 7-9, p. 155*). A amizade em função da utilidade se estabelece entre pessoas que visam algum bem imediato, como riquezas ou honras. Compõem-se estas amizades não em vista do fim em si mesmo, mas como meio para adquirir vantagens.

Na opinião de Aristóteles esta classe de amizade, conforme a sua qualificação, “é para mercenários”. O autor insinua uma crítica, já declarada anteriormente ao afirmar que as pessoas envolvidas nesta categoria amam pelo que é bom para si mesmas, na seguinte declaração:

Mas parece que a maioria das pessoas escolhe as honrarias não por si mesmas, e sim acidentalmente. Tais pessoas gostam de ser distinguidas pelos detentores de poder, embaladas por suas esperanças (elas pensam que se necessitarem de alguma coisa a obterão destas autoridades, e por isto se regozijam com as honrarias como um prenúncio de favores futuros) [...]. (*EN VIII, 8, 1159a 6-11, p. 162*)

Percebe-se que a amizade baseada na utilidade é apropriada aos homens com propensão para a ambição, porque preferem manter relações de trocas de interesses e, segundo Aristóteles é mais fácil de ser desenvolvida entre pessoas de condições opostas, “[...] entre uma pessoa pobre e outra rica, ou entre uma pessoa

ignorante e outra culta, pois as pessoas almejam efetivamente aquilo que lhes falta e se dispõem a dar alguma coisa em retribuição.” (*EN VIII, 8, 1159b 12-15, p. 163*).

As amizades originadas no interesse, ou na utilidade, são tipos de amizade acidentais, posto que sua continuidade é instável como consequência da fragilidade do fundamento no qual se sustentam e a especificidade da sua razão de existência. Wolf as considera como amizades secundárias: “O fato de essas formas serem secundárias já transparece em sua curta duração (1156^a 19 ss.); quando o conteúdo de útil ou do agradável se modifica, e onde a única base da amizade era essa, também a amizade se desfaz.” (WOLF, 2013. p. 227). Exemplificando, são passíveis de finalizar quando a vantagem acaba, ou por causa da disparidade das trocas (o que ocasiona queixas ou censuras), ou até por insociabilidade das partes. Logo, os amigos vinculados pelo interesse o serão enquanto a utilidade seja recíproca, de tal forma que a persistência da amizade estará diretamente relacionada à manutenção daquilo que os une. Portanto, como a peculiaridade do interesse é a variabilidade, a mutabilidade do vínculo que une os amigos é facilmente dissolvida ao não acontecer a utilidade e, assim, a amizade cede e termina e, conseqüentemente, os amigos se separam.

Aristóteles caracteriza este gênero de amizade como contingente; “E a utilidade não é uma qualidade permanente, mas sempre está mudando. Portanto, desaparecido o motivo da amizade a mesma se desfaz, uma vez que ela existe somente como um meio para chegar a um fim.” (*EN VIII, 3, 1156a 20-22, p. 155*). O que significa que esta amizade é passível de se desfazer facilmente, pois está estruturada em motivações extrínsecas, sem a consistência de bondade, pois os que são amigos por causa da utilidade separam-se quando cessa a vantagem, porque não amam um ao outro, mas apenas o que pode ser vantajoso.

3.5 A amizade sustentada no prazer

Amizade por prazer, conforme Aristóteles é a espécie de amizade na qual o amigo ama o outro amigo porque este lhe oportuniza satisfação ou prazer e não pela sua índole, ou seja, as pessoas ligadas nesta amizade se amam em função do vínculo prazenteiro. O autor corrobora isto quando, ao referir-se ao fundamento desta amizade, opina: “O mesmo raciocínio se aplica àqueles que se amam por

causa do prazer; não é por seu caráter que gostamos das pessoas espirituosas, mas porque as achamos agradáveis.” (*EN VIII, 3, 1156a 9-11, p. 155*). Trata-se de uma relação entre amigos na qual se procura prazer recíproco, sendo que este prazer pode ser variado e nutrir-se da simpatia, da diversão, do trato, do bom humor, da beleza, do prazer sensorial, etc. Percebe-se que o que causa esta classe de amizade não é a própria pessoa, e sim o resulta em prazer. Isto é, não é o caso de se desejar o bem do amigo por causa dele mesmo.

O filósofo também inclui nesta categoria as etapas vitais da adolescência e da juventude, ao referir-se ao perfil volúvel e às características de transitoriedade típicos das emoções fervilhantes dessas idades, declarando:

Por outro lado, o motivo da amizade entre os jovens parece ser o prazer, pois eles vivem sob a influência das emoções e perseguem acima de tudo o que lhe é favorável e o que está presente; mas seus prazeres mudam à medida que a idade aumenta. E por isto que eles se tornam amigos e deixam de ser amigos rapidamente; sua amizade muda com o objeto que acham agradável, e tal prazer se altera rapidamente. Os jovens também são amorosos, pois a amizade por amor depende principalmente da emoção e aspira ao prazer; é por isto que os jovens se apaixonam e cessam de amar rapidamente, mudando com frequência no mesmo dia. (*EN VIII, 3, 1156a 33-41, p. 156*).

Na citação acima se exemplificam de maneira perfeita os parâmetros da estruturação da amizade por prazer: o caráter emocional, a primazia do egoísmo, a urgência da ação, a mutabilidade do entusiasmo, a acidentalidade dos encontros, a efemeridade da afeição e a temporariedade emocional. Peculiaridades que Aristóteles sinaliza no decorrer das suas reflexões sobre esta classe de amizade. Outra observação deste trecho é a que o autor assemelha esta espécie de amizade à amizade por amor, o que, mesmo sendo por interesse, lhe confere certa elevação da qualidade relativamente à amizade baseada na utilidade.

Contemplando as reflexões que Aristóteles expõe a respeito desta espécie de amizade, nota-se que nos homens os prazeres mudam de acordo com a etapa e/ou circunstâncias de vida e, deste modo, a continuidade destas amizades estão diretamente relacionadas a essa mutabilidade. Sendo, portanto, que a continuidade da amizade fundada no prazer dependerá da existência, ou não, das satisfações recíprocas que deram origem à vinculação. Por conseguinte, similarmente à amizade baseada na utilidade, a continuidade deste tipo de amizade dependerá da

permanência do objeto prazeroso ou de que os amigos se proporcionem efetivamente recíproco prazer ou, até, de que um dos envolvidos perceba que a relação não é suficientemente satisfatória, “[...] e aquelas que amam por causa do prazer amam por causa do que lhes é agradável, e não porque a outra pessoa é a pessoa que amam [...]” (*EN VIII, 3, 1156a 13-14, p. 155*).

E, também, como no caso da amizade por interesse, Aristóteles qualifica este gênero de amizade como contingente: “Sendo assim, as amizades deste tipo são apenas acidentais, pois não é por ser quem ela é que a pessoa é amada, mas por proporcionar à outra algum proveito ou prazer.” (*EN VIII, 3, 1156a 15-17, p. 155*), já que se o agente ou objeto do amor muda de como era ao iniciar a amizade deixa de ser agradável para o outro e, desta forma, esta amizade é factível de simplesmente acabar.

Ao refletir sobre as características das amizades até aqui expostas, constata-se que Aristóteles com diversas argumentações desenvolve uma avaliação entre as espécies de amizade e, observa-se a qualificação que o autor confere a cada uma. Por exemplo, ao comparar a amizade por prazer e a amizade por utilidade com a amizade virtuosa – a ser analisada no item seguinte: “A amizade por prazer tem alguma semelhança com esta espécie, pois pessoas boas também são reciprocamente agradáveis. Acontece o mesmo em relação à amizade por interesse, pois as pessoas boas também são reciprocamente úteis.” (*EN VIII, 4, 1156b 4-7, p. 157*). Essas características de prazer e utilidade nas respectivas amizades são as que lhes atribuem similitude com a amizade virtuosa “Talvez devamos, portanto, chamar tais pessoas de amigas e dizer que há várias espécies de amizade – primeiro, e na acepção própria, a existente entre pessoas que são amigas por serem boas, depois, por analogia, as outras espécies [...]” (*EN VIII, 4, 1157a 25-28, p. 158*). Entretanto, antagonicamente, são essas mesmas características as que condicionam a amizade por utilidade e a amizade por prazer à acidentalidade, pois a inviabilidade de obter satisfação na primeira ou vantagens na segunda determina em ambas o seu término.

Mais adiante, ao referir-se à durabilidade da amizade por prazer e da amizade por utilidade e à justificativa do fim destas amizades, lê-se:

Talvez possamos dizer que nada há de estranho em romper uma amizade baseada no interesse ou no prazer quando nossos amigos já não possuem os atributos de serem úteis ou agradáveis; na realidade éramos amigos desses atributos, e quando eles desaparecem é razoável não continuar amando. (*EN IX, 3, 1165a 3-7*)

Em outro momento, ao focar a índole das pessoas que estabelecem estas relações de amizade: “Então, quando a amizade é por prazer ou por interesse, mesmo duas pessoas más podem ser amigas, ou então uma pessoa boa e outra má, ou uma pessoa que não é nem boa nem má pode ser amiga de outra de qualquer espécie; mas pelo que são em si mesmas é óbvio que somente pessoas boas podem ser amigas.” (*EN VIII, 4, 1157a 8-13, p. 157*). Esta última afirmação do Filósofo implica em que a dinâmica da reflexão aristotélica conduz à concepção de que é uma condição inquestionável, na amizade: o ser bom. Sendo assim, a verdadeira amizade radica em amar ao amigo e, também, em amar o bem do amigo. É na amizade baseada na excelência e na benevolência que a amizade atinge a perfeição, conceito que há de se desenvolver no tópico a seguir.

3.6 A amizade perfeita fundamentada na virtude

A espécie denominada por Aristóteles como amizade perfeita, ou virtuosa, é aquela que de perfeito modo efetiva-se, como forma plena, na sua razão essencial de estar fundada no bem. Os homens bons o são de forma absoluta por serem virtuosos e a virtude é um hábito, de tal modo que o homem bom deseja o bem tanto para si mesmo quanto para seu amigo em uma relação permanente. “A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de moral, neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas.” (*EN VIII, 3, 1156a 43-46, p. 156*). Verifica-se, assim, que a amizade perfeita somente existe entre as pessoas que privilegiam a reciprocidade na convivência entre amigos, e esta convivência tem como único fim fazer o bem ao outro. Desta maneira, o bem querer é o querer por si mesmo, é o querer como fim e não como meio.

A amizade perfeita se apresenta, fundamentalmente, como aquela em que o bem se dá como fator do amor e do vínculo; todavia, além disso, este tipo de amizade se encontra enriquecida por ambas as naturezas dos outros dois tipos de amizade, a utilidade e o prazer:

A amizade por prazer tem alguma semelhança com esta espécie, pois pessoas boas também são reciprocamente agradáveis. Acontece o mesmo em relação à amizade por interesse, pois as pessoas boas também são reciprocamente úteis. (EN VIII, 4, 1156b 4-7, p. 157).

Uma vez que além de ser bom um para o outro, os amigos hão de ser úteis e agradáveis, de forma que na amizade perfeita se cumpram, reciprocamente e dignamente, as qualidades de utilidade e satisfação. Evidencia-se que nesta classe de amizade, a utilidade se externa no proveito recíproco que promove a assiduidade da virtude e o prazer se manifesta na complacência da mútua companhia das pessoas. Corrobora-se esta afirmativa na seguinte declaração de Aristóteles:

A amizade, com efeito, pressupõe igualdade e semelhança, especialmente semelhança daquelas pessoas que se assemelham em excelência moral, sendo constantes em si mesmas, elas são reciprocamente constantes, e nem pedem nem prestam serviços degradantes; ao contrário, pode-se dizer que uma afasta a outra do mal, pois não errar e não deixar que seus amigos errem é uma característica das pessoas boas. (EN VIII, 8, 1159b 1-7, p. 162 e 163)

Conforme as palavras de Wolf, a respeito dessa conjugação do útil e do agradável que se soma ao virtuoso a autora afirma que:

Amizade de pessoas boas inclui também o útil e agradável. Com efeito, é útil a ambos aquilo que promove a vida do exercício da *arete* ética. No que respeita ao agradável, vimos que, ao lado do prazer sensível, também as ações em virtude da *arete* ética são prazerosas. Esse prazer é almejado pela pessoa boa, e também as ações semelhantes feitas pelo amigo causam-lhe alegria, de tal modo que ambos se alegram com as ações do outro e as ações de ambos tornam-se agradáveis. (WOLF, 2013, p. 228)

Portanto, nesta amizade o que é absolutamente bom, em razão da sua índole boa e das semelhanças das suas virtudes, é também absolutamente benéfico e agradável. E é isto o que eleva o amor dessa amizade ao seu mais alto grau de excelência e, portanto, tão só os virtuosos podem unir-se nesta forma de amizade. A mesma comentarista opina em relação à índole da amizade de sentido perfeito: “Perfeita é a amizade entre pessoas boas que se equiparam no fato de possuírem a *arete* ética; às vezes, é caracterizada também como amizade de caráter.” (WOLF, 2013. p. 228).

E, concomitantemente, por amar o bem do amigo e preservar sua virtude, se ama o próprio bem e se preserva e suscita a própria virtude. De acordo com as próprias palavras de Aristóteles:

A amizade mais sincera, então, é a que existe entre as pessoas boas, como já dissemos muitas vezes, pois aquilo que é irrestritamente bom e agradável parece ser estimável e desejável, e para cada pessoa o bom ou o agradável é aquilo que é bom ou agradável para ela; e uma pessoa boa é desejável e estimável para outra pessoa boa por ambas estas razões. (*EN VIII, 3, 1157b 21-25, p. 159*).

O amigo ao amar o amigo ama seu próprio bem, visto que o homem bom ao se fazer amigo de alguém, ocasiona um bem para aquele de quem é amigo e ocasiona, também, um bem para si mesmo. À vista disso, cada amigo ama o outro pelo seu próprio bem e, de forma recíproca, promove o bem do outro, além de comutarem nesse querer bem recíproco a utilidade e o prazer, encontramos isto explícito no Livro VIII da *Ética Nicomaqueia*:

Cada uma dessas pessoas nesse caso é boa irrestritamente e boa em relação ao seu amigo, pois as pessoas boas são boas irrestritamente e são reciprocamente úteis. E por serem assim, estas pessoas são também agradáveis, pois as pessoas boas são agradáveis irrestritamente e são reciprocamente agradáveis, já que para cada uma delas suas próprias ações e outras semelhantes às suas são um motivo de prazer, e as ações das pessoas boas são idênticas ou parecidas. (*EN VIII, 3, 1156b 5-11, p. 156*).

Entende-se, assim, que a amizade perfeita se concretiza entre os homens bons e com valores semelhantes, o que, necessariamente, implica que tem que haver igualdade na relação. Pois não existiria a amizade perfeita sem alguma forma de igualdade, já que os amigos, além de ter um afeto recíproco, têm que ter um valor semelhante, “A amizade, com efeito, pressupõe igualdade e semelhança, especialmente a semelhança daquelas pessoas que se assemelham em excelência moral [...]” (*EN VIII, 8, 1159b 1-3, p. 162*).

Tomasso D’Aquino, nos seus comentários à *Ética Nicomáquea*, confirma essas semelhança e igualdade necessárias e fundamentais no amor recíproco e na vontade de fazer o bem. Também, cabe ressaltar que nos seus comentários há um ponto a ser considerado no exame da amizade perfeita em relação à virtude que; conforme a sua avaliação, esta espécie de amizade viria a ser superior à virtude, já que a virtude seria própria de um sujeito e esta classe de amizade exigiria a existência de ações virtuosas em ambos os agentes nas atividades recíprocas.

Aristóteles, no entanto, afirma que aqueles que amam o amigo, amam o bem em si mesmo: na verdade, quando a pessoa que é boa em si tornou-se amigo de alguém, também se torna um bem para o seu amigo. Sendo assim tanto para um quanto para o outro, enquanto ele ama seu amigo, ama o que é bom em si mesmo, e cada um deles retorna um bem igual ao seu amigo, tanto no que respeita à vontade, porque é o que eles querem que seja bom para ele, tanto no que diz respeito à qualidade específica da vontade, porque, isto é, quer o bem em favor de seu amigo, e não para si mesmo. Tudo, porque a amizade é uma forma de igualdade, uma vez que é isto que exige um amor recíproco.

Deste ponto de vista amizade parece superior ao critério próprio da virtude: na verdade, qualquer virtude é simplesmente o ato de um sujeito virtuoso; na amizade, no entanto, não é apenas o ato de um único indivíduo, mas exige os atos dos dois que se amam um ao outro, respectivamente, da mesma forma.²⁴ (TOMASSO D'AQUINO, 1998, p. 262, tradução nossa).

Em contrapartida, sustenta Aristóteles que se existirem desigualdades nesta amizade, no aspecto de diferenças de valor entre os amigos, por exemplo, de dignidade, valor, riqueza ou poder, a igualdade poderá equilibrar-se se o inferior é capaz de superar tal desigualdade mediante um afeto maior em proporção semelhante àquela em que o outro o supera.

Em todas as espécies de amizade nas quais está implícita a desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o amor que a parte melhor recebe deve ser maior que o amor que ela dá [...], pois quando o amor é proporcional ao merecimento das partes configura-se a igualdade, que é considerada um componente essencial na amizade. (*EN VIII, 7, 1158b 16-22*, p. 161).

De tal forma que, quando entre os amigos houver uma evidente desigualdade, esta deve de ser superada de alguma maneira. Contudo, Aristóteles é categórico a respeito de que se essa distância vier a ser grande demais, por

²⁴ Aristotele, però, replica que coloro i quali amano l'amico, amano ciò che è bene per se stessi: infatti, quando chi è buono in sé è diventato amico di qualcuno, diventa pure un bene per il suo amico. In tal modo, tanto l'uno che l'altro, mentre ama l'amico, ama quanto è bene per sé, e ciascuno di essi ricambia un bene uguale al suo amico: sia per ciò che concerne la volontà, in quanto, cioè, vuole ciò che è bene per lui, sia per ciò che concerne la qualità specifica della volontà, in quanto, cioè, gli vuole il bene a favore dell'amico, e non a favore de sé.

Tutto ciò, perchè l'amicizia è una forma di uguaglianza, dal momento, cioè, che exige um amore recíproco.

Da questo punto di vista l'amicizia sembra superiore al critério proprio della virtù: infatti, in qualsiasi virtù è sufficiente l'atto del soggetto virtuoso, nell'amicizia, invece, non basta l'atto di un solo individuo, ma si esige che gli atti dei due che si amano reciprocamente l'um l'altro, siano rispettivamente dello stesso segno.

exemplo, no que respeita a excelência ou deficiência moral, não seria possível a amizade e, nem tampouco pensar na possibilidade da existência da amizade. Em uma análise comparativa entre amizade e justiça ele argumenta:

Mas a igualdade não aparece sob a mesma forma na esfera de ação da justiça e da amizade; com efeito, na esfera da justiça o que é igual no sentido primordial é aquilo que é proporcional ao merecimento, enquanto a igualdade quantitativa é secundária, mas na amizade a igualdade quantitativa é primordial e a proporcionalidade ao merecimento é secundária. Esta afirmação se torna mais evidente quando há um grande desequilíbrio entre as partes em relação à excelência moral ou à deficiência moral ou à riqueza ou a qualquer outra coisa; nestas condições, elas já não são amigas e nem sequer esperam sê-lo. (*EN VIII, 7, 1158b 29-30, p. 161*).

Aristóteles continua sua análise referente à dificuldade de definir a possibilidade da existência da amizade entre reis e súditos, entre pessoas consideradas superiores com aquelas acentuadamente inferiores, entre sábios e néscios e, sobretudo, evidencia não somente uma dificuldade, senão uma impossibilidade na ocorrência da amizade entre os deuses e os homens, já que os primeiros superam extraordinariamente os segundos de forma categórica em tudo e em todas as circunstâncias: “[...] mas quando uma das partes se distancia excessivamente da outra, como acontece com os deuses, já não pode haver amizade.” (*EN VIII, 7, 1159a 7-8, p. 161*). Entendendo-se que enquanto os homens admiram e amam os deuses por causa da sua perfeição, os deuses precisamente por essa perfeição não poderiam amar os homens, porque, obviamente, o fato de que o mais perfeito amasse o imperfeito representaria uma espécie de imperfeição e isto seria contraditório à essência perfeita da divindade.

E, dessa maneira, se infere que há um limite nos desejos para com os amigos, pois se o bem desejado do amigo constitui um impedimento para o bem do próprio amigo, a amizade virtuosa já não o é mais por perder a sua essência. E, também, se o desejo do amigo já não é o querer pelo que o outro é, e vem a constituir um empecilho para continuar sendo como se é, tampouco tem fundamento a amizade virtuosa. Ao referir-se ao homem bom, Aristóteles, diz que “[...] seus sentimentos em relação aos amigos são idênticos aos que ele tem em relação a si mesmo (na verdade, um amigo é um outro ‘eu’), [...]”. (*EN IX, 4, 1166a 40-42, p. 178*). Evidencia-se, deste modo, que na amizade perfeita tudo o que venha a ser pernicioso para o bem ou a virtude não hão de se apresentar, pois nesta classe de

amizade, os amigos são iguais ou semelhantes no bem e na virtude, de tal forma que, reciprocamente, cada um deseja tanto o bem para o amigo quanto para si mesmo.

A amizade perfeita, que é fundada na virtude dos amigos, manifesta-se, naturalmente, limitada em quantidade, em razão de que seu exercício requer dos amigos tempo recíproco de dedicação e de permanente cultivo. Por isso que a amizade perfeita só é possível de ser estendida a umas poucas pessoas pela entrega que ela demanda como, também, pelo fato de que os bons e virtuosos não o são em demasia. A respeito das primeiras variáveis: do tempo disponível, da recíproca dedicação e do cultivo frequente, Aristóteles pondera:

Mas em relação aos bons amigos, devemos tê-los tantos quantos pudermos, ou há um limite ao número de amigos de uma pessoa, da mesma forma que há um limite para a população de uma cidade? [...]. Em relação aos amigos, igualmente, há um número limitado – talvez o maior número de pessoas com as quais se possa conviver (considera-se que a convivência é a característica por excelência da amizade, como já vimos), mas é óbvio que uma pessoa não pode conviver com muitas outras nem dividir-se entre elas. (*EN IX*, 10, 1170b 14-24, p. 188).

E a respeito da segunda variável, da proporção de homens virtuosos, o filósofo pondera que, “[...] não se pode cultivar com muitas pessoas uma amizade baseada na excelência moral e no caráter de nossos amigos, e devemos dar-nos por felizes se encontrarmos uns poucos amigos desta espécie.” (*EN IX*, 4, 1171a 11-13, p. 188). Essa diversidade de razões acima expostas, explica e justifica o questionamento aristotélico acerca de se há um limite em relação aos participantes da amizade virtuosa.

À amizade perfeita, Aristóteles, também a limita por causa do apreço e da reciprocidade que ela implica:

“Não se pode ser amigo de muitas pessoas no sentido de ter uma amizade do tipo perfeito com elas, da mesma forma que não se podem amar muitas pessoas ao mesmo tempo [...]; e muitas pessoas não podem agradar facilmente à mesma pessoa [...]” (*EN VIII*, 6, 1158a 12-16, p. 159).

Sendo que, então, não seria possível contentar ou agradar a muitas pessoas ao mesmo tempo e tampouco ser agradado por muitas pessoas simultaneamente, posto que, em uma amizade perfeita, a convivência frequente dos amigos deve

possibilitar uma vivência e uma experiência conjunta de proximidade. “Para uma amizade perfeita ambas as partes devem adquirir experiência recíproca e tornar-se íntimas, e isto é muito difícil.” (*EN VIII, 6, 1158a 16-18, p. 159*). Esta consonância se desenvolve na prática permanente da convivência, própria da amizade perfeita, pois propicia a realização do bem para o amigo e para si mesmo, o que significa em uma amizade durável. Segundo Wolf (2013, p. 228), “Como resume Aristóteles, a amizade entre pessoas boas significa uma reciprocidade duradoura, uma vez que a *arete* ética é algo de estável.”. Pois a construção deste tipo de amizade precisa de um longo tempo de convivência, de um processo de acostumar-se mutuamente para desenvolver a confiança e o afeto recíprocos.

A concordância dos homens bons se fundamenta, precisamente, na virtude, visto que os bons são motivados pelo mesmo desejo e procuram sempre o que é justo e conveniente de forma recíproca, na medida em que sempre estão de acordo consigo mesmo e com o outro. “Esta espécie de amizade, então, é perfeita relativamente à duração e a todos os outros aspectos, e nela cada parte recebe da outra em todos os sentidos o mesmo que lhe dá, ou algo parecido; e é isto que deve ocorrer entre amigos.” (*EN VIII, 4, 1156b 33-36, p. 157*).

Reconhece-se que o bom o é em razão da sua natureza de homem benévolo e, conseqüentemente, a ação deste homem benévolo se expressa nos seus atos, e é nessas ações que se manifesta a sua potência de obrar bem. O sentimento que se produz no benévolo pela sua obra, Aristóteles o dignifica ao compará-lo com o sentimento que as mães sentem pelos filhos ao obrarem bem e com amor, tão somente pela sua razão de serem mães (puramente pela natureza do vínculo filial).

De fato, definimos um amigo como a pessoa que deseja e faz o que é bom, ou parece que deseja e faz, por causa do seu amigo, ou como uma pessoa que deseja que seu amigo exista e viva por sua causa (é este o sentimento das mães em relação aos seus filhos [...]). (*EN IX, 4, 1166a 4-7, p. 178*).

Os amigos empenham-se em fazer o bem ao outro realizando para o amigo as melhores ações nas boas obras, quer dizer, a amizade perfeita é, em essência, atividade do bem, pois não é próprio dos amigos virtuosos desejarem ser amados e beneficiados sem agir eles de igual forma, na passividade. “Ademais, amar se

assemelha à atividade e ser amado se assemelha à passividade; amar e ter as várias formas de sentimentos amistosos são atributos das pessoas mais ativas.” (EN IX, 7, 1168a 14-16, p. 182). A atividade virtuosa do homem bom, na amizade perfeita, gera, na consumação da felicidade, uma vida prazerosa e plena, enquanto atividade e prazer plenamente unidos. É, por conseguinte, a aspiração de ser pleno que motiva o virtuoso e, do mesmo modo, é o que aspira para o amigo, por ser que a amizade dos bons almeja os melhores bens e a preservação da virtude na atividade recíproca da excelência.

Os homens bons procuram permanecer na atividade mais virtuosa, já que é nela que se consuma plenamente e perfeitamente sua existência, na execução das boas ações. Além dessa realização, as ações virtuosas são desejáveis e, por isso, procuradas como algo que é em si mesmo um fim, porque no seu pleno e constante exercício se atinge a felicidade e se promove a felicidade. “[...] e que quanto mais nobre é uma faculdade ou uma pessoa, tanto mais sérias, pensamos nós, são as suas atividades; logo, a atividade da faculdade ou da pessoa mais nobre é superior em si, e, portanto, mais apta a produzir a felicidade.” (EN X, 6, 1177a 11-14, p. 201). Cabe, aqui, recordar que para Aristóteles, a felicidade é o fim último da vida humana que há de ser alcançado mediante o caminho da virtude, ou excelência, a ser praticada em todas as atividades humanas. Dessa forma, o agir virtuoso, na amizade perfeita, seria uma oportunidade de promover a felicidade de si mesmo e do amigo, e como já foi anteriormente apontado na análise da felicidade, a mesma não se trata de uma disposição ou de um hábito senão de uma atividade.

Oportuno é ressaltar que a amizade com virtuosidade oportunizaria a promoção da felicidade. No entanto, não pode ser considerada uma condição sem a qual a felicidade não existiria, e sim como uma das atividades do homem na procura da consecução de viver bem. Corroborando esta argumentação, Hobuss (2002, p. 28-29), ao referir-se à indagação sobre “o que o homem virtuoso deve levar em consideração para ser feliz?”, responde: “Contemplação, ação moral, percepção, alimentação, amigos, etc. [...] variedade de atividades, de bens, que, não contando enquanto constituintes da *ευδαιμονία*, contam como condição necessária para tal.”.

Ou seja, se bem a amizade pode ser considerada como promotora da felicidade, compõe um conjunto de classes de bens e atividades particulares considerados necessários para a completude da sua realização. Sendo a amizade virtuosa uma destas atividades necessárias, todavia, não excludente.

3.7 Benevolência, concórdia e justiça na amizade perfeita

Aristóteles nas suas reflexões sobre a amizade perfeita relaciona e delimita o termo amizade com o termo benevolência (*eunoia*). A benevolência não carece de reciprocidade porque o amar e o desejar o bem do outro não precisa retornar àquele de quem se originam. A benevolência é desejar o bem dos outros, embora não haja por partes deles esse mesmo desejo, seja porque não exista por uma das partes ou por desconhecimento de uma das partes:

Entretanto, àqueles que desejam o bem desta maneira atribuímos apenas boas intenções se o desejo não é correspondido; quando há reciprocidade, a boa intenção é a amizade. Ou devemos acrescentar 'quando a boa vontade é conhecida por quem é objeto dela?' Com efeito, muitas pessoas têm boa vontade para com outras que elas nunca viram, mas que julgam ser boas ou prestativas, e uma destas pode retribuir este sentimento. Estas pessoas parecem ter boa vontade recíproca, mas como poderia alguém qualificá-las de amigas se elas não conhecem seus sentimentos recíprocos? (*EN VIII, 2, 1155b 22-26 e 1156a 1-3, p. 155*).

Notam-se nas reflexões de Aristóteles a respeito da benevolência as diferenças que esta tem com a amizade virtuosa, as quais são: (a) a benevolência se assemelha à amizade, porém se pode conceder a pessoas desconhecidas ou até pode passar inadvertida; (b) a benevolência pode não requerer de reciprocidade do afeto e, também, pode se tratar de um desejo transitório e (c) a benevolência é a potencialidade da amizade virtuosa, na medida em que para que se origine esta amizade é necessária uma boa disposição para com o outro e uma disposição para o bem.

A benevolência é uma experiência prévia, momentânea e intensa do desejo de amar, orientada e sentida para com os outros. No entanto, lembrando o acima citado, “àqueles que desejam o bem desta maneira atribuímos apenas boas intenções”, já que, a princípio, apenas por causa do sentimento não se preocupariam nem fariam nenhuma ação pelos outros. Sendo assim, a benevolência, com respeito à amizade virtuosa, poderia ser considerada como “uma

amizade estática, embora quando se prolonga e atinge o nível de intimidade ela se torne amizade propriamente dita, mas não a amizade baseada no interesse ou no prazer (a boa vontade não se manifesta diante destes sentimentos).” (EN IX, 5, 1167a 6-9, p. 180). Nas inspiradas palavras de Aristóteles: “A boa vontade parece ser então um início de amizade, da mesma forma que o prazer de olhar é o início do amor.” (EN IX, 5, 1166b 14-15, p. 180). Porém, única e exclusivamente como início da amizade perfeita, condição que com precisão Aristóteles deixa bem estabelecida na passagem anterior: “mas não baseada no interesse ou no prazer (a boa vontade não se manifesta diante destes sentimentos).”.

Em outro momento das suas reflexões sobre a amizade perfeita Aristóteles diferencia e conceitua a concórdia (*homonía*). À diferença da benevolência, nas relações fundamentadas na concórdia encontra-se uma reciprocidade sustentada no desejo do mesmo em comum. Desta forma, infere-se que a reciprocidade que pressupõe a concórdia, amplia a abrangência das relações pessoais que compreende a amizade, para determinar a vida social em comum, ou seja, politicamente. Porquanto que a vida política exige a concórdia e a concórdia, por sua vez, exige um acordo entre os concidadãos que não se pode conceber fora da amizade. Aristóteles acentua esta dimensão prática e política ao definir a concórdia:

[...] não é, entretanto, identidade de opinião, pois isto poderia ocorrer até com pessoas que não se conhecem, tampouco dizemos que há concórdia entre todas as pessoas que têm o mesmo ponto de vista sobre todos e qualquer assunto [...], mas dizemos que há concórdia numa cidade quando seus habitantes têm a mesma opinião acerca daquilo que é de seu interesse, e escolhem as mesmas ações, e fazem o que resolvem em comum. (EN IX, 6, 1167a 20-28, p. 180).

Revela-se nestas observações mais uma perspectiva, dentre as inúmeras que o conceito de *philia* compreende: a amizade política (*philia politike*), “Parece então que a concórdia é a amizade política, como efetivamente se diz que ela é, pois ela se relaciona com assuntos do nosso interesse e influentes em nossas vidas.” (EN IX, 6, 1167a 27-29, p. 180). Configuração da amizade que é concebível assimilar à espécie de amizade virtuosa, já que somente as pessoas boas podem estabelecer estes laços e dentro de um marco de boa vontade, igualdade e justiça:

A concórdia neste sentido existe entre pessoas boas, pois elas estão de acordo entre si, sendo, por assim dizer, concordes (os desejos de tais pessoas são constantes e não estão à mercê de correntes opostas como num braço estreito de mar), e elas desejam o que é justo e proveitoso, e estes são igualmente os objetivos de seus esforços conjuntos. (EN IX, 5, 1167a 6-9, p. 180).

A concórdia é a amizade própria da convivência política porque se pratica no âmbito da *pólis* e em uma dinâmica de relações de alteridade e altruísmo que dão origem, mantêm e exercem o bem comum no local de convivência entre os cidadãos. A concórdia define uma relação social muito similar, por exemplo, a que se estabelece entre os amigos ou entre os familiares dentro do contexto ético de Aristóteles. Embora esta particularidade da amizade não tenha o perfil das relações primárias da *philia*, ao constituir-se fundamentada no bem comum compartilhado responde à concepção aristotélica do homem como sendo um animal social (ou um animal político, como também se traduz e que melhor cabe nesta análise). De acordo com Schofield:

Uma vez que os seres humanos ‘nasceram para a cidadania’, eles alcançarão o seu bem apenas em uma comunidade política que vise a promover a sua felicidade e o seu bem-estar, dando-lhes oportunidades de realizar ações admiráveis que caracterizam a coragem e as demais virtudes morais nas suas mais altas formas. (SCHOFIELD in KRAUT, 2009, p. 295)

Os homens, como referido, são naturalmente políticos e, no convívio na *pólis*, têm que organizar-se de comum acordo segundo um mesmo desejo baseado na virtude. Por isto que pode se inferir que as relações próprias da convivência política baseada na virtude, se regulam a partir da concórdia.

Outro tópico que Aristóteles inclui nas suas reflexões, e que pode ser correlacionado com amizade virtuosa, é a justiça (*dikaiosyne*), considerada por alguns comentaristas como a principal das virtudes. Aristóteles relaciona como correspondentes o justo e o legal, confirma-se isto nas afirmações de Schofield (in KRAUT, 2009, p. 295) ao se referir à concepção de Aristóteles a respeito da justiça: “Ele infere que alguém que é obediente à lei [...] é uma pessoa justa. A pressuposição é a de que o que é justo deve ser entendido [...] como aquilo que é legal.”. Parece óbvia esta relação já que são as leis as que impõem as regras da justiça que devem ser respeitadas e seguidas na vida em comunidade. Como opina Araiza (2005, p. 128): “Falar de amizade, desde a perspectiva da teoria de

Aristóteles, supõe refletir de certa forma acerca da justiça e, portanto, acerca de toda relação entre cujas partes se dá algo em comum,²⁵ (Tradução nossa). Compreendendo-se que a justiça seja uma virtude política que se dinamiza no âmbito da comunidade política, percebe-se também que é a que mantém a ordem dessa comunidade e o entendimento do que é justo.

No entanto, a despeito de que a justiça seja uma das virtudes por excelência e seja exaltada e destacada na obra aristotélica e, ainda, tenha para alguns comentadores a primazia dentre as virtudes, cabe à amizade papel primordial nas relações em comunidade. Esta alegação é confirmada pelo mesmo autor Araiza (2005, p. 128): quando argumenta: “Porém se a causa da ordem em toda comunidade é a justiça, a causa de que uma comunidade se mantenha unida é a amizade.”²⁶ (Tradução nossa). E também isto se corrobora nas próprias palavras de Aristóteles: “Quando as pessoas são amigas não têm necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas necessitam de amizade, considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa.” (EN VIII, 1, 1155a 29-31, p. 153 e 154). Concedendo esse destaque à virtude na amizade e, portanto, à amizade virtuosa, Aristóteles não nega que a justiça seja o caminho à amizade, já que deliberar qual é o melhor tratamento que se deve a um amigo é questionar sobre o que é justo e o que não é justo, tendo, desta forma, o homem justo uma evidente disposição para a justiça. O que significa que os homens injustos não podem estabelecer relações de amizade perfeita e, portanto, numa comunidade sem justiça não se possibilita a existência da virtude na amizade.

Nesta procura da definição e da delimitação do conceito de amizade (*philia*) compreende-se como se interpreta o aspecto central das relações humanas dentro do contexto prático da filosofia de Aristóteles; e, também, se faz possível inferir que o filósofo estagirita, uma vez caracterizadas as virtudes éticas e dianoéticas, detém suas reflexões na amizade, no contexto do trânsito entre a ética e a política, para mostrar uma aproximação de como a descrição do conceito da *philia* - constituída na

²⁵ Hablar de la amistad, desde la perspectiva de la teoría ética de Aristóteles, supone discurrir en cierto modo acerca de la justicia y, por lo tanto, acerca de toda relación entre cuyas partes se da algo en común.

²⁶ Pero si la causa del orden en toda comunidad es la justicia, la causa de que una comunidad se mantenga unida es la amistad.

excelência - mantém o homem e a comunidade em direção ao bem (“o bem é aquilo a todas as coisas visam”) e se imbrica com o *ethos* virtuoso que possibilitaria a condução dos homens ao bem supremo, a *eudaimonia*.

4 AS INTER-RELAÇÕES ENTRE FELICIDADE E AMIZADE

Aristóteles no decorrer das pesquisas e argumentações das suas obras, para este estudo especificamente na *Ética a Nicômacos*, enfatiza o caráter teleológico de todas as coisas, coisas que estão ordenadas de acordo ao fim que é próprio a cada uma delas. No entanto, isto não significa que as coisas sejam dissociadas e estejam em estado estanco, senão que estão ordenadas de modo conjunto que possibilita e promove a relação das coisas em uma dinâmica de conexão articulada que conduzam a uma finalidade. De modo consequente, a felicidade e a amizade – sublinhando a extensão semântica dos termos *eudaimonia* e *philia* respectivamente – tópicos focos da presente investigação e abordados na *Ética Nicomáquea*, hão de se relacionar nas ações dos homens em convívio político. Investigando a concepção de Aristóteles da felicidade e da amizade, percebe-se a relevância e necessidade destas, respectivamente, finalidade e afeição na vida do homem.

A felicidade representa, sendo o bem supremo, a finalidade a ser desejada por si mesma e atingida pela praxis do homem virtuoso. Homem cuja ética esteja estruturada em disposições de caráter que devem cultivar e exercer qualidades da alma que sejam dignas de serem louváveis e que conduzam ao fim último. E é esse o fator que distingue a filosofia moral de Aristóteles: que na vida de todo e qualquer homem, que conheça aprofundadamente e pratique deliberadamente o Bem, seja possível alcançar o bem supremo, a felicidade.

Kraut (2009, p.13) assinala essa distinção ao indicar que Aristóteles, se bem segue os passos de Platão a respeito de que tudo o que se faz na vida tem em vista o bem e que este deve ser o mais alto objeto de estudo, se diferencia de seu mestre ao focar este estudo exclusivamente no ser humano. Este autor, nessas considerações, referindo-se a Aristóteles, expressa que, “Ele considera que Platão e seus seguidores estão defendendo um estudo absolutamente geral da bondade – tão geral que se aplicaria a qualquer coisa do universo.”. Porém, indiscutivelmente, o que frisa essa diferenciação da abordagem do estudo da ética aristotélica centrada no homem são as próprias palavras do filósofo no final da *Ética a Nicômacos*: “nossa filosofia das coisas humanas”. Esta filosofia das coisas humanas, focada no bem do

homem, é a incumbência que se propõe Aristóteles na tentativa de encontrar uma teoria ética para guiar o comportamento do ser humano, no âmbito individual e nas interações políticas. Uma concepção de conceitos que fundamentem o raciocínio prático, deliberação e tomada de decisão sobre as indagações, as ações e os propósitos que se destinem ao bem. Como o autor de maneira assertiva aponta no início do Livro I da *EN*: esse bem desejado pela maioria dos homens deve ser o melhor dos bens, o bem supremo, a felicidade. Para Aristóteles, *eudaimonia* tem uma relação direta com viver bem (*eu zen*) e com agir bem (*eu prattein*), a felicidade não é uma ideia abstrata, mas é algo concreto para a vida prática de todos os homens. Como foi visto acima, a felicidade é um fim e é o fim de todos os fins, a ser realizado pelo homem nos seus afazeres quotidianos, de modo que não é uma noção nem um modelo. Para Aristóteles felicidade é uma atividade constante que se direciona à vida boa, melhor ainda, à melhor classe de vida que possa ter cada homem.

Esta “ética da felicidade” é arquitetada desde uma ontologia do humano para a dimensão humana, já que a problemática desta ética não se resolve em uma pesquisa para saber o que é a virtude, senão para que o obrar do homem atinja o fim último ou bem superior. Este fim/bem, que segundo Aristóteles é a felicidade, é passível de ser alcançado por todos os homens, seja quando obtido no exercício das virtudes de caráter, que demanda a relação com outros homens e bens – qualificada como não autossuficiente –, seja quando obtido na atividade contemplativa do intelecto – gerada na autossuficiência. Esta abrangência amplificada pode ser fundamentada quando Aristóteles, ao apresentar que “o bem é aquilo a que todas as coisas visam”, logo argumenta *EN* I 1, 1094a 6-17:

Mas como há muitas atividades, artes, e ciências, suas finalidades também são muitas; [...]. Onde, porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão – por exemplo, da mesma forma que a produção de rédeas e outras artes relativas a acessórios para a montaria se subordinam à estratégia, de maneira idêntica umas artes se subordinam a outras – as finalidades das artes principais devem ter precedência sobre todas as finalidades subordinadas; com efeito, é por causa delas que estas são perseguidas. Não haverá diferença alguma no caso de que as próprias atividades serem as finalidades das ações ou serem algo distinto delas, como ocorre com as artes e ciências mencionadas.

Aristóteles, nesta deliberação, sugere que a pluralidade de fins da ação não é uma pluralidade de elementos inconexos, e sim que estes elementos têm uma coordenação hierárquica ao estarem subordinados uns aos outros. Isto é, se um grupo de ações B se subordina a A, isso significa que B são ações que se realizam por causa de A (ou com o fim de A, com vistas a A, tendendo a A, etc.). Ackrill apresenta esta argumentação da seguinte maneira:

O que se depreende da ideia de que podem existir graus de finalidade entre os fins desejados por si mesmos? Aristóteles explica em seguida como, entre os fins finais, um pode ser mais final do que o outro: A é mais final do que B se, embora B seja buscado em vista de si mesmo (e, por conseguinte, seja um objetivo de fato final, não meramente intermediário), B é também buscado em vista de A. (ACKRILL, *apud* ZINGANO, 2010, p. 110)

Depreende-se destas considerações que, mesmo existindo uma profusão de elementos – virtude, prazer, amizade, etc. – organizados e categorizados e valorizados por si mesmos, estes são meios em vista da felicidade. Todavia, reconhecendo que a felicidade é o mais desejado na vida do homem, a este também lhe é possível realizar escolhas de atividades e ações dignas que visem outros fins.

Desta maneira, aplicando este argumento à consecução da felicidade, e a partir de uma compreensão integrativa – argumentada acima, no desenvolvimento deste estudo – pode-se inferir que tanto o homem virtuoso imerso nas contingências de suas relações políticas quotidianas, quanto o sábio cuja alma virtuosa lhe permite contemplar o permanente, procuram nas suas ações o fim que lhe é naturalmente inerente, a felicidade. Nas palavras de Ackrill (*apud* ZINGANO, 2010, p. 113): “A hipótese é que existem vários fins últimos. Quando Aristóteles afirma que, se for assim, buscamos o mais final, ele por certo não está afirmando que apenas um deles (a *theoria*) é realmente um fim [...]”.

Considerando a diferença de valores das ações e também a não negação da diversidade de ações que tendem a um mesmo fim, cabe assinalar que Aristóteles reconhece certa superioridade à forma de vida contemplativa, como o expressa em *EN X 8, 1178b 50-51* “as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade” e, também, corroborado na

observação de Guariglia a respeito da maior autossuficiência autarquia desta maneira de viver:

Em consequência, a compreensão adequada do critério da maior autarquia às duas possíveis candidatas a constituir a felicidade mais perfeita não deixa dúvidas com respeito à conclusão de que Aristóteles extrai neste capítulo: a vida contemplativa é a que menos depende tanto da posse de bens externos como da relação com outros seres humanos para realizar-se, razão pela qual é a mais autárquica e a menos vulnerável às mudanças da fortuna.²⁷ (GUARIGLIA, 1997, P. 329, tradução nossa).

Ainda que lhe confira certa superioridade a esta forma de vida, Aristóteles aquiesce que o sábio enquanto possui alma humana e, por conseguinte, uma parte sensitiva, compartilha do que é comum a todos os homens e necessita, também, do bem-estar exterior. Lê-se em *EN IX 9*, 1170a 19-23: “pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa”. Portanto, acreditando que Aristóteles na *Ética a Nicômacos* tenha concebido e desenvolvido suas considerações a respeito da *eudaimonia* de forma complementar e integrada, mesmo que sendo possível usufruí-la mais ou menos intensamente, deve-se concluir que seu ensinamento é que a felicidade está ao alcance de todo e qualquer homem que aja com virtude.

Para obrar virtuosamente, tem-se verificado nas reflexões aristotélicas que o homem deve possuir uma virtude em particular: a *phronesis*, pois é por ela que se pode deliberar e obrar corretamente, ou seja, realizar ações boas e justas e, é fazendo uso dessa capacidade, que o homem se institui virtuoso, fazendo manifestas, dessa forma, as virtudes éticas. A felicidade será possível, então, para um homem *phronimos* que vive em comunidade e que obra virtuosamente, escolhendo ações que correspondam à reta razão. Sendo assim, a felicidade, entendida como uma forma de viver bem e de conduzir-se bem executando as

²⁷ Em consecuencia, la comprensión adecuada del criterio de la mayor autarquía a las dos posibles candidatas a constituir la felicidad más perfecta no deja dudas con respecto a la conclusión de que Aristóteles extrae en este capítulo: la vida contemplativa es la que menos depende tanto de la posesión de bienes externos como de la relación con otros seres humanos para realizarse, razón por la cual es la más autárquica y la menos vulnerable a los cambios de la fortuna.

faculdades da alma de acordo com a excelência, só pode ser concebida como um obrar corretamente durante a vida, pondo em prática as boas ações não somente consigo mesmo senão, também, e necessariamente, com o/s outro/s com os quais convive nos contextos familiar e social. A felicidade é algo de cada homem, sem esquecer que, como cidadão, ele é membro da comunidade política, portanto, convive com outros cidadãos livres e iguais. Assim, pois o homem virtuoso que pratica constantemente a virtude é quem consegue ser *eudaimon*, sendo que sua vida é um modelo do que é viver bem, sendo responsável das suas ações no marco político.

Com base no exposto, se corrobora que a ética e a política, para Aristóteles estão estreitamente relacionadas, na medida e que o homem virtuoso procura atingir a sua felicidade na convivência com seus congêneres, na política, em procura do bem comum para todos os concidadãos da *pólis*. O fato de que se pretenda alcançar a felicidade não apenas para o homem de forma individual, senão também no convívio se procure alcançar o bem comum, faz que tanto a ética quanto a política aspirem ao mesmo fim.

Percebe-se na política que as esferas particular e pública se entrelaçam, já que no âmbito comunitário as ações devem ter um objetivo e uma participação em harmonia na procura do bem comum, da felicidade. Similarmente, ocorre a mesma situação na amizade, na qual se entrelaça o individual e o comunitário, pois os vínculos de amizade exigem dos amigos a comunhão de interesses e a igualdade no reconhecimento do outro que promovam o bem comum. Portanto, pode-se dizer que em ambas as concepções a virtude deve pairar e entremear por sobre e entre as ações dos homens.

Constata-se que o que está nos alicerces da comunidade política é a amizade – ressaltando aqui a ampla acepção da *philia* – que faz possível o vínculo comum entre os homens na procura da vida boa, que representa a síntese concorde do bem individual e coletivo na qual se procura cumprir com o fim último do homem que, reiterando, para Aristóteles, é a felicidade – destacando-se, também aqui, a ampla significação de *eudaimonia*.

Não obstante, a felicidade ser o desejo e a possibilidade da realização do fim a ser atingido por todo e qualquer homem - a ratificação disto está na afirmação de Aristóteles acima explanada: “tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade” -, desde o ponto de vista ético aristotélico não todos os homens podem alcançá-la. Recorde-se que, segundo o filósofo, a felicidade se define como uma atividade da alma racional conforme a melhor e mais perfeita virtude em uma vida inteira, isto é, é o fim último que se atinge realizando a prática de atividades próprias dos homens, seja no individual ou no coletivo de forma permanente.

A felicidade não é um sentimento passageiro ou efêmero do homem, se trata de se decidir pela melhor classe de vida, que é a vida acompanhada da prática da virtude, ou seja, que é uma vida que se dirige à autodeterminação, à escolha de si mesmo para ser melhor homem, portanto, melhor cidadão da *pólis*. A felicidade consiste em uma atividade própria da alma, de acordo com a virtude e com as ações racionais, posto que, não são os momentos os que são felizes, tampouco é o tempo que é feliz, senão que é cada “quem” quem é feliz.

Logo, estas atividades não são fáceis nem simples de realizar, pois o homem deve ter uma boa disposição para exercer este tipo de ações corretas e, obviamente, esta disposição decorre do modo de ser bom, do caráter do homem. Lembrando que o caráter se constitui dos estados estáveis da alma que promovem na pessoa a tomada da decisão certa para agir virtuosamente de acordo às circunstâncias. Sensatamente, deduz-se que esse perfil não é comum a todos os homens e que, conseqüentemente, não todo homem pode agir perfeitamente nem consigo mesmo, nem com os demais, nem ao longo da sua vida. Aristóteles pondera que aquele homem que disponha da disposição de realizar ações virtuosas, que tenha vocação e prazer em realizar este tipo de ações, e que as escolha inabalavelmente e sem hesitações, pode ser considerado virtuoso e agir corretamente; e na medida em que realize eficiente e eficazmente sua própria função, há de encontrar esse bem supremo, a felicidade.

Aprecia-se nas reflexões acima, a respeito da felicidade, que a mesma será possível de alcançar para o homem que, nas suas escolhas, tencione e execute

ações de acordo com as faculdades da alma; sendo assim, a felicidade é o fim atingível ao homem que obra virtuosamente. E como para Aristóteles a amizade é uma virtude ou vai acompanhada da virtude, é evidente que a virtude fundamenta a gênese e o desenvolvimento da amizade virtuosa e, desde uma análise analógica, esta amizade também é causa e desenvolvimento de virtude. Justifica-se o anteriormente afirmado na seguinte reflexão: o obrar da pessoa boa tende ao bem e na convivência com outra pessoa boa, no exercício da amizade, suas atividades em conjunto hão de torná-las melhores, já que na amizade com exercício da virtude os amigos hão de se corrigir reciprocamente e, conseqüentemente, hão de se aperfeiçoar reciprocamente. Confirma-se o anteriormente expresso nas próprias palavras de Aristóteles em *EN IX 9, 1170a 19-23*, quando escreve:

Se examinarmos mais profundamente a natureza das coisas, um amigo dotado de excelência moral parecerá naturalmente desejável por uma pessoa moralmente excelente, pois aquilo que é bom por natureza, como já dissemos, é bom e agradável em si para as pessoas dotadas de excelência moral.

Cabe aqui lembrar que há uma pluralidade de opiniões sobre a concepção de amizade que demonstra que a mesma não é unívoca, senão que, como foi analisado no desenvolvimento do estudo, possui diversas interpretações e se aplica a diferentes tipos de relação afetiva. Essa afeição pode adquirir diferentes formas segundo a razão em que se fundamenta: a saber, é possível se afeiçoar a alguém porque proporciona prazer e produz satisfação; ou, também, porque resulta útil e se obtém algum proveito ou benefício; ou simplesmente porque esse alguém é bom e o amamos pela sua excelência. Como visto, nestas formas de afeição se baseiam as espécies de amizade e, em última instância, a disparidade das opiniões e esse respeito. Aristóteles reconhece três espécies: a amizade baseada na utilidade, a amizade baseada no prazer e a amizade baseada no bem, ou seja, na virtude ou excelência da pessoa à qual se ama. O filósofo, desde uma perspectiva ética – que concerne à felicidade, à vida boa e digna – qualifica as amizades baseadas na utilidade e no prazer como formas deficientes de amizade (ao estarem baseadas em duas bases mutáveis: o benefício e o desejo); enquanto que à amizade baseada no bem e na virtude a qualifica e dignifica como amizade perfeita.

Notabiliza-se que a amizade perfeita é a mais política das virtudes e, mais ainda, como apreciado anteriormente, esta espécie de amizade é aquela que transcende os horizontes da amizade por utilidade e da amizade por prazer, pois se edifica na virtude e na verdade de tal forma que se converte em instrumento de motivação para a vida, para a atividade, para usufruir das coisas agradáveis e, ainda, para o conhecimento de si mesmo e do outro. Recorrendo, novamente a Aristóteles em *EN IX 9, 1170b 2-12*, p. 187:

[...] e se perceber que existimos é em si mesmo uma das coisas mais agradáveis (pois a vida é boa por natureza, e perceber que o que é bom está presente em nós é agradável), e se a vida é desejável especialmente para as pessoas boas, porque para elas a existência é boa e agradável (pois elas se alegram por terem consciência da presença nelas do que é bom em si mesmo), e se as pessoas dotadas de excelência moral se comportam em relação a si mesmas da mesma forma que em relação aos seus amigos (pois o amigo é outro 'eu') – se tudo é verdade, então, da mesma forma que sua própria existência é desejável para cada pessoa, assim, ou aproximadamente assim, a existência de um amigo é também desejável.

Nesta profundez, é com primor e elegância que Aristóteles apresenta a afinidade compartilhada pelos amigos a respeito do valor da existência e da vida. Afinidade que retrata que a existência do amigo é a mesma que a nossa e, por isso, também, desejável, o que revela a nobilidade que faz possível e louvável a vida em comum, pois essa manifestação de *phronesis* individual e social representa a possibilidade de realizar o *telos* humano. Pois na amizade perfeita, os amigos que têm existências com esse nível de proximidade devem ser virtuosos para estabelecer uma dinâmica de reciprocidade de excelências, visto que é de cada um deles que a felicidade do outro advém. De fato, compreendendo essa argumentação de Aristóteles, há de se compreender que para ele a amizade perfeita é uma relação arquitetada por homens autodeterminados, na qual, na convivência virtuosa, um passa a influenciar o modo de viver do outro, tornando-se um reflexo do outro e percebendo que se é parte de quem o outro é.

Observa-se que a essência da amizade com virtude reside no compartilhar, na dialogicidade e na identificação. Nela o homem se encontra na mesma relação com o amigo que aquela que mantém consigo mesmo; assim Aristóteles argumentou que o amigo é como um outro eu. Esta afirmação, pode parecer, a princípio, “narcísica”, no entanto, diante da possibilidade do erro de auto-avaliação –

causado pela indulgência ou pela emoção – o juízo correto de si mesmo se qualifica e aprimora ao olhar o amigo. Pois é no convívio em que se apreciam as mesmas coisas, as mesmas atividades, o mesmo modo de vida, que este olhar do amigo como “outro eu” permite e promove um conhecimento apurado de si, conformando-se assim uma “coautoria” de caráter entre os amigos. O que significa que a amizade virtuosa ou perfeita se fundamenta em um crescimento moral que é promovido pelas ações conjuntas, pelas atividades virtuosas baseadas em vínculos de cooperação e concórdia, já que ambas variáveis implicam em igualdade, característica desta espécie de amizade que consiste em que a intenção de ambas as partes se incrementa por ser comum, de forma que os amigos se auxiliam reciprocamente na consecução da evolução moral que há de facilitar as oportunidades de excelência na execução de ações virtuosas, o que evidentemente há de tornar a ambos em seres virtuosos capazes de conquistar a melhor felicidade.

Estas observações revelam a clara diferenciação entre as espécies de amizade abordadas e analisadas no corpo desta pesquisa. Em primeiro lugar porque a verdadeira amizade destaca o bem que se encontra na pessoa humana como bem final. Ao homem se lhe ama porque é bom, e o bem se deseja porque é humano. Em segundo lugar, o homem que não age com virtude não está capacitado para a amizade verdadeira, já que é incapaz de se comprazer no bem e de apreciá-lo no outro, porque tampouco é capaz de se apreciar a si mesmo como bom, já que não o é. Sua intenção para com o outro é deficitária porque não é ratificada por ele mesmo. Em terceiro lugar, comprovada a reciprocidade da amizade, se mostra que a *philia* comporta a *autophilia* legítima, pois se o amigo é o outro eu, também o si mesmo é outro eu. Este amar-se a si mesmo pode ser considerado egoísmo, a postura de Aristóteles a este respeito é estabelecida em *EN IX 8, 1168a 1-16*:

Também é debatida a questão de saber se uma pessoa deve amar-se mais a si mesma ou a outras pessoas. As que se amam mais a si mesmas são criticadas e chamadas de ególatras [...]. Mas os fatos colidem com esses argumentos [...]. Realmente diz-se que as pessoas devem amar aos seus melhores amigos, e nosso melhor amigo é aquele que nos deseja o bem por nossa causa, mesmo que ninguém venha a saber disto; estes atributos se encontram principalmente na atitude de uma pessoa em relação a si mesma, e acontece o mesmo com todos os outros atributos pelos quais se define um amigo, pois já dissemos é a partir desta relação que todas as outras características da amizade se estendem ao próximo.

Desta forma, o homem bom deve ser amante de si mesmo, porque desta maneira beneficia a si mesmo e, simultaneamente, será útil aos demais, ou seja, promovendo virtuosamente o bem para si e para seus amigos desenvolve a espécie de amizade perfeita. Considerando que se o homem somente pode amar-se a si mesmo se é bom, pelo contrário o homem mau (designação de Aristóteles) não se compraz em si mesmo se não existir a possibilidade de algum proveito, que certamente é diferente dele e o aproveita como um meio e não como um fim, o que caracteriza as outras espécies de amizade: por utilidade e por prazer.

Baseado nas reflexões acima, se pode afirmar que, de fato, a amizade é fundamental na construção das relações humanas. Revela-se nesta afirmativa a exigência da alteridade nos seres humanos para complementarem-se e se completar. Como se verificou na pesquisa, para Aristóteles, o homem é por natureza um animal (ser) político, e isso conota a sua necessidade de convivência. Sobre isso basta recapitular as considerações de Lear (1994. p. 180) ao afirmar que o homem aristotélico atinge a boa vida em sociedade e, para complementar este raciocínio se trazem as palavras de Nussbaum (1995, p. 433) ao afirmar que as relações sociopolíticas e a amizade são componentes basilares e indispensáveis para a vida boa do ser humano. E, ainda, à maneira de ênfase à proposta deste estudo, se trazem as palavras de Tomasso D'Aquino – quem analisou profundamente e comentou detalhadamente a *Ética a Nicômacos* – ao comentar:

Finalmente, onde lemos sobre o que está etc., (1170b 17), também afirma que os amigos são necessários para quem está feliz.

Na verdade, o que é desejável para quem é feliz é que isso ocorra no seu ser, porque, senão, ele estará em necessidade, o que vai contra a noção de felicidade que postula a autossuficiência. Consequentemente, é necessário para quem está em um estado de felicidade a presença de amigos que são virtuosos.

Neste estágio Aristóteles se refere àquele tipo de felicidade que se pode obter nesta vida, como foi visto no *Primeiro Livro* (1,9).²⁸ (TOMASSO D'AQUINO, 1998, p. 414, tradução nossa).

²⁸ Infine, dove leggiamo *Inoltre, ciò che è ecc.* (1170b 17), sostiene pure che gli amici sono indispensabili a chi è felice.

In effetti, ciò che è desiderabile da chi è felice occorre che esista nel suo essere perchè, in caso diverso, egli troverà nel bisogno, il che va contro la nozione di felicità la quale postula l'autosufficienza. Di conseguenza, si exige che chi si trova in una situazione di felicità abbia bisogno di amici che siano virtuosi.

In questo passo Aristotele si riferisce a quel tipo di felicità che si può ottenere in questa vita, come si è visto nel *Primo Libro* (1,9).

Evidencia-se, nos vários apontamentos acima que a convivência dos homens na *polis* não é apenas um contrato social sustentado em preceitos satisfatórios e/ou utilitários, senão que, nos seus alicerces, se funda em vínculos de amizade, de uma amizade construída em acordo com virtudes arquitetadas eticamente para a obtenção da "vida boa", do "sucesso", do "bem-estar", do "prazer", do "florescer", da "prosperidade", da "bem-aventurança"... Enfim, uma vida que represente a síntese harmônica do bem individual e do bem coletivo, na qual se procure cumprir com o fim último do homem, que é para Aristóteles a consecução da felicidade.

Constata-se, deste modo, que na concepção de Aristóteles a amizade se relaciona sobremaneira com a política, posto que o homem, ao ser uma parte e formar parte da *pólis*, encontra um espaço propício para a aplicação das suas ações éticas e desenvolver a sua moral, de forma que este contexto sociopolítico o induza a tornar-se virtuoso, e, conseqüentemente, pleno.

É por isso que Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* considera a amizade (*philia*) proveitosa, agradável e benfeitora para: (a) a efetivação do que na vida boa pressupõe a forma mais perfeita do exercício, atividade e aprimoramento das capacidades que se encontram presentes na natureza do homem, isto é, o desenvolvimento da sua virtude moral²⁹ e (b) a prática das atividades compartilhadas com os amigos virtuosos, que se desejam reciprocamente o bem como a si mesmos, isto é, atividades conforme a excelência para conquista do bem supremo, a felicidade (*eudaimonia*).³⁰

²⁹ Referências destes tópicos em: *EN I*, 1102a, 1102b e 1103a.

³⁰ Referências destes tópicos em: *EN I*, 1094b, 1095a, 1098b, 1099b; *EN VIII*, 1156a, 1156b, 1157b, 1168a, 1168b, 1170b, 1173b; *EN IX*, 1169a, 1169b e *EN X*, 1173b.

5 CONCLUSÃO

A presente dissertação, teve como objetivo norteador a pesquisa da inter-relação da felicidade (*eudaimonia*) e da amizade (*philia*) na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, com foco na análise e interpretação dos Livros I, II e X que tratam da temática da Felicidade e dos Livros VIII e IX, que abordam o tema da Amizade. Recorrendo, também e obviamente, à contribuição de comentaristas da obra aristotélica e de analistas e intérpretes dos temas abordados.

O desenvolvimento do estudo oportunizou, tendo em vista os aspectos observados no transcorrer da pesquisa realizada e nas considerações explanadas, verificar que Aristóteles estrutura sua investigação e sua análise em uma filosofia do que considera próprio do homem. E, por conseguinte, a sua ética, fundamentando-se na realidade espaço-temporal do momento histórico da sua existência e do contexto social da sua época, motiva a cogitar que a sua filosofia objetiva a determinação do que é o bem para o homem; com maior propriedade, qual o melhor bem para o homem, ou bem soberano. Este bem é analisado da perspectiva de uma atividade efetiva – filosofia da ação – e deve ser passível de ser praticável pelos homens. Dito bem: é a felicidade, que outorga à vida do homem o sentido da sua realização, já que, conforme a opinião do Filósofo, é um fato plenamente reconhecido que todos os homens procuram a felicidade como o bem supremo; ainda que seja realizável senão por todos ao menos por aqueles que se fundamentam na excelência.

O caminho à felicidade não há de se buscar, como foi verificado, nas atividades que se baseiem nos prazeres ou nas vantagens e sim nas atividades dignas de valor humano. Para tanto observou-se que é imprescindível determinar qual é a atividade própria do homem, sua função (*ergon*), ao determiná-la conhece-se a excelência humana, pois a felicidade, segundo Aristóteles, é a atividade da alma em conformidade com a virtude. Faz-se, aqui, fundamental recordar a concepção da alma e suas funções na ética aristotélica, já que é pela alma que o homem se define como racional. A alma é concebida como composta de três partes: a vegetativa, a sensitiva e a racional. A primeira se relaciona às funções vitais (tais como a nutrição, o crescimento e a reprodução); a segunda tem como função a

percepção sensível, a imaginação e o desejo e a terceira é a que se vincula ao conhecimento do inteligível, do imutável e do universal (responsável pela ação ética fundamentada na *phronesis*).

Alicerçando-se nessa abordagem antropológica é que se faz possível compreender as virtudes, uma vez que Aristóteles as separou em duas categorias presentes nos homens: as virtudes intelectuais fundadas na razão e as virtudes morais baseadas no desejo. As duas espécies de virtudes consistem em atividades que o homem deve realizar para desenvolver e aperfeiçoar suas aptidões naturais, pois esse aperfeiçoamento é aquele que o conduzirá a atingir o fim último, bem supremo, a felicidade. Dessarte, essa concepção ética denominou-se *Ética das Virtudes* ou *ética eudemônica*, ou seja, uma ética que põe em relevo a procura pelo bem viver a partir do pleno evoluir das disposições naturais do homem para cumprir seu *telos* específico que é alcançar a *eudaimonia*, ainda que em níveis distintos de perfeição. A felicidade, segundo Aristóteles é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, e dessa forma a virtude moral será a mediadora da ação humana.

Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles, nas suas argumentações, elabora duas vias para consolidar a felicidade que, embora, a princípio pareçam discordantes, são passíveis de complementariedade. Em um momento da obra propõe que seja a ciência política a que legisle essa ação humana, sobre o que fazer, ou não, na finalidade do bem próprio do homem. Ali indica que esse bem é idêntico tanto para o indivíduo como para a coletividade. Desta maneira, a busca pela felicidade assume um caráter político e coletivo, já que a perfeição do bem supremo é alcançada na comunidade (*pólis*). A *pólis* é, para Aristóteles, a finalidade da ação política dos homens por ter a função de propiciar o bem, e mais precisamente o bem comum. O homem, por ser um animal social ou político (*zoon politikón*), tem uma tendência natural a se associar e se integrar em uma *pólis*, cenário no qual lhe é possível, em convivência harmoniosa e virtuosa com seus semelhantes, atingir o seu bem, a sua felicidade.

Em outro momento da obra Aristóteles conjectura que não seja uma vida voltada para o exterior a que conduza à felicidade e sim uma vida que é

constituída pela contemplação e reflexão (*sophia*) – sustentada pela sua alegação de que todos os homens desejam naturalmente saber – que seja a forma de vida que consolide a felicidade. Esta vida contemplativa é aquela que promove no homem uma felicidade mais pura, por estar menos susceptível às contingências, depender menos do outro e dos bens materiais.

No entanto, é possível observar que Aristóteles em vários momentos da obra analisada, ao argumentar como condição natural do ser humano o viver em sociedade; sinalize que a autossuficiência da felicidade não signifique para o homem isolado a renúncia aos bens exteriores e à necessidade de compartilhar com o outro. Variáveis que não invalidam a vida de contemplação, senão que deixam lugar a conotar de que se bem a virtude da *sophia* possa se considerar superior àquela da *phronesis*, esta última nos outorga a perfeição para lidar virtuosamente com as contingências de um mundo imperfeito e nos possibilitar a liberdade e disposição de tempo para a contemplação.

Pode-se inferir que esta visão integradora, corroborada por diversos comentaristas da obra de Aristóteles ao longo deste estudo, permite estabelecer uma correspondência entre as duas perspectivas e argumentar que tanto o homem virtuoso quanto o sábio, ambos imersos no convívio social e nas suas respectivas formas de vida, procuram nas suas ações o fim que lhes é inerente pela natureza do homem: a felicidade.

Nessas vivências e experiências fundamentadas na excelência se apresenta a amizade (*philia*), também como componente conciliador e promovedor da vida ética e da vida contemplativa. Para que esta premissa se realize na melhor maneira de viver, Aristóteles considera o convívio dos homens virtuosos, estabelecido na amizade, como propício para promover o sentimento de satisfação total e a efetivação da integridade do Ser, que realiza a finalidade da existência do homem que é ser feliz na melhor vida humana.

Findando este estudo, porém não a temática, pode-se afirmar, e confirmar, que a afluência de reflexões, ponderações, cogitações, contemplações, observações, razões, alegações e argumentos até aqui apresentados e analisados permitem reconhecer a inter-relação e complementariedade dos conceitos

enunciados na questão proposta, uma vez que a felicidade (*eudaimonia*) edificada na presença da amizade (*philia*) perfeita conforma conjuntamente com esta última uma díade substancial, tanto para a percepção e realização da própria existência como para a completude, na excelência, da vida dos homens.

6 REFERÊNCIAS

OBRAS DE ARISTÓTELES

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. intr. e comentários de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.

_____. **La gran moral. Moral a Eudemo**. 6. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e G. Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Ética Nicomaquea-Ética Eudemia**. (Introducción por Emilio Lledo Íñigo y traducciones y notas por Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos, 1988.

_____. **Política**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

_____. **Moral a Nicômaco**. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa-Calpe, 1995.

_____. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Ética a Nicômaco**. M. Araujo y J. Marías (ed. bilingüe y trad.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002a.

_____. **Metafísica**. São Paulo. Edições Loyola, 2002b.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret Editora, 2005.

_____. **De Anima**. Apresentação, trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, São Paulo: Ed. 34, 2006a.

_____. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru – SP: EDIPRO, 2006b (Série Clássicos Edipro).

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

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad. textos e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2009a.

_____. **Metafísica**. 3. ed. São Paulo: EDIPRO, 2009b.

_____. _____. Buenos Aires: Libertador, 2009c.

_____. **Sobre a alma**. Trad. de Ana Maria Lóio. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

_____. **Retórica**. São Paulo: Edipro, 2011.

_____. **Ética a Eudemo**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini – São Paulo: EDIPRO, 2015. (Série Clássicos Edipro)

OBRAS CITADAS

ARAIZA, Jesús. **Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles**. Nova Tellus, vol. 23, num. 2, p. 125-159. México: Centro de Estudios Clásicos, 2005.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. São Paulo: Loyola, 1997.

BRUM TORRES, João Carlos (org.). **Manual de ética. Questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EducS; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels. **Aristotle`s Theory of Moral Insight**. Oxford (UK): OUP, 1983.

FILIPPO, Ana Paula Sebe. **A Felicidade na Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Revista *Ângulo*, n. 133, abr./jun., 2013. Disponível em: <http://publicacoes.fatea.br/index.php/angulo/article/viewFile/996/773>. Acesso em: 11 jul. 2015.

GIANOTTI, José Arthur. **O amigo e o benfeitor: reflexões sobre a filia do ponto de vista de Aristóteles**. Analytica, Rio de Janeiro, n. 03, 1996.

GUARIGLIA, Osvaldo. **La ética en Aristóteles o la moral de la virtud**. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

HOBUSS, João. **Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles**. Pelotas: Ed. Universitaria/ UFPEL, 2002.

KRAUT, Richard (org.). **Aristóteles: a ética a Nicômaco**. Trad. A. Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

LEAR, Jonathan. **Aristóteles. El deseo de comprender**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo, Loyola, 1991.

NUSSBAUM, Martha Craven. **La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega**. Trad. A. Ballesteros, Madrid: Visor, 1995.

ROSS, David. **Aristóteles**. Trad. de Luís Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

TOMASSO D'AQUINO. **Commento al'etica nicomachea di Aristotele**. Introduzione, traduzione e glossário a cura di Lorenzo Perotto. Volume 2. Libri 6-10. Bologna- Italia: ESD, Edizione Studio Domenicano, 1998.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZINGANO, Marco Antônio. **Estudo de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editoria, 2007.

_____. (org.). **Sobre a ética nicomacheia de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia I**. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

_____. **História da Filosofia II**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

_____. **História da Filosofia III**. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

_____. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACKRILL, John Lloyd. **Aristotle, the philosopher**. Great Britain: Oxford University, 1981.

ARENAS-DOLZ, Francisco: **Éticas de la amistad**. Valencia: Reproexpres Ediciones, 2013.

BARES, Juan de Dios; MORENO, Empar. **Aristóteles. Leyendo la ética a Nicômaco**. Libro II. Valencia: PUV, Universitat de Valencia, 2012.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad. De Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **A relação e as formas de amizade segundo Aristóteles**. Revista Analytica, Volume 6, número 1, 2001-2002.

CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (org.). **História argumentada da filosofia moral e política**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2003.

CARPIO, Adolfo. **Principios de filosofía: una introducción a su problemática**. 2. ed. Buenos Aires: Glauco, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia – Dos Pré-Socráticos à Aristóteles**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CICERO, Marco Túlio. **Diálogos sobre a amizade**. Trad. br. Jose Perez. São Paulo: Cultura Moderna, 1990.

CICERÓN, Marco Tulio. **Leio: de la amistad**, versión de Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México: UNAM, 1997.

CORTINA, Adela; NAVARRO, Emilio Martínez. **Ética**. 4. ed. Madrid: Ediciones AKAL, 2008.

CRUZ, Arthur Piranema da. **Ethica Nicomachea: uma leitura particularista** [recurso eletrônico] / Arthur Piranema da Cruz. – Pelotas: NEPFil online, 2013. Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo/studia-01.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2016.

DURANT, Will. **A História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 2000.

GAUTHIER, René-Antoine. **Introdução à Moral de Aristóteles**. Lisboa: Publicações Europa-América, Coleção Saber, 1992.

GIANNOTTI, José Arthur. O amigo e o benfeitor: reflexões sobre a φιλία em Aristóteles. In: **A ética de Aristóteles e o destino da ontologia** (Org. Marco Zingano). Analytica, nº 3. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996, p, 165-177.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GUARIGLIA, Osvaldo. **Ética y Política según Aristóteles**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992. 2v.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **Historia de la filosofía griega**. Tomo IV. Barcelona: RBA, 1998.

HELLER, Agnes. **Aristóteles y el mundo antiguo**. Madrid: Península, 1983.

HAMLIN, David Walter. **Uma História da Filosofia Ocidental**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.

HOBUSS, João (org.). **Ética das virtudes**. Editora da UFSC, Florianópolis, 2011.

_____. **Introdução à história da filosofia antiga** [recurso eletrônico]. Pelotas: NEFIL online, 2014.

JAEGER, Werner Wilhelm: **Paidéia a formação do homem grego**. São Paulo. Martins Fontes, 1994.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica: teoria da ciência e iniciação à pesquisa**. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. **Tras la virtud**. Barcelona: Crítica, 1987.

_____. **Historia de la ética**. Barcelona: Paidós, 1998.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MARTÍNEZ, Tomás Calvo. **Aristóteles y el aristotelismo**. Madrid: Ediciones AKAL, 2008.

NODARI, Paulo César. **A ética aristotélica**. In: Síntese Nova Fase. Belo Horizonte: UFMG, v. 24, n. 78, 1997, p. 383-410.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Ed. Iluminuras LTDA, 2002.

OSSADÓN, Juan Carlos. **Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles**. Cuadernos de anuario filosófico. n. 125. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.

PAVIANI, Jayme. **Filosofia, Ética e Educação: de Platão a Merleau-Ponty**. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. Trad. Henrique Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, vol. II.

_____. **Para uma nova interpretação de Platão**. 14. ed. Trad. De Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ROSS, David. **Aristóteles**. Trad. de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1981.

ROSS, David; ACKRILL, John Lloyd. **Aristotle**. 6. ed. London: Routledge, 1995.

ROSSI, Miguel Ángel. **Ecós del pensamiento político clásico**. Prometeo Libros Editorial, Buenos Aires, 2007.

SANGALLI, Idalgo José. **A participação da sabedoria prática na efetivação da felicidade.** In: *Revista Conjectura*, Caxias do Sul, v. 9, n. 01/02, p. 43-54, jan./dez. 2004.

SPAEMANN, Robert. **Felicidad y benevolencia.** Tradução, notas y estudio introductorio de José Luis Del Barco. Madrid: Ediciones Rialp, 1991.

TUNGENDHAT Ernst. **Lecciones de Ética.** Barcelona: Gedisa Editorial. 1993.

ZINGANO, Marco Antônio. **Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles.** *Analytica*. v.1 n.2, p. 11-40, 1994.

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

_____. **Amizade em Aristóteles:** Unidade Focal e Semelhança, *Revista Analytica*, Volume 6, no 1, 2001-2002.

_____. (org.) **Sobre a Metafísica de Aristóteles:** textos selecionados. São Paulo: Editora Odysseus, 2005.

_____. **Aristóteles:** tratado da virtude moral, *Ethica a Nicomachea I 13-III, 8.* São Paulo: Editora Odysseus, 2008.