



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
RENATA DE OLIVEIRA LARA

A AMIZADE NA ÉTICA A NICÔMACO

FORTALEZA-CEARÁ

2009

RENATA DE OLIVEIRA LARA

A AMIZADE NA *ÉTICA A NICÔMACO*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará para conclusão do curso e obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Social e Política. Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen.

FORTALEZA-CEARÁ

2009

L318a Lara, Renata de Oliveira
 A amizade na Ética a Nicômaco/Renata de Oliveira Lara. –
Fortaleza, 2009.
 90p.

 Orientador: Prof^o. Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen
 Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) - Universidade
Estadual do Ceará, Centro de Humanidades

 1.Ética 2. Aristóteles 3. Amizade.
I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

CDD: 185

RENATA DE OLIVEIRA LARA

A AMIZADE NA *ÉTICA A NICÔMACO*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará para conclusão do curso e obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Social e Política. Orientador: Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen.

CONCEITO OBTIDO: _____

_____, Fortaleza, 23 de Dezembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

**Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen
Universidade Estadual do Ceará**

**1º leitor: Prof. Dr. Expedito Passos
Universidade Estadual do Ceará**

**2º leitor: Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos
Faculdade Católica de Fortaleza**

Aos amigos, em especial ao meu filho Cainã.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobretudo, a Deus pela vida na qual foi possível esta realização.

Agradeço a família pela dedicação e incentivo a todos meus objetivos: especialmente meus pais, minha irmã e meu filho.

Agradeço ao meu marido e amigo pelo longo tempo de convivência fazendo parte desta experiência.

Agradeço ao meu orientador Drº. Jan Gerard Ter Reegen e demais professores do CMAF pela aprendizagem, e a FUNCAP que subsidiou esta pesquisa.

Agradeço aos perseverantes companheiros de mestrado e todos que colaboraram de algum modo para realizar esta dissertação.

Submetendo nossas conclusões à prova dos fatos da vida; se elas se harmonizarem com os fatos devemos aceitá-las, mas se colidirem com eles devemos imaginar que elas são meras teorias (*EN*, IX, 8, 1179a 27-29).

RESUMO

A presente dissertação tem como propósito a interpretação do conceito de amizade (*philia*) desenvolvida por Aristóteles nos Livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*. O intuito na *EN* é refletir sobre a finalidade da ciência ética e política que é a felicidade (*eudaimonia*), ou bem supremo, identificada com a prática das virtudes. Segundo Aristóteles, na vida ninguém pode ser feliz sem amizade. Sob o horizonte da relação ética, política e metafísica definimos o homem no conceito aristotélico, destacando a concepção da alma (*psyché*). Realizamos considerações sobre a teoria do *ethos* e o conceito de felicidade e virtude (*areté*). A investigação procede tecendo a relação entre a amizade e as virtudes, as diferentes espécies de amizade, em diversas fases da vida, com ênfase sobre as virtudes de justiça (*dikaiosíne*) e prudência (*phrônesis*). Para concluir, explicitamos a concepção de amizade política que Aristóteles expõe, abordando, em especial, o Livro IX da *EN*, constatando, por meio da experiência cotidiana que desde a antiguidade a “arte de conviver” é uma inquietação constante.

Palavras-chave: amizade; felicidade; virtude; ética; política.

ABSTRACT

This work aims to interpret the concept of friendship (*philia*) developed by Aristotle in the Books VIII and IX of the *Nicomachea Ethics*. The intention of *NE* is to reflect on the purpose of political and ethical science that is happiness (*eudaimonia*), or highest good, identified through the virtues' experience. According to Aristotle, in life, no one can be happy without friendship. Considering the ethical, political and metaphysical relation we define man in the aristotelic concept, highlighting the conception of the soul (*psyche*). Considerations were made on the *ethos* theory and the concept of happiness and virtue (*arete*). The research develops and builds the relation between the friendships and virtues, the different kinds of friendship, in different stages of life, emphasizing the virtues of justice (*dikaiosyne*) and prudence (*phronesis*). In conclusion, we clarify the conception of political friendship that Aristotle states, approaching, specially, *NE*'s Book IX, verifying through daily experience that since the antiquity the "art of living" is a constant unease.

Keywords: friendship; happiness; virtue; ethics; politics.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. OS CAMINHOS QUE NOS CONDUZEM À FELICIDADE.....	15
2.1 - A <i>Ética a Nicômaco</i> : Objeto e método.....	15
2.2 - O homem no conceito de Aristóteles.....	21
2.3 - A alma humana.....	23
2.4 - As virtudes nos conduzem à felicidade.....	28
3. A AMIZADE NA <i>ÉTICA A NICÔMACO</i>	39
3.1 - O contexto de origem da amizade como tema filosófico.....	39
3.2 - A amizade como virtude.....	41
3.3 - A distinção entre amor, amizade e benevolência.....	45
3.4 - Sobre as diferentes espécies de amizade.....	46
3.5 - A amizade e as virtudes de justiça e prudência.....	52
3.5.1 - A justiça.....	52
3.5.2 - Prudência.....	56
4. AMIZADE POLÍTICA: CONDIÇÃO SOCIAL DA <i>PÓLIS</i>	69
4.1 - O caráter comunitário do bem.....	69
4.2 - A relação entre amizade, justiça e felicidade.....	70
4.3 - Convivência e concórdia.....	76
4.4 - A formação do caráter por meio do hábito.....	77
5. CONCLUSÃO.....	80
BIBLIOGRAFIA.....	86

TÁBUA DE ABREVIACÕES

Lista das obras citadas de Aristóteles:

<i>Cat.</i>	Categoria
<i>DA</i>	De Anima
<i>EE</i>	Ética a Eudêmo
<i>EN</i>	Ética a Nicômaco
<i>Fís.</i>	Física
<i>MM</i>	Magna Moralia
<i>Met.</i>	Metafísica
<i>Pol.</i>	Política
<i>Ret.</i>	Retórica
<i>Top.</i>	Tópicos

Os algarismos romanos indicam o Livro, os arábicos os Capítulos e, como de praxe, a combinação alfa-numérica de página, coluna, linha da edição Bekker.

1. INTRODUÇÃO

É notório que vivemos uma crise contemporânea das relações afetivas, sobretudo as de caráter comunitário. Refletir sobre as relações sociais implica pensar e repensar as relações éticas e políticas atualmente e no decorrer do processo histórico desde a antiguidade. Verificamos no século XXI o legado de pensadores clássicos da antiga Grécia, como Aristóteles que se empenhou com ampla atuação em diversas ramificações do conhecimento humano, com rigor em sua metodologia, sendo por isso considerado o primeiro pesquisador científico no sentido atual do termo.

Realizando essa incursão vemos que a cultura ocidental desde a sua origem é uma cultura da razão (*logos*). Desde a antiga Grécia a ciência busca a racionalidade, tendo a razão como paradigma dessa cultura logocêntrica que passou por uma revolução científica, fragmentando o conhecimento, tomando a forma da ciência moderna, até atingir a forma da razão tecnocientífica atual. O homem submeteu a natureza a uma ordem e coerência do *logos* dando origem a primeira ciência da natureza (*phýsis*) e logo após submeteu a transcreveu também o *ethos* humano às exigências do *logos*, originando a ciência do *ethos*, que denominamos Ética, reconhecendo-a como legitimadora da sociedade.

O *ethos* é inseparavelmente social e individual, pois é uma realidade sócio-histórica e só existe concretamente na práxis dos indivíduos, como conjunto de costumes de uma sociedade com suas instituições e tradições que a caracterizam. Aristóteles, como criador da Ética como ciência, reconhece a Ética como ciência do *ethos*. Compreendia na sua filosofia prática que Ética e Política se articulam e ambas são relativas a tudo que concerne ao homem. Isso implica que o homem só realizar-se-ia como ser ético na *pólis* com seus costumes e tradições. O indivíduo somente realizava a sua liberdade enquanto integrante dessa determinada comunidade social, a *pólis*, pois só os cidadãos eram livres e não o homem enquanto tal.

O espírito da *pólis* pode ser compreendido como costumes próprios de uma determinada comunidade, costumes que traduzimos como expressão de sentimento comunitário. Posto que os costumes são sentimentos, há uma intensa relação com a sensibilidade implicando a relação com o prazer. Sensibilidade estimulada por meio das sensações despertadas no comportamento cotidiano mediante a educação em ações aprazíveis e que visam o bem.

Segundo Aristóteles, o *ethos* como temperamento resultante da natureza e da educação, é o caráter moral e, de responsabilidade, por meio da repetição de bons atos, adquirindo-os a princípio como hábitos.

A crise contemporânea que descrevemos nos instiga a refletir, pois quando nos debruçamos sobre as relações sociais nos defrontamos com conflitos afetivos que antecedem e permeiam as relações éticas e políticas. Seguindo essa inquietação abordamos o tema da amizade como expressão dessa problemática. Ao lançarmos um olhar crítico ao conceito de amizade como problema filosófico, observamos que houve uma exploração expressiva deste tema na antiguidade com repercussão significativa entre os comentadores aristotélicos, mas no decorrer do tempo declinou na pesquisa filosófica como conceito de destaque. A virtude, a justiça e a prudência foram conceitos que obtiveram maior respaldo em produções acadêmicas, considerando a ênfase destes conceitos na *EN*, assim como em todo o pensamento de Aristóteles.

A pretensão investigativa é destacar a soberania da amizade neste tratado em relação às outras virtudes, sobretudo da justiça e da prudência, como lei interior que constitui os laços éticos e políticos. O propósito desta dissertação é expor a reflexão sobre a amizade (*φιλία*) realizada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, com base nos Livros VIII e IX. A *EN* pois o conceito de amizade apresentado pelo estagirita, tem caráter peculiarmente humano, seguindo a inquietação que deu sentido à *Ética*, questionando como convém viver, ou ainda, como conviver em busca da harmonia em sociedade.

Com a intenção de compreender as relações em que se insere a amizade como problema no contexto da *pólis* grega, estruturou-se a exposição do tema sob a orientação do método discursivo argumentativo, assim como Aristóteles, conceituando a amizade como virtude e condição da relação entre ética e política. A questão pressupõe a seguinte indagação: por que a amizade é uma virtude necessária para todas as outras e condição da relação entre ética e política? Para responder esta indagação é preciso compreender a relevância da amizade na *EM*. Com tal pergunta ética sobre a finalidade humana, defrontando-nos com o conceito do homem em Aristóteles. Para compreendermos o homem na concepção aristotélica é preciso saber sobre a alma, conduzindo-nos, a saber, ao que é a felicidade. Para tanto, temos de compreender também o conceito aristotélico de virtude. Este é o percurso de exploração desta dissertação. Quanto ao método, assim como Aristóteles propôs à filosofia, a base desta

pesquisa é a experiência e a própria realidade. Posto isto, é relevante destacarmos que a tese apresentada integra o sistema metafísico, mas tem a consolidação do tema no aspecto ético e político.

Para uma reflexão sobre o tema dispomos os argumentos com base na seguinte estrutura: o capítulo inicial “Os caminhos que nos conduzem à felicidade” realiza uma breve apresentação da *EN*, destacando o caráter sistemático e científico da ética desenvolvido por Aristóteles, e investigando o objeto e método da *EN*. Tem como finalidade pensar a relação ética, metafísica e a teoria do *ethos*, em especial a relação homem, corpo e alma em conexão com os conceitos de felicidade e virtude, que orientam esta exposição, pois possibilitam a desenvolvermos caminhos que constituam liames como tema da amizade. A intenção principal é destacar o princípio da ação humana, isto é, o princípio complexo no qual o intelecto se une ao desejo no momento da decisão, produzindo o instante do ato virtuoso na filosofia prática de Aristóteles.

O capítulo seguinte “A amizade na *Ética a Nicômaco*” trata propriamente dito do conceito de amizade na *EN*. Inicia com uma exposição sucinta do contexto da amizade como tema filosófico, situando a soberania deste conceito nesse tratado ético. Apresenta também o princípio interpretativo desta dissertação que pensa o conceito de amizade como virtude e condição da relação entre ética e política. Sob a orientação deste princípio, nos debruçamos sobre o pensar aristotélico e descrevemos a distinção entre amor, amizade e benevolência, e discorremos, em seguida, sobre as diferentes espécies de amizade. Para compreendermos como Aristóteles dimensionou amplamente a concepção de amizade, o itinerário da pesquisa segue demonstrando a relação da amizade com as virtudes de justiça e prudência: como se encontram no momento de decisão do homem.

No capítulo final “Amizade política: condição social da *pólis*” explicitamos o conceito de amizade política como condição social da *pólis* e os aspectos pertinentes ao tema: o caráter comunitário do bem, a relação entre amizade, justiça e felicidade e a articulando ainda com as categorias de convivência e concórdia. Valendo-se do conceito aristotélico de amizade e da definição de amizade política, realizamos uma reflexão sobre a amizade e o *ethos* no século XXI e como estes conceitos antigos são enriquecedores para o conhecimento da sociedade contemporânea.

2. OS CAMINHOS QUE NOS CONDUZEM À FELICIDADE

“A Amizade na *Ética a Nicômaco*” é impulsionada por uma inquietação Ética e Política atual: quais os vínculos que relacionam os homens entre si e na comunidade? Situada na filosofia primordial, encontramos a Amizade que, entre os gregos antigos, tem destaque como elo social. Consideramos a relação com o outro¹ como categoria fundante da Ética, uma vez que entre as relações fundamentais do ser humano é a relação com o outro a que mais interessa à política e a ética, e podemos dizer que a amizade se encontra em sua raiz, com base no conceito clássico de Amizade desenvolvido por Aristóteles.

Delimitamos a orientação investigativa situando a relevância fundamental da amizade na *EN*. Este primeiro capítulo apresenta brevemente a *EN*, ressaltando a sistematização da Ética, destacando o caráter científico desenvolvido por Aristóteles, e seguindo a investigação sobre o objeto e método da *EN*. Este capítulo trata a relação entre ética, metafísica e a teoria do *ethos*, e tem como base a relação entre a alma, virtude e felicidade². Isto com a finalidade de esclarecer a relação homem, corpo e alma em articulação aos conceitos de felicidade e virtude, que norteiam esta exposição, para desenvolver caminhos que nos conduzam, como pressupostos, ao tema central da amizade. A amizade é tecida por duas orientações: o *logos* e a natureza (*phýsis*). O *logos* que se manifesta no ideal do bem e da virtude como fim da

¹ SOARES, Marly Carvalho. **Ética e Metafísica**. A relação da intersubjetividade como categoria fundante. Coleção *Argentum Nostrum*. Fortaleza: Ed.UECE, 2007, p.141-174. Segundo a autora a intersubjetividade encerra todo ato e toda perfeição da vida social, pois se sobrepõe à relação de objetividade (relação com o universo) e abre-se consciente ou inconsciente ao Outro absoluto (relação de transcendência). Ao longo da história das idéias políticas todos os filósofos tentaram constituir e justificar a intersubjetividade como categoria fundante para a vida social e política. A relação com o outro é um problema filosófico, como estrutura constitutiva do homem e como estrutura básica da sociedade, sendo a relação com o outro a mediação entre o ser humano e a sociedade. O termo intersubjetividade não era utilizado pelos antigos, mas reconhecemos a relação com o outro, presente como problema já naquele contexto e, sobretudo, a conotação dedicada por Aristóteles em atenção especial a esta relação da amizade com a alteridade, a relevância no partilhar com o amigo como abertura ao outro em reconhecimento próprio e mútuo, isto é, de indivíduo para indivíduo e entre indivíduo-sociedade. Daí reconhecermos que as pretensas teorias revolucionárias que se propõem aos problemas da intersubjetividade, encontram no conceito de amizade aristotélico o aspecto ético e político próprio às relações intersubjetivas.

² Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. br. Mário Gama Kury, 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p.12-13. É importante considerarmos a questão das dificuldades de tradução da *Ética a Nicômaco*, para encontrar equivalentes satisfatórios aos termos originais. Os termos em grego *anima*, *areté* e *eudaimonia* são traduzidos como alma, virtude e felicidade, por falta de equivalentes melhores. É também relevante que em alguns casos, ocorre um desgaste da palavra usada tradicionalmente no português e com o decorrer do tempo o seu significado foi distorcido, tornou-se ambíguo, e seu uso poderia conduzir a uma leitura equivocada. Como exemplo, temos a virtude, tratada pelo termo excelência na tradução utilizada nesta pesquisa como fonte bibliográfica.

amizade e a natureza que se manifesta na disposição natural, na afetividade. O intento, portanto, até então, não é pensar, em especial, a doutrina aristotélica complexa da decisão, na qual ocupa espaço central a *phronêsis* (sabedoria prática), mas o princípio da ação humana, isto é, exatamente aquele princípio complexo no qual o intelecto se une ao desejo no momento da decisão, produzindo o que é o ato virtuoso, demonstrando a maneira como Aristóteles compreende esses aspectos na racionalidade prática.

A hipótese apresentada neste capítulo, além de comprovar a adequação entre a concepção da racionalidade prática e as linhas mais importantes da concepção aristotélica do homem, é conforme a visão de que a filosofia das coisas humanas se compõe de maneira coerente com a filosofia das coisas divinas para formar o sistema de Aristóteles³. A convicção segundo a qual o conceito do homem em Aristóteles, deve ser buscado exteriormente, nos conduz da ética e da política à metafísica. Essa pretensão pode ser traduzida com palavras de Aristóteles: “seria absurdo pensar que a ciência política ou a sabedoria prática é a ciência suprema, posto que o homem não é o que há de melhor no universo”(EN, VI, 7, 1141 a 22).

2.1 - A *ÉTICA A NICÔMACO*: OBJETO E MÉTODO

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, sob o método discursivo de argumentação lógica e dedutiva, o silogismo prático, descreve um elenco de virtudes (ou excelência moral) e vícios (ou deficiência moral), com o propósito de refletir sobre a finalidade da ciência ética e política. Segundo Aristóteles, o objetivo da *Ética* é determinar o bem supremo para o homem que é a felicidade, a qual é a finalidade da vida humana, e como vivenciar esta felicidade de

³ Cf. PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles**. Ato a Potência. Implicações éticas de uma doutrina metafísica. São Paulo: Edições Loyola, 2006, pp.66- 82. Cf. AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Trad.br. de Marisa Lopes, 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p.107. Vemos especialmente no Cap.II em Cosmologia da prudência. Não é preciso para o nosso tema a densa discussão sobre a compatibilidade dos dois esquemas aristotélicos de compreensão da ação humana, a saber, o esquema que opera com a relação fim-meio, calcado na matriz da causalidade eficiente, e o esquema que opera com a relação universal-particular, cuja matriz é a causalidade formal, de onde procede a doutrina do silogismo prático. São orientações filosóficas inglesa e francesa respectivamente influenciadas por D.J.Allan (1952), e R. A. Gauthier e J.Y.Jolif (1970). Gauthier-Jolif tem base na hipótese de W.Jaeger sobre a evolução do pensamento de Aristóteles, e Aubenque confronta-se com o pensamento de Jaeger debruçando-se sobre essa discussão: algo que situa a perspectiva que adotamos nesta abordagem, valendo-se do pressuposto, de que Aristóteles, na realidade, compreende a ação humana pelo recurso aos dois esquemas, assim como interpretou Aubenque na conhecida tese de monografia “A prudência em Aristóteles” publicada posteriormente.

maneira mais elevada (a contemplação). Determinados estes princípios, convém, a seguir investigar como proporcionar ao homem este bem supremo e assegurar-lhe a contemplação, função que compete à *Política*. Aristóteles distingue a *Ética* da *Política*, centrando a primeira na ação voluntária e moral do indivíduo, e a *Política* centrada nos vínculos e relações do indivíduo com a comunidade. Na *Ética* e na *Política* uma é condição para a outra e as duas ciências têm como finalidade a felicidade. Daí serem políticas todas as relações humanas, igualmente, a amizade, pois relaciona os indivíduos entre si e na comunidade.

A amizade pressupõe as demais virtudes e exerce caráter fundamental na *EN*. Conforme Aristóteles, a ética ou moral trata do estudo da ação ($\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$) humana, como livre e pessoal, com a finalidade de desenvolver e traçar normas para a conduta do homem na sua inclinação ao bem. A *Ética*, como ciência, trata do uso que o homem deve fazer de sua liberdade para atingir seu fim último, enfim, conhecer ou descrever os costumes visando dirigi-los e orientá-los de acordo com os princípios éticos ⁴.

A orientação lógica da articulação entre conceitos filosóficos e desdobramentos em categorias caracteriza a originalidade do pensamento ético aristotélico em relação à ética platônica, pois é a definição do objeto e, conseqüentemente, o método⁵ que convém seguir na investigação desse objeto específico. O objeto da *EN* corresponde ao objeto da ciência ética e política, determinado como o bem do homem.

⁴ Sobre a relevância de Aristóteles nas concepções éticas ocidentais, ver ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia I**. 4ª Edição, Lisboa: Editorial Presença, 1985, p.09; Idem. **História da Filosofia III**. 3ª Edição, Editorial Presença, 1984, p.242, 243. A obra de Aristóteles foi submetida a um tortuoso percurso lingüístico e cultural do qual foi objeto até atingir a Europa Cristã. Por intermédio dos árabes, a obra de Aristóteles foi redescoberta pela filosofia ocidental. Já na primeira metade do século XII iniciaram-se as traduções latinas. A ética aristotélica tornou-se uma das bases fundamentais do pensamento da civilização ocidental, e exerce influência desde a Antiguidade, passando pela Idade Medieval, alcançando a atualidade. “Na metade do século XII, Hermann o alemão, bispo de Astorga, traduziu o comentário médio de Averróis à *Ética a Nicômaco* e depois à *Retórica* e a *Poética*.” (p.242) Durante o século XIII, a escolástica revelou um interesse profundo pela doutrina de Aristóteles, acabando por descobrir a expressão mais perfeita da razão humana e logo, o melhor caminho para alcançar a verdade revelada. Justamente pelo fato da obra de Aristóteles ser a expressão mais perfeita da razão com plena autonomia e independência de qualquer pressuposto da fé; suscitou oposições e desconfiança, e a primeira vista, pareceu inconciliável com o dogma católico. “O século XIII apresenta as primeiras tentativas de aproximação do aristotelismo bem como reações contrárias virão mais tarde o equilíbrio conseguido com a síntese tomista”. Como nenhum outro filósofo antes, Aristóteles compreendeu a necessidade de integrar o pensamento filosófico anterior à sua pesquisa. Visa restabelecer a unidade do homem consigo e com o mundo, assim como Platão que se baseia numa visão do cosmos, mas permitindo que a natureza esteja ao alcance da ciência.

⁵ ROWE, Christopher. **O estilo da Aristóteles na *Ética Nicomachea***. Revista *Analytica*, volume 8, número 2, 2004, p. 3-29. Comenta o objeto e método de Aristóteles na *EN*.

Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para a perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades. Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é de certo modo o estudo da ciência política⁶.

Sob uma visão realista, com base nos fatos da vida, a ciência política investiga o bem identificado com a felicidade. Todo saber científico difere de acordo com as diferenças de objetos e, portanto, implica diferença do método para sua investigação⁷. O caráter científico está na verificação das teorias nas ações práticas que devem seguir as leis estabelecidas pela *pólis*. Aristóteles compreende que nas ciências práticas não tem lugar a demonstração dedutiva ou por meio do silogismo científico, procedendo da causa ao efeito, ou do universal ao particular. Nem mesmo a demonstração dialética apodítica pelo uso do princípio de não

⁶ EN, I, 2, 1094b 16-27.

⁷ Aristóteles transpõe assim para o horizonte da *phýsis* o *telos* ou fim do ser e do agir do homem, que Platão situara no horizonte do mundo ideal. A ascensão ao conhecimento (a contemplação) ocorre no mundo concreto da *pólis* (mundo sensível) como vivência da felicidade, ao passo que na compreensão de Platão só atingia-se a contemplação no mundo inteligível. Aristóteles é tão metafísico quanto Platão, porém a sua metafísica não tem pretensão de ter o monopólio da interpretação da realidade. Ver VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1988, p.97. Sobre a divisão dos saberes na Primeira academia e no jovem Aristóteles, Lima Vaz indica BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. [1989] Trad.br. Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1998. (Título original: *Le Ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza) Reconhecemos presente esse aspecto na conhecida divisão dos saberes que Aristóteles explica no capítulo primeiro do livro VI (*epsilon*) da “Metafísica”. (VI, 1, 1025b, 1-1026a 33), entre os saberes teórico, prático e poético. Aristóteles adota uma concepção analógica do objeto da *epistheme*, ou da ciência, com a conseqüente divisão das ciências e a determinação do método próprio de cada uma, como uma constelação de termos analógicos, que constitui a estrutura fundamental da linguagem da ciência. Procedendo como próprio do saber científico, aplicando ao *inteligível* no *sensível*, objeto próprio de nossa inteligência. A razão aristotélica não é, por conseguinte, uma razão unívoca, mas uma razão pluridiferenciada, de modo a se poder falar das “razões” de Aristóteles. A análise de Aristóteles sobre a linguagem mostra a polissemia de termos fundamentais como “ser”, o “uno”, “verdadeiro”, “bom”, enfim termos que admitem sentidos variáveis e apresenta uma classificação das ciências que podemos representar como um feixe cujos ramos estão vinculados sob analogia. Distingui-se as ciências teóricas, cuja finalidade é o próprio conhecimento; as ciências poéticas, que ordenam o conhecimento para a produção de um objeto qualquer, útil, tecnicamente elaborado; e as ciências práticas, que visam o agir humano, este agir, cujo termo é o próprio agir ou “aperfeiçoamento do agente”. É neste terceiro tipo que se encaixam a Ética e a Política no pensamento de Aristóteles. A ética tem em vista o agir individual, a política tem em vista a *pólis*, a vida social, se complementando.

contradição no argumento de *retorsão*⁸. Posto que o objeto das ciências práticas está sujeito a mudanças e variações pela intervenção da liberdade e, por outros inserido no horizonte da experiência, a forma de demonstração ou de racionalidade que ao objeto convém, procede pelo confronto das opiniões geralmente aceitas sobre tal objeto, tendo este objeto a opinião que apresente maiores títulos de razoabilidade ou racionalidade. Aristóteles escreve:

As ações boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de poder considerar a sua existência apenas convencional e não natural. [...] Os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas⁹.

A distinção entre *práxis* e *poiesis* é explicada por Aristóteles nos dois primeiros capítulos do Livro I da *EN*. Após destacar a estrutura teleológica de toda técnica e de toda investigação metódica, assim como de toda ação e de todo ato de escolha, estabelecendo a necessidade de uma arquitetura dos saberes práticos que converge para a política, tanto no aspecto amplo, como igualmente a Ética e Política propriamente dita, no sentido estrito, regidas pela *pólis*. De maneira geral, o termo ($\epsilon\theta\omicron\varsigma$)¹⁰ se identifica com realidade da convivência humana, marcada pelos valores e costumes. Segundo Aristóteles, o *ethos* significa, porém, o temperamento resultante da natureza e da educação, mas também o caráter moral e responsabilidade por meio da repetição de bons atos, adquirindo-os a princípio como hábitos. Compreendendo a

⁸ Cf. VAZ, Henrique. C. Lima. **Escritos de Filosofia IV**, Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999, p.115. Segundo Lima Vaz, a Ética e Política visam “objetos que sofrem variação em seu apresentar-se à experiência”.

⁹ *EN*, I, 3, 1095a 3-17.

¹⁰ VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: *physis*, *ethos*, *nomos***. Trad. br. Constança Marcondes César. 2ª Edição, São Paulo, Ed.Paulus, 2003, p.5e 6. Solange Vergnières relata que o termo *ethos* não foi inventado por Aristóteles, este ao contrário, o recolhe a partir de uma longa tradição e lhe oferece ainda, em numerosos textos, os diversos sentidos desta tradição, a saber, as três grandes heranças: a aristocrática, a prática da democracia ateniense é constituída pelos ensinamentos de Sócrates e de Platão que, vivendo em contexto de crise, buscam um princípio universal que palie as insuficiências do costume e dos consensos temporários.

Ética como ciência, o objeto de reflexão não visa diretamente o *ethos*, mas o processo de conhecimento do *ethos*, isto é, a Ética, ciência do *ethos*¹¹.

Destacamos alguns pontos fundamentais para compreendermos a posição de Aristóteles sobre a Ciência ou Filosofia do *ethos* que como já vimos, se constitui em nova forma de conhecimento, diante aos saberes populares religiosos arcaicos. É de extrema importância a afirmação categórica de que nesses temas não se podem realizar conclusões com clareza e precisão iguais às de conclusões matemáticas, e da filosofia primeira ou metafísica. Os primeiros obedecem à necessidade do inteligível e são objeto de uma ciência rigorosa, quer seja de caráter dedutivo quer seja de caráter dialético, quando aplica apoditicamente o argumento da retorsão pelo uso do princípio de não-contradição na refutação das opiniões contrárias. No Livro I da *EN*, como já vimos Aristóteles considera como objeto da investigação o agir humano com vistas ao bem. Esse bem, pelo menos em parte, deve depender do homem e de sua ação e, portanto, deve ser adequado à atividade própria dos seres humanos, sempre um horizonte para virtude humana. Esse horizonte é constituído pelo domínio do contingente, ou seja, pelo domínio do que pode ser diferente do que é¹².

¹¹ Cf. Vaz. H.C.L **Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura**, Fenomenologia do *ethos*, São Paulo: Loyola, 1988, p.11-35. Segundo Lima Vaz, a ética em Platão se estrutura como saber do *ethos*, fundado sobre o saber metafísico. São muitas as nuances de significado desse vocábulo. Distinguirmos *ethos* com a inicial *êta* e significa morada do animal e, posteriormente, do homem, de *ethos*, com a inicial *épsilon*. O abrigo natural não é mais só o abrigo animal, não é só a morada animal, mas a morada do homem, uma morada simbólica, que são os costumes. O *ethos*, com *épsilon*, atenta para a dimensão mais subjetiva da questão ética. Sua forma acabada é designada pelo termo grego *exis*, que significa hábito, como possessão estável. São dois vocábulos gregos, muito semelhantes em grafia e pronúncia e sentidos diversos, mas que passaram a relacionar-se intimamente: seja o *ethos* em sentido de abrigo; ou o *ethos* no sentido de hábito e, até, caráter. Segundo Lima Vaz, a produção dos costumes e dos hábitos ou caracteres, tendo em vista a convivência saudável, traz as marcas da racionalidade e da liberdade humana. Há uma relação entre os costumes ou normas ou valores, realidade objetiva dinâmica ética, e os hábitos ou caracteres, realidade subjetiva. O processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira. Sua forma acabada é designada pelo termo grego *exis*, que significa hábito, como possessão estável. O *ethos* é hábito, disposição permanente para agir, de acordo com uma ordenação interior, que permita a posse de si mesmo. Portanto, concomitantemente ao processo de produção do *ethos*, há o processo de produção do conhecimento ético. Não podemos pensar sobre o *ethos*, sem supor a inteligência das funções do conviver e das possibilidades de decidir por caminhos de vida diferenciados. Inteligência e decisões finitas, que têm, portanto, sua história, suas ambigüidades, suas graduações ou níveis de consciência de liberdade. O saber ético é co-extensivo à vivência ética, que por sua vez é co-extensiva a existência humana. A Ética não é só um saber que nasce no seio das vivências éticas concretas, que são anteriores a teoria, dá-se no seio do saber ético. Cf. *Ibidem*. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999, p.46. É preciso, no entanto, ter presente o fato histórico indiscutível de que a Ética nasce no seio do saber ético. A tarefa que se propõem os fundadores da Ética e, de modo exemplar, Aristóteles, é a de encontrar uma nova forma lógica, uma nova estrutura gnosiológica e novos fundamentos racionais para o saber ético, já codificado no *ethos* da tradição.

¹² *EN*, I, 5, 1140b27; 1141a3. Ver AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles**, pp.107; 127; 156. No Cap. II sobre o acaso, contingência, e o tempo oportuno, segundo Aubenque, Aristóteles diz que a virtude não se define somente por uma disposição subjetiva, mas também por referência a uma circunstância. De fato, a ação produtiva não tira as coisas do nada, mas da matéria indeterminada, e a ação imanente introduz certa artificialidade na natureza ao aperfeiçoar aquilo que nela está inacabado. O mundo sublunar é dominado por uma

Visto que a Ética é uma ciência do agir, cobra-se do governante que se propõe a elaborar um saber ético válido, a experiência ética. Experiência de uma vida, já vivida racionalmente, uma vez que se propõe refletir sobre as razões do viver ético. Daí a ressalva de Aristóteles, em relação aos jovens como inexperientes, que, no fundo, acaba relativizada, pois afirma não se tratar de tempo em dispêndio cronológico, mas de tempo em engajamento ético, possível a muitos jovens. Aristóteles não renuncia, contudo, a uma elaboração racional do saber dessa experiência, ainda que não peça, para essa elaboração, certezas inconcussas. E, por isso mesmo, dada essa impossibilidade de certezas absolutas, o compromisso com a reflexão contínua, e o contínuo refazer-se desse conhecimento aparece com evidência.

Cada homem julga corretamente os assuntos que conhece, e é um bom juiz de tais assuntos. Assim, o homem instruído a respeito de um assunto é um bom juiz em relação ao mesmo, e o homem que recebeu uma instrução global é um bom juiz em geral. Conseqüentemente, um homem ainda jovem não é a pessoa própria para ouvir aulas de ciência política, pois ele é inexperiente quanto aos fatos da vida e as discussões referentes à ciência política partem destes fatos e giram em torno deles; além disto, como os jovens tendem a deixar-se levar por suas paixões, seus estudos serão vãos e sem proveito, já que o fim almejado não é o conhecimento, mas ação. Não fará qualquer diferença o fato de a pessoa ser jovem na idade ou no caráter; a deficiência não é uma questão de tempo, mas depende da vida que a pessoa leva, e da circunstância de ela deixar-se levar pelas paixões, perseguindo cada objetivo que se lhe apresenta. Para tais pessoas o conhecimento não é proveitoso tal como acontece com as pessoas incontinentes; mas para quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos é altamente útil ¹³.

2.2 - O HOMEM NO CONCEITO DE ARISTÓTELES

Pensar a estrutura ética de Aristóteles é tratar sobre a teoria do *ethos* e sobre o homem que, nos remete ao estudo da alma: fundamento e essência do homem. Refletindo podemos dizer que em traços gerais, Aristóteles caminhou em sua concepção do homem, de um

contingência residual que “não é a ausência de lei, mas a distância -ínfima se quiser, mas impossível de suprimir inteiramente- que separa a lei, que é geral, de sua realização no particular”(Cf. Ibidem, 2008, p.140).

¹³ EN, I, 3, 1095 a 1-16.

platonismo da ψυχή, a um monismo hilemórfico (alma como forma do corpo) que conferimos em *De Anima*. O centro da concepção aristotélica do homem é a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma que lhes é imanente e, como forma é seu núcleo inteligível. O ponto central que pretendemos destacar na concepção de Aristóteles é a sua definição do homem pela complexidade do princípio da decisão racional, uma fusão de intelecto desejanter e desejo refletido. Toda decisão racional impõe necessariamente uma passagem de potência ao ato. É nesse ponto que metafísica e ética, entrelaçadas, nessa intersecção decisiva, possibilitam a compreensão do homem no conceito de Aristóteles¹⁴.

¹⁴ VAZ, Henrique. C. Lima. **Antropologia Filosófica I**. 6ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2001, pp.39-43. Lima Vaz sob a orientação da dimensão “antropológica” no pensamento Aristóteles indica Weil, Eric. **L’anthropologie d’Aristote**, in *Essais et Conférences I*, Paris, Plon, 1970, 9-43; descreve as características do homem na concepção aristotélica, fundamental para a compreensão do homem clássico, que descrevemos em linhas gerais:

1) A estrutura biopsíquica, do homem ou teoria da *psyché*, isto é, a alma como princípio vital imanente do ser vivo;

2) o homem como *zôon logikón*: Destaca a distinção do homem dos demais seres da natureza, com o predicado peculiar da racionalidade, logo dotado de fala e discurso. Sob este aspecto Lima Vaz analisa as seguintes perspectivas:

a) o ponto de vista da *psyché* no homem, sua estrutura e funções; Aristóteles estuda a atividade racional que, no homem, eleva-se sobre a atividade própria ao intelecto;

b) o ponto de vista do finalismo da razão; Sob este ponto de vista, Aristóteles distingue três grupos de ciências: a contemplação (*theoria*), buscando em razão de si mesma e tendo como fim o conhecimento da verdade das coisas; de acordo com a natureza do objeto contemplado procedem dessa atividade as três ciências teóricas, a física, a matemática e a Filosofia primeira ou Teologia. A ação (*práxis*) buscada em razão do bem (*agathón*) ou da excelência (*areté*) do indivíduo e da comunidade e que é objeto das ciências práticas, a Ética e a Política. A fabricação (*poiesis*) da qual resultam objetos artificiais e cuja finalidade é a utilidade ou o prazer;

c) o ponto de vista dos processos formais do conhecimento; ao codificar a forma do pensamento (teórico e prático), Aristóteles assegura ao predicado da racionalidade, próprio do homem, os instrumentos poderosos e decisivos para que ele possa plasmar seu mundo segundo as exigências da razão, ou seja, para que possa fazer da ciência o centro de seu universo, iniciativa que terá as mais profundas consequências em todo o desenvolvimento da civilização ocidental;

3) O homem como ser ético-político: Aristóteles pode ser considerado o sistematizador da Ética e da Política como dimensões fundamentais do saber do homem sobre si mesmo. O homem helênico é essencialmente destinado à vida em comum na *pólis* e somente aí se realiza como ser racional. Ele é um *zôon politikón* por ser exatamente um *zôon logikón*, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão (*katà tòn lògon zen*);

4) O homem como ser de paixão e desejo; esse aspecto costuma ser menos explorado, mas é essencial para que se tenha uma visão integral da concepção do homem em Aristóteles. Ele está presente tanto na estrutura da alma, sede das paixões e do desejo, como na especificação de sua atividade, pois a vertente “irracional” da alma intervém decisivamente tanto na práxis ética e política como na *poiesis*. A discussão em torno da significação e

Os conceitos de ato e potência regem tanto a metafísica como a ética, porque a felicidade humana consiste em uma atividade, que é a atualização de uma potência. Na concepção de Aristóteles o princípio de ser homem é a racionalidade. O homem é pensamento, pensar, é a diferença que ele possui, pois a função define o ente. Como Aristóteles tem uma visão monista hilemórfica, ou seja, a alma é a forma do corpo, logo matéria e forma são indissociáveis. Sob uma compreensão materialista, racional de experimentação, o que caracteriza um ser é o conceito de alma, a alma como princípio primeiro de seu movimento. O homem é uma simbiose de planta, animal e razão. A essência do homem é alma, e o corpo é constitutivo do homem, portanto, pensar sobre o homem é pensar em corpo e alma.

Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que ‘uma pessoa’ e ‘uma pessoa boa’ têm uma função do mesmo gênero [...] se este é o caso e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é o constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõe o uso da razão, 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, e se há mais de uma 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 (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz¹⁵.

2.3 - A ALMA HUMANA

Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles esclarece a sensível relação entre a ação humana e a alma humana por meio da sistematização da ética. Com base nesse aspecto desenvolvemos elucidacões importantes em caráter complementar a *EN* sobre a alma, considerando o *De*

da função do prazer na vida humana torna-se um tópico fundamental da ética aristotélica estudados nos livros VII (caps.12-15)e X(caps.1-5) da *EN*.

¹⁵ *EN*, I, 7, 1098a 22-40.

*Anima*¹⁶. Este tratado tem como base estrutural a “A alma como substância no sentido de forma” (*DA*, II, 412a1)¹⁷. Conforme Aristóteles, a substância (ουσία) não é matéria, mas a forma (εἶδος): aquilo por meio do que o sujeito é o que é, pois o que permanece constante por trás das mudanças, o que se preserva é a forma.

A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade [...] É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um corpo e tal tipo que a alma é atualidade [...] E por isso a alma seria que a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida¹⁸.

Na medida em que a forma subordina-se a um fim (*telos*), Aristóteles designa a alma por atualidade primeira de um corpo natural orgânico. Assim a alma como forma é a causa ativa que mantém a unidade ordenada do composto face ao poder destrutivo do devir¹⁹. A alma é determinação tal que tenha em si mesmo um princípio de movimento e repouso. “Assim como a pupila e a visão constituem o olho, também neste caso, o corpo e a alma constituem o animal” (*DA*, II, 1, 412b29-30)²⁰. No Livro III, do *DA*, é enfatizada a questão pensar e

¹⁶ ARISTÓTELES. *De Anima (Peri Psykhês)*. Trad.br. Maria Cecília Gomes dos Reis, 1ª Edição, São Paulo: Editora 34, 2006. Em linhas gerais, *De Anima*, de extrema relevância para a ética, apresenta parâmetros da complexa relação entre a razão e a vontade na conduta, onde Aristóteles levanta o problema da escolha intertemporal; elaborando com amplo estudo das capacidades naturais, a doutrina da virtude como *hexis*, ou disposição adquirida, abordada especificamente na *Ética a Nicômaco*. *De Anima, Peri Psykhês*, ou *Sobre a alma* é um tratado de Aristóteles, composto pelos livros I, II, III, sendo dedicada maior atenção ao segundo e terceiro livros, em que é realizado um exame detalhado de cada uma das cinco potências da alma: nutritiva, perceptiva, desiderativa, locomotiva e raciocinativa. A filosofia moderna principalmente no século XVII separou o estudo da vida do estudo da alma, mas podemos identificar que o tratado de Aristóteles está na origem da psicologia como disciplina teórica e tem laços ancestrais com a Biologia. *De Anima* pode ser considerado um dos textos fundadores da antropologia ocidental, no qual encontramos a criação de uma “antropologia” no sentido estrito (o termo não é aristotélico e só aparece na idade moderna), ou seja, de uma “filosofia das coisas humanas”.

¹⁷ Em *DA*, Aristóteles compreende que a substância (primeira) nunca é predicado, mas sempre sujeito (*Cat*, 1b11-3); (*Met*, 1029a8-9), porque, permanecendo a mesma, sofre mudanças e admite o vir a ser (*Cat*, 4a10-b19), a forma no sentido de substância, dando uma certa forma no sentido das partes materiais e manter-se imune à destruição. É importante observarmos que a passagem da atualidade à atividade, isto é, passar da capacidade à atuação, nem bem é mudar nem bem é mover; se usamos o termo mudança ou alteração é por imprecisão da linguagem. Trata-se apenas da manifestação do que já existe.

¹⁸ *DA*, II, 1, 412a10-11; 412a 21-23; 28-29.

¹⁹ Uma vez que movimento também é destruição, crescimento também é deslocar-se.

²⁰ O conhecer é algo da alma bem como o perceber, o opinar e ainda o ter apetite, o deliberar e os desejos em geral, já que da alma advém o crescimento, a maturidade, e o decaimento. “E a alma é isto por meio e que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos. Por conseguinte, a alma será uma certa determinação e forma e não matéria ou substrato”(*DA*, II, 2, 414a4 13-14).

perceber e a relação desejo, intelecto e raciocínio prático²¹. A parte perceptiva e a cognitiva da alma são em potência estes objetos: uma o cognoscível e outra o perceptível²². Da alma é como a mão; pois a mão é instrumento de instrumentos, e o intelecto é forma das formas, bem como a percepção sensível é forma dos perceptíveis. Como sustenta Aristóteles, as imagens subsistem na alma e são como que sensações percebidas. Embora desprovidas de matéria não são imagens, embora também não existam sem imagens.

Segundo Aristóteles, a alma dos animais é definida de acordo com duas potências, a de poder discernir - o que é função do raciocínio e da percepção sensível - e a de poder se mover de acordo com um movimento local. Valendo-se desta consideração distinguimos as partes da alma: não somente aquelas que alguns dizem se distinguir em calculativa, emotiva, apetitiva, mas em racional e irracional²³. “Pois é na parte calculativa que nasce a vontade, mas o apetite e o ânimo, na parte irracional; e caso a alma seja tripartite, em cada parte haverá desejo” (*DA*, III, 9, 432a 39-40)²⁴. O que faz mover localmente o animal é o movimento que concerne ao crescimento e ao decaimento, subsistindo em todos seres vivos, sem exceção, há de ser

²¹ Considerando que o tato não é uma única sensação, mas diversas, então é preciso também que os objetos perceptíveis pelo toque sejam diversos, pois todas as afecções do tangível, como tangível nos são perceptíveis pelo tato. (*DA*, II, 1, 422b10-11, 424b4-5). Nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Parece que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo. É evidente que as afecções são determinações na matéria. Por isso é a quem estuda a natureza que cabe enfim o inquirir a respeito da alma. Parece mais que a alma mantém junto o corpo, pois quando ela o abandona, ele se dissipa e se corrompe.

²² Cf. *DA*, III, 8, 431b 27-33, 432a 5-9. Pressupondo que são indicadas como potências: a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva, e a raciocinativa, temos que “se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois desejo é apetite, impulso e aspiração...o apetite, pois este é o desejo do prazeroso” (*DA*, II, 3, 414a 31-40). Segundo Aristóteles, “entre os seres vivos que possuem tato também subsiste desejo...” (*DA*, II, 3, 414b 10-11). É preciso assim que seja investigado, de acordo com cada caso, o que é a alma de cada um. O entender de Aristóteles: “Pois entre os seres percíveis, naqueles e que subsiste cálculo também subsistem todas as demais capacidades”. *Ibidem*. II, 3, 414b 40-41.

²³ Ocorre conseqüentemente que o elemento irracional parece dúplice. O elemento vegetativo, todavia, não participa de forma alguma da razão, mas o elemento apetitivo e, em geral, o elemento concupiscente participam da mesma em certo sentido, até que ponto em que ouvem e lhe obedecem, “é neste sentido que falamos na ‘racionalidade’ de um pai ou de um amigo, em contraste com a ‘racionalidade’ matemática. O fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de um modo geral, indica que a razão pode, de certo modo, persuadir o elemento irracional” (*EN*, I, 13, 1103a 5-8).

²⁴ Em *DA*, outra observação relevante é a de que conforme Aristóteles, talvez não seja apropriado falar em partes da alma, mas prefere antes falar em potências. Os atributos da alma são capacidades e de diversas modalidades. Esse legado sobre o *status* da potencialidade vem de filósofos anteriores. Para Aristóteles, a alma tem triplice função, com três partes; a vegetativa, a sensitiva, e outra racional. “A alma é causa e princípio do corpo que vive... causa conforme três dos modos definidos... sendo ainda causa como substância dos corpos animados” (*DA*, II, 415b 1-5). O crescimento vem da sensibilidade, mas a razão não. A função da alma está na parte respectiva ao racional. A razão é uma extensão do *logos* universal, é o divino no homem, é a relação do homem com Deus, o homem pode pensar a Deus. A razão chega a sua plenitude ao pensar Deus, assim a realização maior da alma é atingir a finalidade, alcançar a felicidade, quando a razão pensa Deus.

produzido por aquilo que subsiste em todos: a alma reprodutiva, e aquela nutritiva. Sobre as partes da alma Aristóteles sustenta também na *EN*:

Que a alma é constituída de uma parte irracional e de outra dotada de razão. Se esta duas partes são realmente distintas, à maneira das partes do corpo ou de qualquer outro todo divisível, ou se, embora distintas por definição, elas na realidade são inseparáveis, como os lados côncavo e convexo da periferia de um círculo, não faz diferença nenhuma no caso presente. Uma das subdivisões da parte irracional da alma parece comum a todos os seres vivos e é de natureza vegetativa, refiro-me à parte responsável pela nutrição e pelo crescimento²⁵.

O desejo, porém, que se encontra na parte apetitiva, age de acordo, mas não move, não é responsável pelo movimento, pois, segundo Aristóteles, os que são continentes, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto²⁶. Os desejos são contrários uns aos outros, quando o argumento e os apetites forem contrários, e isso ocorre porque o intelecto, de um lado, ordena, resistir, por outro, ordena, resistir por causa do imediato, pois o imediatamente agradável mostra-se simplesmente bom “o que faz mover sendo movida é a capacidade desejar” (*DA*, III, 433b 17-18). Aristóteles expõe que decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo, por isso o desejo não tem capacidade deliberativa e algumas vezes vence e demove a vontade²⁷.

E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação [...] Há algo único, de fato, que faz mover o desejável [...] (pois a vontade é desejo e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o

²⁵ *EN*, I, 13, 1102 b 3-10.

²⁶ Cf. *DA*, III, 9, 433a 6-9.

²⁷ *Ibidem*, III, 11, 434a 4-5; 10-11. O termo vontade tem aqui a conotação de querer. O caráter peculiar do percurso lingüístico conturbado dos textos de Aristóteles e a ambigüidade dos termos gregos permitem a tradutores, comentadores e intérpretes a adaptação deste e outros termos que julgam apropriados de acordo com determinadas leituras, de modo que justificamos aqui o termo adotado sob influência do aparato crítico utilizado.

apetite é um tipo de desejo. Intelecto, então, é sempre correto; ao passo que o desejo e a imaginação, ora corretos, ora não corretos²⁸.

Aristóteles, considerando a alma como princípio vital do corpo, determina que a potencialidade da razão não está nem na parte vegetativa, nem na parte sensitiva, mas sim na parte racional. Uma vez que, os predicados da alma são: razão, emoção, imaginação, liberdade, desejo e julgamento, atingir a finalidade da alma é chegar ao pleno desenvolvimento da razão, ou seja, ao desenvolver de toda a potencialidade a capacidade ao máximo possível, a atualização de maneira completa, no que há de melhor. E a razão se desenvolve por meio das virtudes. As virtudes desenvolvem e aperfeiçoam a razão, no aspecto intelectual e a razão chega a sua plenitude ao contemplar (*βλεπω*)²⁹. Logo a alma nasce com potência, que pode se desenvolver e se capacitar em potencialidade. As potências são desenvolvidas pela educação dos hábitos. Educamos as pessoas, primeiro pelo hábito, depois pela razão, uma vez que tendo bons hábitos podemos tornar-nos bons³⁰.

Sendo a virtude uma espécie de equilíbrio, ou moderação, a prática das virtudes é a prática de bons atos, que fazem os homens melhores e mais felizes. “O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas” (*EN*, I, 7, 1098 a, 34-36). A felicidade como tal não pode ser algo exterior a nós, mas como uma atividade da alma conforme a virtude, mas que também requer coisas exteriores. A função do estadista é criar condições para o homem ser

²⁸ *Ibidem*, III, 10, 433a 16-17; 433a 21,25-29. Ver PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.103. Reportamos-nos ao comentário de Marcelo Perine esclarecendo que a tradução de Gama Cury lhe parece ocultar a distinção entre razão (*logos*) e inteligência ou intelecto (*nous*) e não deixa suficientemente claro que estamos diante de uma definição do ser humano Eis que é complementar a disposição do seguinte trecho da *Ética a Nicômacos* a seguir: “A escolha, portanto, é razão desiderativa (*orektikos nous*) ou desejo racionativo (*orexis dianoetike*), e o homem é uma origem da ação desse tipo” (*EN*, VI, 2, 1139b8-9). Segundo Marcelo Perine, o texto grego permite a seguinte tradução: “a decisão é intelecto desejanter ou desejo racionante, e este princípio complexo é o homem”. Ver sobre este tema em *DA*, III, 10, 433a9-17.

²⁹ Aristóteles compreende que quanto mais destituído de praticidade, maior o nível do conhecimento. A contemplação é a ascensão ao nível de conhecimento máximo, portanto associa o conhecimento ao prazer e não à utilidade.

³⁰ ZINGANO, Marco. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica a Nicomachea I 13-III 8**, São Paulo: Editora Odysseus, 2008. Marco Zingano explora a relação entre alma e virtude conforme Aristóteles: Em *De Anima*, I, 5, 411b5-6, sobre a divisão da alma em três partes (racional, impulsiva e apetitiva) ao lado da divisão em duas, racional e não-racional.

feliz realizando-se em sociedade, pois o governante deve ser conhecedor do íntimo humano, isto é, da alma humana.

Uma vez conceituado por Aristóteles o homem como ser essencialmente racional e político, no qual a razão se encontra na alma humana, a felicidade envolve o homem no seu total de ser e conseqüentemente nas relações sociais. Daí Aristóteles escrever:

Devemos conduzir nossa investigação sobre a felicidade levando em conta as conclusões a que chegamos partindo de nossas premissas, mas devemos igualmente considerar o que se diz em geral sobre ela; com uma visão realista, todos os dados se concatenam, mas com uma visão falsa os fatos colidem³¹.

2.4 - AS VIRTUDES NOS CONDUZEM À FELICIDADE

Este ponto da investigação visa à exposição do conceito de felicidade, a definição de virtude (αρετή) e seu fundamento na *EN*, demonstrando a ética como ciência do agir humano. Se a felicidade é o ato da alma segundo a virtude, com base no princípio da virtude humana, que é uma virtude da alma, há uma correspondência estrutural entre as atividades da alma que são essencialmente distintas e as virtudes em cujo exercício se fazem presentes essas atividades. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, realiza uma reflexão, que será expressamente formulada no final do estudo, da felicidade, a saber, sobre o bem supremo. Esse bem, que Aristóteles denomina contentamento (εὐδαιμονία)³², designa algo que buscamos por ele mesmo e cuja realização não ultrapasse as nossas forças. Se esse bem deve ser realizado por nós, ele será caracterizado pela atividade que é tipicamente nossa. Assim, o bem humano deverá ser uma atividade real não só possível, na qual o homem faça bem o que faz. Portanto, o bem ao qual nada se possa acrescentar, mas porque inclui em si todos os bens, a começar pelo prazer³³.

³¹ *EN*, I, 8, 1098b1-5.

³² O termo é bastante abrangente, mas nas diversas interpretações sobre a concepção de *eudaimonia* na *EN*, todas admitem a tradução como felicidade, que para Aristóteles é a posse do bem objetivamente *melhor* para o agente, capaz de proporcionar-lhe o *viver bem* (*eu zen*) e o *agir bem* (*eu prattein*).

³³ *EN*, I, 9, 1099 a 13-30.

A cidade grega, como expressão realizada de uma racionalidade política, oferecia o horizonte concreto no interior do qual estavam estabelecidos os princípios para a ação de todo agente que, não sendo um animal ou um deus, pretendia ser racional. Quem educa, em última análise, é a cidade, na medida em que, pelas leis belas-e-boas, ela cria o lugar a meio caminho entre os animais e os deuses. Por fim, educar o cidadão é habituá-lo ao exercício da virtude e prudência, que consiste no hábito de decidir, nas circunstâncias concretas, com base em modelos do bom e do melhor que estão acima de sua individualidade. Na reflexão de Aristóteles é justamente a comunidade desses sentimentos que produz a família e a cidade³⁴. Portanto, a família, em primeiro lugar na ordem natural, constitui o lugar da ação propriamente humana, visto que a cidade é verdadeiramente natural ao homem, por ser o horizonte no interior do qual ele busca, encontra e realiza os bens que lhe são próprios.

Aristóteles defende na sua *Ética*, que “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 coisas visam”(EN, I, 1, 1094 a). Disso resulta a indagação sobre o que é o bem, e de que ciências ou atividades é objeto. Posto que o bem é o objeto da ciência política e a felicidade constitui o fim de todo homem, Aristóteles busca uma definição da felicidade. Ele considera a possibilidade de ser improdutiva a investigação sobre a felicidade com base nas considerações mais razoáveis e evidentes. Estas, porém, são prerrogativas em duas compreensões: as relativas a nós mesmos e as que são em absoluto. Daí Aristóteles escrever:

Diante do fato de todo conhecimento e todo propósito visarem algum bem , falemos daquilo que consideramos a finalidade da ciência política, e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação, [...] este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios

³⁵

³⁴ ARISTÓTELES. **Política**. Trad.br. de Mário Gama Kury, 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997; I, 1253 a 1-30. Ver sobre o tema, PERINE, M. **Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles**. *Phronesis: um conceito inoportuno?* p.48; Ato a Potência. Implicações éticas de uma doutrina metafísica, pp.84, 85.

³⁵ EN, I, 4, 1095 a 21-27.

Entre as divergências termina por encontrar duas respostas distintas: aquilo que cada um considera individualmente e o que é igual para todos os seres humanos. Aristóteles (assim como Platão) inclina-se por esta segunda opção. Segundo Aristóteles, a felicidade é viver em virtuosidade, é a realização, no sentido de meta final de qualquer ente, quando este atualizou a totalidade das suas disposições, plenificando assim a natureza própria. Conceitua a felicidade como a realização das atividades que são próprias ou específicas a cada ser de acordo com sua natureza. A felicidade humana consistiria em uma certa maneira de viver, em tornar ato o que é potencialidade e atualização desta, é desenvolver todo o conjunto de aptidões num processo de humanização, definindo-a como própria da natureza de cada um, naquilo que se distingue dos demais. A atividade específica do ser humano é o pensamento, a plenitude e a felicidade serão quando a atividade humana é direcionada à atividade contemplativa. Se todos os homens têm a mesma natureza, conclui-se que a felicidade é a mesma para todos.

Aristóteles sabe, no entanto, que o homem não é só razão, portanto a felicidade humana é limitada. Isto quer dizer que precisa cumprir determinadas necessidades: tanto com respeito aos bens corporais, como aos bens externos, o dinheiro (por exemplo) ou e principalmente as virtudes morais. Em maioria identificamos o bem, que é a felicidade com o prazer, com o que nos parece agradável à vida. Aristóteles considera que são “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, 1096a 6-7). Lembrando que nem uma vida virtuosa pode livrar o homem nenhum de infortúnios. No que concerne ao bem, trata dos seguintes pressupostos: dos que são bons em si mesmos e outros em função destes. Separando então as coisas boas em si das coisas úteis, e verificando se as primeiras são chamadas boas com referências a uma única forma, indagando que espécie de bens chamaríamos bons em si. A investigação de Aristóteles sobre a felicidade tem como base os fatos em sentido de realização social, objetiva em comunidade.

Certamente, da mesma forma que a visão é boa no corpo a razão é boa na alma, e identicamente em outros casos [...] Acontece o mesmo em relação à forma do bem; ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada ou independentemente, tal bem não poderia obviamente ou ser atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível ³⁶.

³⁶ Ibidem, I, 6, 1097a 5-12.

Conforme Aristóteles, a felicidade de cada criatura humana pressupõe a felicidade de sua família, de seus concidadãos, e a maneira de assegurar a felicidade é proporcionar um bom governo à sua cidade; há que determinar, então, qual a melhor forma de governo, tema que a *Política* descreve. “Vemos que toda a cidade é uma espécie de comunidade se forma com vista a algum bem, pois todas ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; [...] ela se chama cidade e é a comunidade política” (*Pol.* I,1252a 1-7). O homem, dotado de extraordinária capacidade de comunicação, vive em diversos círculos de convivência, como a *pólis*, sendo esta última a sociedade perfeita, a causa final da associação humana. Não pode desenvolver as virtudes nem a felicidade se não for em sociedade por duas razões: sem a sociedade não sobreviveria, uma vez que em princípio precisaria dos bens fundamentais, e sem as leis sociais nunca alcançaria as virtudes.

Uma conclusão idêntica parece resultar da noção de que a felicidade é auto-suficiente. Quando falamos em auto-suficiente não queremos apenas aludir aquilo que é suficiente apenas, para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social ³⁷.

Compreendemos a felicidade praticamente como uma forma de viver, de conduzir-se bem na vida diante das adversidades especialmente. A vida de atividade virtuosa é agradável em si, pois o prazer é uma disposição da alma e a cada pessoa é aquilo que costumamos dizer que amamos. Conforme Aristóteles, o estadista têm em si a justiça, pois as leis são intrínsecas ao ser nobilitante, que busca o bem como finalidade para si e para a comunidade. Daí escrever:

Chamamos geralmente os bens pertinentes à alma de bens no verdadeiro sentido da palavra e no mais alto grau, e atribuímos à própria alma as ações e atividades psíquicas. [...] Outra noção que se harmoniza com nossa opinião é a de que o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem. [...] Ninguém qualificará de justo um homem que não sinta prazer em agir justamente, nem de liberal um homem que não sinta prazer em ações liberais, e similarmente no caso de todas as

³⁷ Ibidem, I, 7, 1097 b 33-38.

formas de excelência. Sendo assim, as ações conforme à excelência devem ser necessariamente agradáveis³⁸.

Quanto às divergências expostas por Aristóteles sobre a felicidade são importantes as seguintes considerações: em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos [...] algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência³⁹. Como exposto, Aristóteles identifica a felicidade com a última consideração que é a prática das virtudes.

Ver-se-á que esta conclusão é condizente com o que falamos de início, pois afirmamos que a finalidade da ciência política é a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos - por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações⁴⁰.

Segundo Aristóteles, a felicidade é uma atividade da alma conforme a excelência, pois entre as funções do homem “nenhuma é dotada de tanta permanência quanto às atividades conforme à excelência; estas parecem ser até mais duradouras que nosso conhecimento das ciências” (*EN*, I, 10, 1100 b 8-13). No discurso de Aristóteles, o homem feliz estará sempre, ou pelo menos freqüentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência, não obstante, mesmo na adversidade e freqüentes infortúnios resplandece com resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma⁴¹. Constatamos então que o bem e a felicidade são elementos metafísicos como norteadores da ética. “Parece que é assim porque ela é o primeiro princípio, pois todas as outras coisas que fazemos são feitas por causa dela, e sustentamos que o primeiro princípio e causa dos bens é algo louvável e divino” (*EN*, I, 12, 1102 a 10-13).

Determinados estes princípios e a relação afim da felicidade com a virtude, é pertinente estudarmos a natureza da virtude. A finalidade do homem como ser político é a comunidade, que é a convivência em harmonia, é a felicidade. A felicidade se divide em duas partes: a realização suprema (contemplação) e o aperfeiçoamento das virtudes do caráter (do controle

³⁸ Ibidem, I, 8, 1098b 33-41; 1099 a 26-30.

³⁹ Ibidem, I, 8, 1099 b 11-12.

⁴⁰ Ibidem, I, 9, 1099 b 37-41.

⁴¹ Ibidem, I, 10, 1100 b 27-30.

dos impulsos, dos instintos). A natureza humana atinge seu fim último por meio da racionalidade. Mas o pensamento é contemplativo, por isso precisamos da prudência que é a sabedoria prática adquirida com a experiência. O sábio em Aristóteles tem de ter saber teórico, mas o que vale mesmo é a prudência (discernimento) do que é bom para si (governantes) e para os outros (governados). A prudência em geral é consequência da experiência, sendo a prudência a virtude suprema do político, visto que este deve ser conhecedor da intimidade humana, portanto da alma.

Sendo a felicidade, então uma certa atividade conforme à excelência perfeita, é necessário examinar a natureza da excelência. Isto provavelmente nos ajudará em nossa investigação a respeito da felicidade. Também parece que o verdadeiro estadista é aquele que estudou especialmente a excelência, a [...] A excelência humana significa, dizemos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma. Se for assim obviamente o estadista deve ter algum conhecimento das funções da alma, da mesma forma que quem estudar e curar os olhos deve conhecer também o corpo todo⁴².

Aristóteles conceitua a virtude como termo médio entre dois vícios (*χαχία*), um por excesso e o outro por falta, são hábitos, não como condicionamento e automatismo, mas como disposições duradouras que nos permitem agir na vida escolhendo o termo médio em relação

⁴² Ibidem, I, 13, 1102 a 15-30. Sobre a virtude ver ZINGANO. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica a Nicomachea I 13-III 8**, 2008, p.77. Comenta Marco Zingano, que mantém a tradução por perfeito, sem por isso tomar posição neste debate, mas porque compreende como perfeito, que Aristóteles considera não uma virtude em detrimento das outras (no caso, a contemplativa), mas um modo especial de operar as virtudes. Na *EM*, no Livro VI, Aristóteles distingue entre as virtudes em seu modo natural - aquele segundo o agente faz o que deve ser feito, e a virtude acompanhada da prudência, aquela segundo a qual o agente faz o que deve fazer segundo as boas razões. A virtude perfeita seria a indicada no segundo modo “o sentido de *τέλειος* parece ser o de tornado perfeito pela presença da razão no interior da virtude moral. A felicidade seria constituída não por uma única virtude, mas pelas virtudes morais acompanhadas da virtude intelectual, que é a prudência.” O sentido de virtude completa é menos propício, “pois é antes completa porque é perfeita do que perfeita porque completa” (Zingano, 2008, p.77). Em relação ao termo adotado para o sentido de *τέλειος*, é reconhecido pelo próprio Aristóteles em *Met. 16*, como ambíguo, podendo ter o sentido de “completo”, o que possui todas as suas partes, ou de “perfeito”, e a discussão de qual sentido está ligado à virtude foi grande entre comentadores antigos e renasceu com bastante impulso nas últimas décadas, sobretudo em língua inglesa. De maneira geral podemos resumir o problema em duas vertentes. Tomando o sentido de completo, então aderimos a orientação inclusivista: a virtude completa é a que possui todas as suas partes: justiça, coragem, temperança e assim por diante, esta tese defende que a melhor atividade *τελεία*, é a contemplação. Se tomarmos o significado de perfeito, e se por isso se compreender uma entre as virtudes (a melhor e mais forte), então já teríamos a formulação da tese dominante no livro I, que tende em maior parte por uma visão inclusivista da felicidade.

⁴² *EN*, I, 13, 1102 b.

a nós mesmos, por meio de atividades que disponham o caráter ao bem. Aristóteles destaca essa característica particular das virtudes ao mencionar “quanto a nós mesmos”. Distingue dois tipos de virtudes: as virtudes morais (ou éticas); e as virtudes intelectuais (ou dianoéticas). Para encontrar o termo médio entre os dois extremos, o homem precisa utilizar a prudência (discernimento ou saber prático).

O autor considera a prudência junto com a justiça, como as virtudes mais importantes. A virtude ética é mediana entre dois vícios (um por falta e o outro por excesso)⁴³. As virtudes requerem experiência que implica tempo. Experiência e tempo são cruciais especialmente para a prudência, a virtude intelectual da parte prática presente no Livro VI. No entanto, as virtudes morais talvez não tivessem a mesma exigência, quando parece ser o contrário visto surgirem do hábito, mas o hábito certamente requer tempo e experiência. Aristóteles demonstra que o caráter resulta do hábito, isto é, acentua-se o processo pelo qual o adquirimos.

Como já vimos, há duas espécies de excelência: a intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra “hábito”⁴⁴.

O agente é assim levado à perfeição prática das virtudes. Mais adiante, irá mostrar que o pleno desenvolvimento da virtude moral implica uma virtude intelectual operando em seu

⁴³ ZINGANO. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica a Nicomachea I 13-III 8**, 2008, p.129. A definição geral na concepção de Marco Zingano sobre a virtude moral na *EN*, termina por concluir do seguinte modo: foi mostrado que a virtude moral é uma escolha deliberada ou não ocorre sem escolha deliberada (*EN*, 4, 1106a3-4), que o gênero da virtude moral é a disposição (*EN*, 4, 1106a11-12) e que agir virtuosamente equivale a descobrir um meio termo entre dois extremos, o excesso e a falta (*EN*, 5 1106b14-18). Segue o padrão sobre a virtude moral, que assim como a ciência é uma *disposição demonstrativa* (*EN*, VI 3 1139b31-1), a arte é uma *disposição produtiva* (*EN*, VI 4 1140a4), a prudência é uma *disposição de agir* (*EN*, VI, 5 1140b5). Zingano traduz disposição de escolher por deliberação na falta de uma opção melhor. Quanto a idéia geral Marco Zingano é bastante claro: trata-se de uma disposição que provém de atos de certo tipo- os que envolvem escolha deliberada – e que torna o sujeito ainda mais apto a praticar atos de tal tipo. Entendida deste modo, a disposição consiste em um meio termo relativo a nós, isto é, a escolha que ocorre em seu interior é a preferência dada, com base em razões, a um item que figura como meio termo entre dois extremos o excesso e a falta. O padrão desta escolha é aquele feito pelo prudente, que pesa razões rivais e, vendo a verdade nas circunstâncias em que se produz a ação. Decide-se por isto de preferência àquilo.

⁴⁴ *EN*, II, 1, 1103 b 1-5.

interior, a saber, a prudência⁴⁵. A sabedoria ($\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$) e a prudência (discernimento) são exemplos de excelência intelectual, a liberalidade e a moderação são exemplos de excelência moral. “a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”(EN, II, 1, 1103b 15-16). Isso implica que as nossas disposições morais complementam as atividades da mesma. Daí afirmar que o mesmo acontece diante dos desejos e da ira, isto é, algumas pessoas se tornam moderadas e amáveis enquanto outras se tornam concupiscentes e irascíveis em razão de comportamentos diferentes.

É importante reforçarmos que a investigação presente, assim como pretendia Aristóteles, visa não somente o conhecimento teórico, ou seja, não buscamos apenas conhecer o que é moral, mas sim nos tornarmos bons. Assim convém examinarmos a natureza das ações, ou seja, como devemos praticá-las; com efeito, as ações determinam igualmente a natureza das disposições morais, o que vem a ser a razão, e como ela se relaciona com as outras formas de excelência.

Consideremos primeiro, então, que a excelência moral é constituída por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde (temos de explicar o invisível recorrendo à evidência do visível); [...] são destruídas pela deficiência e pelo excesso, e preservadas pelo meio termo⁴⁶.

Toda disposição de alma naturalmente tende a ser influenciada pelo prazer e o sofrimento, isto é, tanto a excelência moral como a deficiência moral se relacionam com as mesmas coisas. Aristóteles admite que há três objetos de escolha e três de repulsa: o nobilitante, o vantajoso e o agradável, e seus contrários: o ignóbil, o nocivo e o penoso. As pessoas boas tendem a acertar, e as más tendem a errar, especialmente quanto ao prazer, pois

⁴⁵ Observamos que a principal dificuldade desta leitura está na compreensão de não atribuímos ao homem prudente o papel de dar definição da virtude, o que é contudo uma tarefa do filósofo, pois ao prudente cabe dizer quais atos são virtuosos e não a definição da virtude moral. É preferível, portanto, voltar à leitura tradicional e ligar à disposição de escolher por deliberação, que é limitada pela razão, a saber, tal como o prudente a delimitaria.

⁴⁶ EN, II, 2, 1104 b 2- 15. “Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação” (EN, II, 3, 1104 b 37-39).

esta é a tendência geral dos animais. Ela também acompanha todos os nossos atos praticados mediante escolha, já que mesmo o que é nobilitante nos parece agradável⁴⁷. Aristóteles reconhece assim como Heráclito que é mais difícil lutar contra o prazer do que contra a própria cólera, “mas tanto a arte quanto a excelência moral estão permanentemente preocupadas com o que é difícil, pois até as coisas boas são melhores quando difíceis” (*EN*, II, 3, 1105 a 33-35).

Esclarecendo a intenção de Heráclito com esta frase, e que Aristóteles buscou reforçar, que se é difícil combater o impulso, é mais difícil ainda combater o prazer, tendo aqui o sentido mais amplo de desejo⁴⁸. Considerando que mediante a prática de atos justos, o homem se torna justo, e mediante a prática de atos moderados que o homem se torna moderado.

Vejamos agora o que é excelência moral. Já que as manifestações da alma são de três espécies – emoções, faculdades e disposições [...] por disposições quero significar os estados da alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação as emoções-...⁴⁹

⁴⁷ Ibidem, II, 3, 1105 a 22-23. Marco Zingano comenta acerca da virtude moral aristotélica e define o termo mediedade *μεσότης* como a quiddidade da virtude moral. Segundo Aspásio, que infere em sentido explicativo, considera que as virtudes são destruídas, pelo excesso e pela falta não no sentido de, já constituídas, serem destruídas, mas no sentido de terem sua constituição obstada pelos extremos; a razão seria que, uma vez constituídas às disposições, ela já não estariam abertas aos contrários, agindo antes assim do que não assim. Porém, nada exclui o primeiro sentido, haja vista as teses de precedência e prevalência das ações sobre as disposições (Zingano, 2008, p.107). O comentador enfatiza a tese nuclear da ética aristotélica, “segundo a qual a virtude moral, embora não seja definida pelo *prazer* ἡδονή ou *dor* λύπη, está direta e umbilicalmente vinculada a ambos, não sendo possível assim, pensar a virtude como a supressão de prazer ou dor, mas como a busca de sua justa medida. Os termos traduzidos como prazer e dor são considerados de modo geral sob aspectos psicológicos e não físicos, isto é, embora primariamente psicológicos, prazer e dor têm uma contraparte física. São agregados oito argumentos que favorecem a tese que a virtude moral está ineliminavelmente ligada a prazeres e dores. Aristóteles pretende simplesmente arrolar razões para mostrara que prazer (dor) está ligado a virtude (vício), sem, contudo, adotar uma linguagem fundacionalista (o prazer não é a razão ou fundamento por que uma ação é boa).(2008,p108). Zingano, realiza uma observação sobre a expressão *objetos de busca* (*EN*, I, 5, 1097a30-34; VII 10 1151b1), que pela tradução de Kury tende a ser traduzido por *objeto de escolha*. Esta lista dos objetos de busca aparece em *Top*.I 13 105a28 e III 3 118b28; e nos livros sobre a amizade Aristóteles falará de três objetos de amizade, o bem, o agradável e o útil”(Zingano, 2008, p.110).

⁴⁸ “Muitos homens não os praticam, mas se refugiam em teorias e pensam que estão sendo filósofos” (*EN*, II, 4, 1105 b 23-24).

⁴⁹ *EN*, II, 5, 1105 b 1-10.

Conclui que se as várias espécies de excelência moral não são as emoções nem faculdades só lhes resta serem disposições⁵⁰. Terminando por defini-la quanto ao seu gênero. Não é suficiente então definir a excelência moral como uma disposição, mas é pertinente também dizer que espécie de disposição ela é. Aristóteles sustenta que não é por natureza que somos bons ou maus,

Ora: nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções, pois não somos chamados bons ou maus com fundamento em nossas emoções, mas somos chamados bons ou maus com fundamento em nossa excelência ou deficiência moral⁵¹.

Sobre a natureza das virtudes Aristóteles faz a observação, de que nem toda ação ou emoção admite meio termo, pois algumas delas têm nomes nos quais já está implícita a maldade, por exemplo, o despeito, a imprudência, a inveja em certas emoções e ações “com efeito, a maldade não está no excesso ou na falta; ela está implícita em seus próprios nomes”. Relata então exemplos destes extremos e um célebre verso de autor desconhecido: “Bravos, pois, de um só modo, mas maus de muitos modos”⁵².

Uma vez que, a prudência pressupõe as demais virtudes como meio para atingir o meio termo entre os extremos dos vícios, o conceito de virtude requer a prudência estreitando os laços entre essas virtudes. Conforme Aristóteles, isso implica investigarmos a natureza da escolha deliberada e sua realização pelo prudente. A definição de felicidade retomava a idéia de certa atividade da alma, mas supunha uma investigação anterior do que pode ser a virtude moral (perfeita) que, por sua vez, leva-nos à investigação sobre a escolha deliberada e seu papel no interior da virtude moral, mediante a introdução prospectiva de termos que ainda serão melhor elucidados (assim como o homem prudente)⁵³. A questão depende do que se compreende por *logos*. Pode ser compreendido por faculdade que opera decisões ou como ato

⁵⁰ Ibidem, II, 5, 1106 a 30-31.

⁵¹ Ibidem, II, 5, 1106 a 14-17.

⁵² Ibidem, II, 6, 1106b35.

⁵³ Por ora é importante que se compreenda que “a escolher por deliberação é vista como que guiada pelo prudente que é posto assim em realce ante a razão que segue, pois não teríamos outro acesso que não seja o ato de ele próprio personificar tal razão. Esta última leitura parece-me a melhor; a ética aristotélica enfatiza justamente o papel do prudente como nosso único critério para saber o que deve ser feito” (ZINGANO, 2008, p.130).

ou resultado da faculdade, então deve-se ligar o ato à determinação de cada mediedade pela reta razão. Essa orientação indica que, portanto, não seriam regras, mas antes decisões, a saber, a faculdade prática encarnada pelo prudente⁵⁴.

O Livro VI, em que Aristóteles examina a virtude intelectual no mundo prático, isto é, a prudência completa a investigação sobre a natureza da virtude moral ao discorrer sobre a virtude intelectual que torna a virtude moral uma virtude perfeita. A seguinte passagem explicita a conclusão sucinta do conceito de virtude definido por Aristóteles:

Por ‘meio termo’ quero significar equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por ‘meio termo em relação a nós’ quero significar aquilo que não é demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos [...] A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo⁵⁵.

No pensamento de Aristóteles, ética e política são articuladas no sentido do homem aprender a ser feliz procurando concretizar na vida em sociedade o bem supremo, modelando o caráter dos cidadãos, com a prática repetida de ações honradas, em virtuosidade. A virtude deve tornar-se um hábito de todos que compartilham uma determinada comunidade. Para Aristóteles é indubitável que o amigo verdadeiro é um bem grandíssimo para os homens, e o identifica com o homem virtuoso. A condição para conquistar amigos bons é a de nos tornarmos bons nós mesmos, pois de fato a amizade se dá entre homens reciprocamente bons

⁵⁴ Observamos que a principal dificuldade desta leitura está na compreensão de não atribuímos ao homem prudente o papel de dar definição da virtude, o que é contudo, uma tarefa do filósofo, pois ao prudente cabe dizer quais atos são virtuosos e não a definição da virtude moral. É preferível, portanto, voltar à leitura tradicional e ligar à disposição de escolher por deliberação, que é limitada pela razão, a saber, tal como o prudente a delimitaria.

⁵⁵ *EN*, II, 6, 1106 b 5, 1107a 1.

e virtuosos. O tema da amizade nos remete, com efeito, ao conceito do homem que nos conduz à dimensão da alma humana fundamentada sobre a virtude como conceitos articulados e desdobramentos em categoria.

3. A AMIZADE NA *ÉTICA A NICÔMACO*

O capítulo anterior “Os caminhos que nos conduzem à felicidade” constitui a base de inserção do problema refletindo sobre conceitos em conexão ao sistema aristotélico, a luz tanto do estatuto humano da amizade quanto sobre as relações entre ética e metafísica⁵⁶. Abordamos como pressupostos o homem no conceito aristotélico e conseqüentemente o conceito de felicidade e a fundamentação da amizade no conceito de virtude. O presente capítulo trata do problema central: amizade e suas delimitações, destacando o fundamento da amizade na *EN*, seguindo uma inquietação ética na qual identificamos a amizade como elo de sociabilidade, que motiva a questão: por que a amizade é uma virtude necessária para todas as outras e condição da relação entre ética e política? Daí a sucinta exposição do contexto da amizade como tema filosófico, destacando a importância deste conceito na *EN*. Propomos o princípio interpretativo com base no conceito de Aristóteles sobre a amizade como virtude e condição da relação entre ética e política. Ao pensar o problema da amizade nos reportamos à descrição realizada por Aristóteles quanto à distinção entre amor, amizade e benevolência, e relatamos as diferentes espécies de amizade. A dimensão abrangente da concepção de amizade no pensamento do Estagirita requer uma exposição sobre a relação da amizade e as virtudes de justiça e prudência, e como se articulam na decisão do político e na amizade política.

3.1 - O CONTEXTO DE ORIGEM DA AMIZADE COMO TEMA FILOSÓFICO

A amizade surgiu como problema desde a Antiguidade, no momento em que o cerne da discussão filosófica deixa de ser o cosmos e passa a ser o homem, num ambiente cultural e político que envolve sérias questões morais na filosofia antiga. Neste contexto de discussão das relações humanas em sociedade, faz-se necessária a discussão sobre a amizade, porque é uma das relações que envolvem o homem em comunidade e proporciona o diálogo como possibilidade para atingir a moderação das atitudes entre os homens. Sob este cenário da

⁵⁶ Os termos ética e metafísica freqüentemente são associados em analogia por comentadores à antropologia e teologia. Ver AUBENQUE, P. **A Prudência. Sobre a amizade**, 2008, p. 291 e 292. “Que os homens possam imitar, mesmo que ao preço de um subterfúgio, a unidade subsistente e originária e Deus, manifesta tanto a potência dos homens quanto a grandeza, em suma, impotente de Deus. Em Aristóteles, o exemplo da amizade mostra como uma teologia da transcendência se degrada, mas também se completa, em uma antropologia da mediação”.

Grécia antiga, em que a ética e a moral se confundem, a amizade constitui laços sociais, pois está intrínseca a todas as outras relações em sociedade. Sócrates deu início às discussões sobre a justiça, a virtude e o amor entre os sofistas e Platão⁵⁷, e também com Sócrates teve início a reflexão filosófica sobre a amizade. Dessa problemática da amizade florescerá posteriormente toda uma literatura, presente no *Lisis* e no *Banquete* platônicos, e terá maior significado nos livros VIII e IX da *Éthikon Nikomacheion* [ou *Ética a Nicômaco*], e também bastante representatividade na era helenística⁵⁸.

3.2 - A AMIZADE COMO VIRTUDE

Consideramos que a amizade é uma relação bastante controversa, decorrente assim da dificuldade em definirmos tal conceito, problema que os gregos enfrentaram na antiguidade. É comum conflitarmos a natureza das amizades que temos em nossas vidas, mas, segundo Aristóteles, sobre a amizade a certeza que é comum a todos como opinião geral é como a presença dos amigos parece desejável em todas as circunstâncias⁵⁹.

⁵⁷ A leitura dos **Diálogos de Platão: Mênon, Banquete e Fedro** são relevantes para compreendermos o contexto histórico em que se insere o problema e a relação entre a filosofia de Platão e Aristóteles, pois tratam de pontos essenciais da filosofia deste pensador e cruzam-se problemas fundamentais da existência humana. Em *Fedro* e *Banquete* Platão estuda nos dois diálogos a noção do amor, onde se origina, qual seu verdadeiro objeto, como se situa e qual a função. Em *Mênon*, notamos a formação embrionária do sistema platônico. Trata-se de saber se a virtude pode ou não ser ensinada, se existe ou não “ciência” da virtude, ou é um dom da natureza. Identificamos a influência sofista bem viva neste diálogo. Os sofistas antigos ensinaram que as idéias são para os homens e não os homens para as idéias. Isso ocasionou uma grande crise na filosofia antiga envolvendo sérias questões morais e éticas que se confundem na filosofia grega.

⁵⁸ Cf. REALE, G. **História da Filosofia Antiga I**. Trad.br. Marcelo Perine, Volume I, Loyola, São Paulo: 1993, p. 284. Não é possível estabelecer qual foi o pensamento socrático da questão, pois há dificuldades para discernirmos o que diz Xenofonte e o que Platão diz de Sócrates, mas é possível extrair-se que Sócrates contribuiu extremamente para depurar o conceito de amizade, ligando-o ao valor moral (*Xenofonte, Memoráveis, II, cap4-10*) apud. ABBAGNANO, N. **História da Filosofia I**. Lisboa: 4ª Edição, Editorial Presença, 1985. “Revela a solidariedade fundamental dos esforços que procuram tornar clara, tanto quanto é possível, a condição e o destino do homem; solidariedade que se exprimi na afinidade das doutrinas, tanto como na sua oposição, na sua concordância, tanto como na sua polêmica.” (Ibidem. p.09); ver ABBAGNANO, N. **História da Filosofia III**. Lisboa: 3ª Edição, Editorial Presença, 1984, p. 243. Os epicuristas depois de Aristóteles exaltaram a amizade como um dos fundamentos de sua ética e conduta prática, assumindo um caráter aristocrático; não considerando como Aristóteles, vinculada às relações humanas como tais. A amizade decaiu como fenômeno humano primário na literatura filosófica, e com o predominar do cristianismo o conceito mais importante passa a ser o do amor, especificamente o amor ao próximo, mas que carece dos caracteres seletivos e específicos que Aristóteles reconheceu na amizade. Neste caso o “próximo” é aquele com que nos deparamos mesmo por acaso, eventualmente ou que está comumente em relação conosco, podendo ser amigo ou inimigo.

⁵⁹ EN, IX, 11, 171b37.

De maneira geral, a amizade (φιλία)⁶⁰ é a comunidade de duas ou mais pessoas ligadas por afeto e atitudes concordantes voltadas para o bem. Aristóteles tem, entretanto, uma visão mais ampla e extensa, e define a amizade como virtude e hábito, não como condicionamento, mas como disposição de caráter, disposição ativa de empenho da pessoa ao bem. Uma vez que, a ética visa à ação com moderação, predispondo o caráter a excelência moral, a apreciar o que é certo evitando os erros “pois afirmamos que a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos - por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações”⁶¹. Posto que a política implica em toda relação entre os homens, a amizade firma um vínculo social, como virtude política, lembrando que o homem não pode desenvolver as virtudes nem a felicidade sem a sociedade, por duas razões: sem a sociedade não sobreviveria uma vez que em princípio precisaria dos bens fundamentais, e sem as leis sociais nunca alcançaria as virtudes.

No Livro VIII, Aristóteles conceitua a amizade como virtude identificando-a com as virtudes de maneira geral. Apresenta a amizade como uma relação fundamentada no bem, na solidariedade, em sentimento recíproco e o homem como um ser social por natureza: temos assim a justiça, a felicidade e a amizade como alicerces da sociedade.

Demonstra ainda as diferentes espécies de amizade e como se desenvolvem nas diversas fases da vida do homem, inserindo a relação com o amor. Aristóteles, no Livro IX, descreve a amizade política e o aspecto comunitário do bem na relação entre amizade, justiça e felicidade, enfatizando os desdobramentos destes conceitos fundamentais em categorias como a convivência e a concórdia ressaltando nessas relações a prudência e a justiça, em especial,

⁶⁰ O contexto de fertilidade das discussões filosóficas sobre a virtude, a justiça e a felicidade entre os sofistas e Platão, preparou o solo em que se situa a *EN*, realizando belíssima análise prática de como se manifesta a amizade nas relações humanas. A pretensão desta exposição é enfatizar no tratado da *EN* a soberania da amizade em relação às outras virtudes, igualmente sobre a justiça e a prudência, mesmo estas sendo destacadas por Aristóteles como as virtudes mais importantes e por este motivo também estes conceitos obtiveram maior repercussão entre os comentadores de Aristóteles no meio acadêmico e debates éticos e filosóficos em geral. Porém analisando cuidadosamente a obra percebemos as sutilezas sobre a amizade que transcende enquanto lei interior e anterior aos laços éticos e políticos. (Cf. AUBENQUE, P. **A Prudência em Aristóteles Sobre a amizade em Aristóteles**, 2008, p.285. op. cit “Os bens da relação” do livro de Martha C. Nussbaum sobre *The fragility of Goodness*, Cambridge, University Press) 1986. Sobre a amizade a comentadora e tradutora Marisa Lopes indica outras orientações: ver BERTI, Enrico. **II concetto di amicizia in Aristotele in II concetto di amicizia nella storia della cultura europea**, *Atti del XXII*, Congresso internazionale di studi italo-tedeschi, Merano Academia di Studi Ítalo Tedeschi 1995, p. 102-122; e VOELKE, A.J. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d’Aristote à Panétius*, Paris: 1961, p.37-63, 180-1.

⁶¹ *EN*, I, 9, 1099b 26-29.

na função do político. A função do estadista é criar as condições para o homem ser feliz em sociedade.

Para Aristóteles, a finalidade do homem como ser político é a comunidade, é a convivência em harmonia. A razão está no homem e provém do homem, porém o pensamento é contemplativo e, não prático, pois não está a serviço. Por isso devemos ter discernimento (prudência), sendo esta a virtude suprema do político. A felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude. A alma, que se divide em racional e irracional, tem na parte racional as causas primeiras, os primeiros princípios, os fundamentos e a prudência (discernimento), que é responsável pelo intelecto e pode ser aperfeiçoado pela razão e pela experiência. Desenvolve-se e atualiza-se por meio do conhecimento. Na parte irracional encontra-se o instintivo que pode ser aperfeiçoado pelas virtudes do caráter, pelo hábito. Educamos as pessoas, primeiro pelo hábito, depois pela razão, pois é praticando bons atos que nos tornamos bom.

Posto que a felicidade se divide em duas partes: a realização suprema da contemplação e o aperfeiçoamento das virtudes do caráter (buscando o equilíbrio das paixões). A natureza humana atinge seu fim último por meio da racionalidade. A felicidade como tal tem de ter prazer sem esforço algum. A felicidade, porém, também requer coisas exteriores. Na contemplação, na vivência da felicidade com a prática das virtudes, aperfeiçoamos a razão, o intelectual. A amizade, como prática virtuosa, traz em si, a noção do bem, do prazer e da utilidade assim como o conhecimento. Aristóteles compreende quanto mais destituído de praticidade, maior o nível do conhecimento, associando-o ao prazer e não à utilidade. Na experiência da amizade, em relação com o outro seja por meio do bem, do prazer ou da utilidade, envolve anteriormente o conceito de interesse, mesmo que seja o interesse pelo prazer da agradável companhia do outro. Nesse sentido, a amizade é conhecer e podemos compreender que a amizade tem como fundamento o conhecimento.

O interesse está inserido na origem de toda relação, sobretudo da amizade, pois o homem como ser social naturalmente associa-se em comunidade, e se relaciona com o outro por necessidade de ação política e realização em sociedade. Conforme Aristóteles, a natureza apresenta-se como modelo normativo para a sociedade, e assim, com base no princípio de desigualdade entre os homens, as relações diferem no objeto de interesse destas. Tendo em vista que todas as relações como ações visam ao bem, e que “o bem para o homem vem a ser

o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas” (*EN*, I, 7, 1098a 34-36), que é a felicidade identificada com as virtudes.

No Livro VIII, ao tratar sobre a amizade, Aristóteles afirma “a natureza da amizade, pois ela é uma forma de excelência moral além de ser extremamente necessária na vida” (*EN*, I, 1155a 2-3). A reflexão de Aristóteles desenvolve a definição da amizade como virtude e condição necessária da relação ética e política. A indagação central apresentada é por que Aristóteles conceitua a amizade como virtude e condição da relação entre ética e política? Aristóteles considera que os amigos são a medida de nossos atos, pois no amigo devemos ser um outro eu. Sendo a ética agir com moderação, então o diálogo é uma forma de se buscar essa justa medida. Na amizade política é essencial o diálogo entre os cidadãos. “Além disso os amigos estimulam as pessoas na plenitude de suas forças à prática de ações nobilitantes- ‘quando dois vão juntos...’- pois com amigos as pessoas são mais capazes de pensar e de agir”(*EN*, VIII,1, 1155a 14-17). Nesse sentido a amizade é um convite a humanizar-se, mediante a comunicação, o diálogo.

Aristóteles considera a amizade como virtude soberana em relação às demais, pois é a única que não solicita a justiça, pois a amizade em si é justa, daí descrever a amizade política, que é a amizade civil. Portanto, o bem comum em sociedade e a concórdia são fundamentos para a amizade e para haver amizade tem de haver convívio. Cabe salientarmos que a concórdia aludida neste estudo, não está na identidade de opiniões, e sim no comum acordo de respeito às individualidades e convivência em harmonia com as diferenças. A participação entre amigos proporciona ensinamentos e aprendizados e conseqüentemente o desenvolvimento e evolução de todas as potencialidades humanas. A amizade é necessária para que o homem se realize como indivíduo e em sociedade, sem amizade não se é feliz, nem se tem justiça. É nessa tríade (amizade -justiça - felicidade) que identificamos o aspecto comunitário do bem e a amizade como condição da relação entre ética e política na concepção de Aristóteles.

Há tantas espécies de amizade quanto são as comunidades, ou seja, as partes da sociedade civil (ex: soldados, navegantes...). Compartilhar interesses como trabalho, esporte, atividades artísticas, também é compartilhar amizade na participação diária. A amizade é tanto mais forte quanto mais comum entre iguais. Os gregos antigos admitiam à amizade uma conotação

que não distinguia o amor e a amizade. Aristóteles busca uma distinção entre o amor e a amizade, busca uma definição de amizade tendo como princípio um ponto comum, designando-a como uma convivência boa e agradável. Podemos dizer que Aristóteles teve de Platão a lição de reciprocidade, que implica igualdade e não exclui a diferença, o outro não é só um outrem, mas enriquece a relação com sua diferença⁶². Segundo Aristóteles, ninguém vive sozinho, pois o homem é um animal político por natureza, destinado a conviver com os outros em comunidade. Então, não podemos viver sem amigos, precisamos para partilhar as alegrias e para refúgio em momentos de sofrimento. Aristóteles neste ponto sintoniza com a tradição helênica: “É um prazer poder partilhar a felicidade com amigos, mas que Deus não o permita! - se uma desgraça sobrevier, é doce mergulhar o olhar nos olhos de um amigo” (*Eurípides, Íon, 730-732*).

A virtude da amizade, porém, não é apenas uma virtude individual, mas também uma virtude política com um papel fundamental na *pólis*. “Ao passo que a função do amigo, sendo um outro ‘eu’, é proporcionar as coisas que a pessoa própria não pode obter” (*EN, IX, 9, 1169b 4-6*). Aristóteles reconhece o outro como mediador, como abertura para a alteridade. Conhecer a si mesmo no reconhecimento do outro. No exercício da amizade está fazendo o seu modo de ser. Ver o amigo como mediação, outro si mesmo, diverso de si, sendo esse outro o amigo. A amizade é convivência em busca do bem, do aperfeiçoamento mútuo que jamais termina de ser realizado, pois é movimento, é atualização constante. Enfim, Aristóteles conceitua a amizade como virtude, nobilitante e, sobretudo necessária, pois com os amigos compartilhamos as conquistas, os fracassos, as dificuldades e também a prosperidade. Se não temos amigos de nada valem os bens, as riquezas, e até mesmo o poder, pois não podem ser conservados nem usados sem os amigos.

⁶² ROCHA, Zeferino. **O amigo, um outro si mesmo: a *philia* na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles**, *Psiché*, jan-jun, ano/volume X, nº 017, Universidade de São Marcos, São Paulo, 2006, p.70(65-86). Zeferino Rocha reconhece em Aristóteles a dialética do si que só se afirma pela mediação do diverso do si. Platão apela para a noção de intermediário: o objeto da amizade participa tanto da semelhança quanto da dessemelhança, tornam-se proporcionalmente semelhantes sem deixar de ser diferentes. Descobrimos já na metafísica aristotélica, a mediação do outro como elemento indispensável para a constituição da subjetividade, que a Filosofia, as ciências contemporâneas do homem e particularmente a psicanálise exaltam.

3.3 - AMOR, AMIZADE E BENEVOLÊNCIA: A PROPÓSITO DA DISTINÇÃO ARISTOTÉLICA

Aristóteles faz a importante distinção entre o amor (ερως)⁶³, a amizade e a benevolência (ευνοια)⁶⁴, com os quais a amizade parece mais estritamente afim. O amor assemelha-se à amizade, mas há diferenças. Diferença qualitativa e não quantitativa. Muitos julgam o amor como sentimento maior, mas Aristóteles considera a amizade mais forte e completa do que o amor. O amor é sensibilidade, é emoção, mas nem tudo que nos parece bom, que se revela aos nossos sentidos é bom para nossa natureza. Segundo Aristóteles, podemos amar até mesmo objetos, seres inanimados, apesar de nesse caso não ser recíproco. Podemos amar sem ser amado, podemos amar as pessoas falsas, enquanto somos enganados. A amizade reside no bem, por isso amizade verdadeira só pode haver entre pessoas boas. Sabemos que a experiência moral está em amar mais que ser amado, mas, segundo Aristóteles, a relação de amizade naturalmente, além de uma relação de sentimentos positivos recíprocos é um traço de caráter. Portanto, a amizade se revela de fato, por meio do diálogo na convivência. A verdadeira amizade permanece enquanto há bondade, desejo do bem recíproco.

O amor, porém, pode acabar mesmo existindo o bem, por exemplo, quando em situações de separação conjugal, a amizade prevalece por causa dos filhos mesmo quando o relacionamento amoroso terminado, uma vez que Aristóteles compreendia as relações com base nos interesses comuns sociais, por isso a amizade começa geralmente na utilidade, como interesse, e pode passar a ser por prazer e pelo bem. É em vista do bem querido que se distinguem os três modos de amizade: conforme a utilidade, o prazer e o próprio bem. As três formas nos reportam à beneficiência, como a relação social onde os problemas da reciprocidade e da igualdade se resolvem da melhor maneira. E por essa via chega-se à magnitude, à grandeza da alma, quando o impulso pela amizade se apresenta na forma mais pura e incondicionada⁶⁵. O amor é semelhante a uma afeição e a amizade é um hábito, a amizade é assim mais extensa do que o amor, que o gozo da beleza limita e condiciona⁶⁶.

⁶³ Ver MARCONDES, Danilo. **Amor e amizade/Eros e Philia**. XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”, PUC-RIO, Maio 2008, p.02-09.

⁶⁴ GIANNOTTI, José Arthur. A. **O amigo e o benfeitor. Reflexões sobre a φιλία ponto de vista de Aristóteles**. Revista Analytica, volume 1, número 3, 1996, p.165-177. Comenta o tema.

⁶⁵ *Ibidem*, p.168.

⁶⁶ MARCONDES. **Amor e amizade/Eros e Philia**, XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”, p.02-09.

Parece que o amor é uma emoção e a amizade é uma disposição de caráter; de fato, pode-se sentir amor também por coisas inanimadas, mas o amor recíproco pressupõe escolha e a escolha tem origem numa disposição do caráter; além disto, desejamos bem às pessoas que amamos pelo que elas são, e não em decorrência de um sentimento, mas de uma disposição do caráter. Gostando de um amigo as pessoas gostam do que é bom para si mesmas, pois a pessoa boa tornando-se amiga, torna-se um bem para o amigo⁶⁷.

A benevolência é o querer bem ao outro, e o amor distingui-se desta, pois a boa vontade pode haver até por uma pessoa que nunca vimos. Está presente em pessoas boas ou prestativas e às vezes pode ser retribuído este sentimento, mas nem sempre, podendo permanecer oculta, o que não ocorre na amizade. Na dimensão ética de Aristóteles, o amor de si mesmo é correlativo do amor que se tem pelo amigo. O viver bem implica viver bem com o outro, isto é, implica reciprocidade, que é a essência da amizade. Conforme Aristóteles, a amizade é construída na troca, no intercâmbio, numa doação recíproca, numa relação de convivência entre amigos, constituída por meio da intimidade e do respeito mútuo.

3. 4 - AS DIFERENTES ESPÉCIES DE AMIZADE

No pensamento aristotélico, apresentado na *EN*, há três espécies (ou formas) de amizade⁶⁸ em número igual às qualidades que merecem ser amadas. Isto implica que para entendermos

⁶⁷ *EN*, VIII, 5, 1157b 5-16.

⁶⁸ BERTI, Enrico. **A relação e as formas de amizade segundo Aristóteles**. Trad.br. Marisa Lopes. Revista Analytica, volume 6, número 1, 2001-2002, p.23-44. Enrico Berti como célebre comentador da Filosofia Antiga discute o tema em Aristóteles. É notória a extensão ocupada pela virtude da amizade na *EN* Aristóteles define a (φιλία) como todas as formas de atração que um ser humano experimente em relação ao outro ser da mesma espécie. Aspásio, o comentador mais antigo da *EN* que em muito influenciou a apropriação moderna do aristotelismo, no segundo séc. de nossa era realizou a reconciliação entre as três Éticas acerca das diferentes formas de amizade. Porém Berti conclui de não estar convencido de nenhuma das interpretações atribuídas e continua inquieto em busca de outras compreensões. Indica a semelhança tanto do aspecto da identidade como da diferença. Mostrou-se até então o aspecto da identidade entre as formas, ou seja, que a amizade fundada na virtude também é útil e agradável. As amizades por utilidade e por prazer são por o acidente (em virtude de outra coisa indiretamente). Os amigos segundo a forma perfeita de amizade são semelhantes em relação ao comportamento do outro. Reafirma a relação de semelhança entre homens virtuosos. Há divergências de interpretações, mas ambas as versões estão presentes nos manuscritos do comentário de Aspásio quanto nos manuscritos da tradução medieval de Groteste. A primeira interpretação identifica a semelhança entre amigos virtuosos, adotada por Susemihl, Burnet, Apelt, Rackam, Tricot e Gauthier-Jolyf, e a segunda vê a semelhança

as espécies de amizade devemos antes conhecer os objetos do amor. As razões dos objetos do amor diferem especificamente entre si, e conseqüentemente as formas correspondentes de amor e amizade também diferem:

Parece que nem todas as coisas são amadas, mas somente aquelas que merecem ser amadas, e estas são o que é bom, ou agradável ou útil, parece que o útil é aquilo que resulta algum bem ou prazer, de tal forma que somente o bom e o agradável merecem ser amados como fins⁶⁹.

Existe uma relação de analogia entre as formas de amizade, uma vez que as três formas de amizade não são iguais nem inteiramente desiguais. Há entre elas uma semelhança na dessemelhança, e uma dessemelhança na semelhança⁷⁰. Segundo Aristóteles, são três as formas: amizade por utilidade ou interesse, a amizade por prazer ou pelo agradável, e a amizade pelo bem. Daí sustentar:

Já que uma afeição recíproca em ambas as partes, pode basear-se em cada uma das três qualidades, e quando duas pessoas se amam elas desejam bem uma à outra se referindo à qualidade que fundamenta a sua amizade⁷¹.

Quanto às diferentes espécies de amizade nas diversas fases da vida, é comum encontrarmos a amizade por interesse ou utilidade, na adolescência e na velhice. A amizade por prazer, por ser agradável é freqüente na adolescência e juventude, podendo haver na

entre as diferentes formas de amizade por Bywater, e Dirlmeier. Apresenta a concepção da relação de amizade como semelhança na *EN*: a) como indicando uma semelhança entre objetos passíveis de amizade; b) entre as formas de amizades mais que entre amigos. A distinção entre os objetos da amizade, ou seja, os diferentes sentidos do termo “bom”, formula a distinção entre as formas de amizade, sob a forma precisa de homonímia relativa.

⁶⁹ *EN*, VIII, 2, 1155b 3-6.

⁷⁰ ZINGANO, Marco. **Amizade em Aristóteles: Unidade Focal e Semelhança**, Revista Analytica, Volume 6, número 1, 2002, p.19-22. Zingano valendo-se da unidade focal presente na *EE* e *MM*, na platonização em Aristóteles introduzindo uma relação da semelhança lá onde antes vigorava a unidade focal (os ingleses chamavam de *Focal meaning*). São diversas compreensões e na *EN*, conciliando as duas questões, a noção de semelhança não é só platônica, mas muito mais unidade focal. A homonímia relativa é o *consilio*, como tratado por Aspásio.

⁷¹ *EN*, VIII, 3, 1156a 4. Esclarece a identificação das diferentes espécies de amizade, demonstrando a correlação do objeto do amor, respectivamente determinando a razão que diferencia as espécies de amizade entre si.

velhice. Algumas amizades, que visam o interesse, são por conveniências, e são firmadas numa “cordialidade”, às vezes um tanto “hipócrita”, pois sem afeto. Como por exemplo: parentes da família pouco íntimos e distantes que por vezes hospedamos em nossa casa. Na juventude, como vimos, é freqüente a amizade por prazer; entre os velhos é freqüente a espécie de amizade por utilidade, pois, na medida em que envelhecemos, também mudam as espécies de amizade. Para a amizade verdadeira é preciso, porém, à convivência, gastar tempo com o amigo, isto é, a participação em presença na vida do amigo fundamenta a igualdade e semelhança como essência da amizade. De fato não podemos viver a amizade verdadeira com muitas pessoas, pois não há como se fazer presente na vida de todos os amigos e como afirma Aristóteles “é difícil que uma pessoa possa participar intimamente das alegrias e tristezas de muitas outras, pois provavelmente acontecerá que alguém tenha ao mesmo tempo de alegrar-se com um amigo e chorar com outro” (*EN*, IX, 10, 1171a 15).

A amizade virtuosa é a mais duradoura, pois a virtude é uma modalidade excelente de ser e de agir. Aristóteles conclui que a amizade perfeita ocorre entre os homens que são bons reciprocamente⁷², que se amam pelo bem próprio em virtude, só as pessoas boas têm em si a amizade perfeita, pois apenas as virtuosas são amigas no sentido absoluto, no querer o bem do outro. Conforme Aristóteles:

A amizade perfeita é existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência 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. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura⁷³.

Querer o bem do próximo (o amigo) constitui o elemento fundamental da amizade perfeita. As espécies anteriores fazem parte da realidade humana, ainda que não tenham a mesma definição da amizade perfeita, são também chamadas de amizade, mas não há o que encontramos na amizade verdadeira e perfeita pelo bem. O bem exerce caráter comunitário na

⁷² BERTI, E. **A relação e as formas de amizade segundo Aristóteles**, p.23-44.

⁷³ *EN*, VIII, 3, 1156b 12-19.

sociedade por meio da amizade. Sendo a comunidade, a comunhão do bem, requer elementos como o amor, a amizade e intimidade, que segundo Aristóteles, a experiência da convivência irá concretizar:

O amor e a amizade, portanto, ocorrem principalmente e em sua melhor forma entre tais pessoas. Mas é natural que estas amizades sejam raras, pois as pessoas deste tipo são poucas. Ademais, amizades desta espécie pressupõem tempo e intimidade; como diz a sabedoria popular, não podemos conhecer as pessoas enquanto elas não tiverem ‘consumido juntas o sal proverbial’⁷⁴.

A amizade por prazer termina quando termina o prazer. A amizade por utilidade termina, quando termina a utilidade. Uma vez que, na amizade perfeita os verdadeiros amigos são unidos no que há de essencial, são semelhantes em virtudes, desejam igualmente o bem mútuo, e enquanto há bondade, há amizade, e se já não há virtude na amizade e nem bondade, já não haverá a perfeita e verdadeira amizade⁷⁵. Se observarmos, veremos que na amizade perfeita, sem nem mesmo esperar encontra-se a bondade própria e específica dessa espécie de amizade, encontrando tudo o que há nas outras e muito mais. Na convivência encontra-se o agradável prazer e a utilidade da participação de bondade recíproca. Sob esse aspecto, o útil, o prazeroso e o bem são a mesma coisa. “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 muito parecido; e é isto que deve ocorrer entre amigos” (*EN*, VIII, 4, 1156b 10-13).

Aristóteles discorre sobre as amizades que envolvem uma desigualdade entre as partes, em geral a amizade entre quem manda e quem obedece⁷⁶. Diferem entre si, são relações

⁷⁴ *Ibidem*, 1156b 35-40 e Cf. *EE*, 1238a 2: “por isto a pitada de sal se tornou provérbio”.

⁷⁵ Sobre os limites da amizade, Cf. AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles. Sobre a amizade em Aristóteles**, 2008, p.285. “É o destino trágico da amizade, querer bem para o amigo um bem tão maior quanto mais pura for a amizade e, no entanto, ela apenas pode subsistir se o amigo permanecer tal como é”: nem Deus, nem mesmo sábio, mas simplesmente homem. A amizade tende a se desviar na própria transcendência que ela deseja. No limite, *a amizade perfeita destrói a si mesma*. A amizade encerra, pois, em sua definição uma imperfeição que se poderia dizer de *essência*.”. *Ibidem*, p.287.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 287, 288. Como exemplo a impossibilidade de amizade entre o senhor e o escravo, que são iguais enquanto animais, mas não enquanto homens. Segundo comentário de Aubenque sobre a amizade, diz que a amizade é humana em sua origem e por isso humana em seu objeto, logo, não pode se dirigir a Deus, tampouco a objetos inanimados, animais ou escravos.

como, por exemplo, entre pais e filhos, entre pessoas velhas e jovens, entre marido e mulher. A virtude e a função de cada uma dessas pessoas é diferente, e diferem igualmente quanto ao amor e as razões pelas quais se envolvem as pessoas amigas. Cada parte, portanto, não recebe a mesma coisa e nem deveria pretender isso. Por exemplo, a relação entre pai e filho é num sentido monárquico⁷⁷. Entre homem e mulher parece ser uma relação aristocrática, ou seja, os homens exercem poder nos assuntos fundamentais ao seu mérito⁷⁸. Podemos fundamentar a amizade entre o homem e a mulher no âmbito da moral. A primeira aproximação, a amizade inicial, surge, porém, como necessidade natural, assim como acontece com os animais que se aproximam pela reprodução. A amizade entre o casal surge como necessidade natural, por começar sendo por utilidade, mas poderá tornar-se perfeita⁷⁹.

Aristóteles descreve as três qualificações da amizade também quanto à igualdade entre amigos⁸⁰. No caso de amizades entre desiguais, como por exemplo, a amizade por interesse, em que exista uma superioridade de bens materiais, de um em relação ao outro, se dissolverá facilmente, a não ser que seja recompensado com reconhecimento e gratidão proporcionais. Na amizade por interesse (sejam úteis ou agradáveis), é comum haver reclamações ocasionais da parte de um ou de outro; geralmente ocorre insatisfação de uma das partes. Nas amizades verdadeiras entre iguais, a relação se sustenta na excelência, no amor mútuo que visa mais o bem do outro, do que receber objeto e reconhecimento. Enfim, deve haver uma proporcionalidade nas amizades desiguais.

⁷⁷ Aristóteles faz uma comparação das formas de manifestações de amizade, com as três formas de governo e respectivas distorções, que conferimos também na *Política*. Este ponto especificamente trata da relação entre pais e filhos.

⁷⁸ Não apenas por autoridade, pois às vezes as mulheres podem exercer autoridade, mas apenas quando são herdeiras. Nesse contexto, o homem é mais perfeito. O dono (a) do patrimônio, se ela é quem recebe a herança, a mulher tem autoridade não por seu exemplo de virtuosidade, mas sim por dominância dos bens. Em Aristóteles o gênero feminino é imperfeito, a mulher nasce menos desenvolvida em relação ao homem. Para realizar a natureza feminina falta atualizar as suas potências, mas tem possibilidade de se desenvolver e ser completa.

⁷⁹ Sendo assim, a amizade entre marido e mulher existe por natureza, logo eram antes homem e mulher, depois da união, serão denominados marido e mulher. Daí existir uma relação funcional, por necessidade de convivência, de complemento, de cumplicidade. A amizade verdadeira e perfeita surge, nesse momento, no crescimento moral de ambos, do casal. Quando a decisão de estarem juntos é por serem bons e virtuosos reciprocamente, a relação será acrescida da amizade. A mulher como instância de perfeição moral da vida do homem.

⁸⁰ ZINGANO, M. **Amizade em Aristóteles: Unidade Focal e Semelhança**. 2002, p.19-22. Na *EN* as duas formas de semelhança, a existente entre os amigos e a existente entre as formas de amizade, não se excluem, mas coexistem, (*EN*, VIII, 6, 1157b 1-5). Apresenta alguma precisão estabelecendo uma espécie de hierarquia entre as duas últimas formas, segundo seus graus de semelhança com a primeira. (*Ibidem*, 1158a 18-21).

As pessoas, porém, que permutam não o prazer mas interesses e sua amizade são menos amigas de verdade e menos constantes. As que são amigas por interesse separam-se quando o proveito está acabando, pois elas não eram amigas uma da outra, e sim do proveito [...] Com efeito, as pessoas chamam de amizade até as relações cujo motivo é o interesse (nesta acepção pode-se dizer que as cidades têm relações amistosas, pois as alianças parecem visar as vantagens) e aquelas em que as pessoas se amam por prazer ⁸¹.

Outro ponto relevante é que a disposição para a amizade é distinta da atividade da amizade e do afeto, isto é, uma vez que a amizade perfeita como virtude pode ser considerada um estado, uma disposição, com a distância não há atividade da amizade, pois não há mais a atividade de convívio, mas para tornar-se perfeita e virtuosa houve o convívio e o conhecer o amigo em determinado tempo que possibilitou o embasamento da relação: Neste caso, portanto a distância não implica necessariamente o fim da amizade. Aristóteles escreve:

Acontece no caso da amizade o mesmo que ocorre a respeito da excelência moral: algumas pessoas são chamadas boas em relação a uma disposição de caráter e outras em relação a uma atividade [...] A distância não desfaz absolutamente a amizade, mas somente a atividade⁸².

Assim encerramos as formulações de maior relevância quanto aos caracteres das espécies de amizade, dando continuidade aos critérios inerentes à relação amizade, justiça, prudência e política.

⁸¹ *EN*, VIII, 4, 1157a 17-21; 35-38.

⁸² *Ibidem*, VIII, 5, 1157b 1-7.

3.5 - A AMIZADE E AS VIRTUDES DE JUSTIÇA E PRUDÊNCIA

3.5.1 - A JUSTIÇA

No Livro V, Aristóteles discorre sobre a justiça (*δικαιοσύνη*) realizando as relações e considerações necessárias com a injustiça e indica a necessidade de indagarmos sobre as espécies de ações com as quais elas se relacionam que espécie de meio termo é a justiça, e entre que extremos o ato justo é o meio termo, posto que, “não é suficiente desejar deixar de ser injusto para tornar-se justo”⁸³. Aristóteles diz que geralmente todas as pessoas compreendem a justiça como uma disposição da alma à qual se deve a disposição a fazer o que é justo, a agir justamente e desejar o que é justo. Do mesmo jeito acontece em relação à injustiça que é então a disposição da alma a qual se deve o agir injustamente e o desejar o que é injusto⁸⁴. Os atos justos tendem a produzir e preservar a felicidade e elementos que compõem a comunidade política.

Segundo Aristóteles, em relação à disposição da alma, não acontece o mesmo com as ciências e com as aptidões, pois uma única aptidão ou ciência trata de coisas contrárias, mas uma disposição da alma que leva a um certo resultado não pode levar também ao resultado contrário. Portanto, reconhecemos muitas vezes uma disposição da alma graças à outra contrária, e muitas vezes as disposições são identificadas por via das pessoas nas quais elas se manifestam.

Disto decorre que, na maioria dos casos, se um dos contrários é ambíguo o outro será também ambíguo—por exemplo, se ‘justo’ é ambíguo, ‘injusto’ e ‘injustiça’ também serão [...] Determinemos então em quantos sentidos se diz que uma pessoa é injusta. O termo “injusto” se aplica tanto às pessoas que infringem a lei e as pessoas corretas serão justas. O justo, então, é aquilo que é conforme à lei e correto, e o injusto é o ilegal o iníquo⁸⁵.

⁸³ *EN*, III, 1114a 13-14.

⁸⁴ “Segundo dizem todas as pessoas, a justiça é a disposição da alma graças à qual elas se dispõem a fazer o que é justo, agir justamente e a desejar o que é justo; de maneira idêntica, diz-se que a injustiça é disposição da alma graças à qual elas agem injustamente e desejam o que é injusto. Adotemos também esta definição em princípio” (*EN*, V, 1, 1129a 5-9).

⁸⁵ *Ibidem*, V, 1, 1129a 26-28; 36-43.

Aristóteles menciona as palavras de Bias, segundo o qual “o exercício do poder revela o homem”, pois, “os governantes exercem necessariamente o seu poder em relação aos outros homens e ao mesmo tempo são membros da comunidade”⁸⁶. Observando-se que a dificuldade maior não é praticar a excelência moral em relação a si, mas, sobretudo, em relação ao outro que não seja amigo. A propósito do sutil limiar entre a excelência moral e a justiça, Aristóteles considera:

Com efeito, a justiça a forma perfeita de excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo [...] A diferença entre a excelência moral e a justiça nesse sentido é óbvia diante do que já dissemos: elas são a mesma coisa, mas sua essência não é a mesma; a disposição da alma que é a justiça praticada especificamente em relação ao próximo, quando é um certo tipo de disposição da alma que é a justiça praticada especificamente em relação ao próximo, quando é um certo tipo de disposição irrestrita, é a excelência moral⁸⁷.

Conforme Aristóteles, a justiça é uma parte da excelência moral, que distingue dois tipos de justiça: a distributiva e a corretiva. A justiça distributiva é manifesta na distribuição das funções elevadas de governo, e todas as outras coisas que devem ser divididas entre os cidadãos que compartilham dos benefícios outorgados pela constituição da cidade. No que concerne ao princípio da justiça distributiva podemos afirmar que, portanto, é a conjunção do primeiro termo de uma proporção com o terceiro, e do segundo com o quarto, e o justo nesta acepção é o meio termo entre dois extremos desproporcionais, sendo o proporcional um meio termo, e o justo é o proporcional, e o injusto é o que viola a proporcionalidade⁸⁸. No que concerne à justiça corretiva, esta se manifesta tanto nas relações voluntárias quanto involuntárias e desempenha uma função corretiva nas relações entre as pessoas. Aristóteles descreve:

⁸⁶ EN, I, 1130a, 12-14. Ver VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p.160.

⁸⁷ EN, V, I, 1130a.6-11; 25-29

⁸⁸ Ibidem, 3, 1131b 20-24.

A justiça, corretiva, portanto, será o meio termo entre perda e ganho. É por isto que, quando ocorrem disputas, as pessoas recorrem a um juiz, e ir a um juiz é ir à justiça, porque se quer que o juiz seja como se fosse a justiça viva; e elas procuram o juiz no pressuposto de que, se ele é uma pessoa ‘equidistante’, e em algumas cidades os juizes são chamados de ‘mediadores’, no pressuposto de que, se as pessoas obtêm o meio termo, elas obtêm o que é justo. O justo, portanto, é em certo sentido um meio termo entre o ganho e a perda nas ações que não se incluem entre as voluntárias, e consiste em ter um quinhão igual antes e depois da ação ⁸⁹.

No pensamento de Aristóteles é a reciprocidade proporcional que mantém a cidade unida, pois esta garante a associação entre as partes, mensurados por meio de um padrão que na verdade é a demanda, que mantém a união entre a comunidade. Este padrão tornou-se por convenção uma espécie de representante da demanda, existente não por natureza, mas pela lei, estando em nosso poder mudá-lo e torná-lo inútil. Destacamos que a investigação em proposta está voltada ao justo no sentido irrestrito e o justo em sentido político. Observando que é a competência no aspecto político mais relevante para a abordagem desta pesquisa, por isso aprofundamos o estudo neste ponto.

Todas as formas de associação são como se fossem partes da comunidade política; efetivamente, os homens empreendem uma viagem juntos com o intuito de obter alguma vantagem e de obter alguma coisa de que necessitam para viver; e é com vistas a vantagens para seus membros que a comunidade política parece ter-se organizado originariamente e ter-se perpetuado, pois o objetivo dos legisladores é o bem da comunidade, e eles qualificam de justo aquilo que é reciprocamente vantajoso ⁹⁰.

A justiça política tem como objetivo assegurar a auto-suficiência do grupo, em que são consideradas pessoas livres e proporcionalmente iguais. O justo político só existe entre pessoas nas quais as relações mútuas são regidas pela lei, pois a justiça no sentido legal, segundo Aristóteles, é a discriminação entre o que é justo e injusto. Aristóteles considera que a justiça do senhor para com o escravo, a do pai para com o filho, apesar de assemelharem-se

⁸⁹ Ibidem, V, 4, 1132b 4-10.

⁹⁰ Ibidem, VIII, 9, 1160a, 28-35.

à justiça política não são iguais a esta, pois não há justiça ou injustiça nestas relações no sentido político. Daí a formulação seguinte:

É por isto que não permitimos que um homem governe, e sim a lei, porque um homem pode governar em seu próprio interesse e tornar-se um tirano. Mas a função do governante é ser o guardião da justiça e, se ele é guardião da justiça, também é guardião da igualdade [...] Com efeito, a justiça e injustiça, como já vimos, estão consubstanciadas na lei, e existem entre pessoas que alternadamente participam do governo e são governadas ⁹¹.

Na reflexão aristotélica existe uma justiça natural e uma justiça que não é natural, e a justiça que não é natural é a justiça legal e por convenções, embora tanto a justiça natural como a legal sejam mutáveis. As coisas que são justas por convenção e conveniência são como se fossem instrumentos para medição, e como são decisões humanas não são as mesmas em todos os lugares, já que as constituições também não são as mesmas em todos os lugares.

Cada uma das regras de justiça das legais se relaciona com as ações da mesma forma que o universal se relaciona com seus casos particulares, pois as ações praticadas são muitas, enquanto cada regra ou lei é uma, já que é universal ⁹².

Segundo Aristóteles, podemos praticar atos premeditados, e outros sem premeditação considerando que os atos praticados premeditadamente são os atos realizados após deliberação, e não premeditados aqueles realizadas sem deliberação. Sendo assim, quando o dano ocorre de modo contrário à expectativa razoável, trata-se de um infortúnio, não necessariamente pressupõe deficiência moral, mas trata-se de um erro⁹³. Portanto, se considera

⁹¹ Ibidem, V, 6, 1134b 25-29;37-39.

⁹² Ibidem, V, 7, 1135a 31-34. VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p.160. Na terceira parte, no Capítulo 2: O justo e a lei.

⁹³ Esclarecendo: “Quando a pessoa age conscientemente, mas não deliberadamente, trata-se de uma injustiça - por exemplo, os atos devidos à cólera ou a outras emoções incontroláveis ou naturais na criatura humana; realmente, quando as pessoas praticam tais atos lesivos e errados elas agem injustamente, e seus atos são atos de injustiça, mas isto não significa necessariamente que os agentes são injustos ou maus, pois a ofensa não é devida à deficiência moral. Quando, porém, uma pessoa age deliberadamente, ela é injusta e moralmente deficiente” (Ibidem, V, 8, 1135b 54-61).

com razão que os atos em razão da cólera não são premeditados com intenção criminosa, pois quem inicia a ação não é a pessoa que age sob o efeito da cólera, e sim aquela que encoleriza o agente. “Além disto, não se discute se o fato aconteceu ou não, e sim a sua justificação, pois a ocorrência do ato não é discutida” (*EN*, V, 8, 1136a 1-5) é fato⁹⁴. Quanto à relação entre amizade e justiça Aristóteles estreita os laços destes conceitos que descrevemos do seguinte modo:

Como dissemos no início, a amizade e a justiça parecem relacionar-se com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Realmente, parece que em todas as formas de associação encontramos alguma forma peculiar de justiça também de amizade; nota-se pelo menos que as pessoas se dirigem como amigas aos seus companheiros de viagem e aos seus camaradas de serviço militar, tanto quanto aos seus parceiros em qualquer outra espécie de associação. Mas a extensão de sua amizade é limitada ao âmbito de sua associação, da mesma forma que a extensão da existência da justiça entre tais pessoas. O provérbio “os bens dos amigos são comuns” é a expressão da verdade, pois a amizade depende da participação⁹⁵.

3.5.2 – PRUDÊNCIA

No Livro VI, Aristóteles retoma algumas afirmações expostas anteriormente sobre a relação da escolha com o meio termo que por sua vez é conforme a reta razão e esta busca ao meio termo se estende a todos os propósitos que assumem o caráter de ciência. O ponto central do Livro VI, que trata sobre a prudência⁹⁶ (*ψρόνησις*)⁹⁷, visa completar o estudo da

⁹⁴ *Ibidem*, V, 8, 1136a 1-5. Essa exposição de pensamento suscita sérios questionamentos e argumentos, sobretudo no âmbito de jurisprudência em crimes passionais, ainda atualmente.

⁹⁵ *EN*, VIII, 9, 1160a 1-11.

⁹⁶ PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles**, *Phrónesis*: um conceito inoportuno? São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.17.

⁹⁷ AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles**. Compreende-se a *phrónesis*, traduzida prudência como saber prático ou discernimento na tradução que abordamos da *EN*. A estrutura de texto desenvolvida por Aubenque segue em três capítulos, respectivamente intitulados: O homem de prudência, Cosmologia da prudência e a Antropologia da prudência. Nesta pesquisa tratamos especificamente alguns tópicos como base de fundamentação para concatenarmos a concepção de prudência aristotélica sob a dimensão de Aubenque. No capítulo I, no qual enfatizamos definição e existência; no capítulo II sobretudo as considerações referentes a contingência e o Tempo oportuno (*καίρος*); e no capítulo III sobre a Antropologia da prudência, concentrando-se

virtude moral, assim como a presente investigação sobre a prudência visa compor o “mosaico” das virtudes nesta pesquisa, demonstrando a relação entre o amigo e o homem prudente com ênfase na figura do político governante da cidade, pois a prudência é a virtude mais importante ao político. Mediante tais afirmações é relevante que se determine o que é a reta razão e o que a determina.

Aristóteles divide as formas de excelência da alma, remetendo-se à forma de virtude do caráter e não do intelecto. Na exposição que realizamos sobre a alma, na concepção de Aristóteles, dissemos que a alma se compõe de duas partes, uma dotada de *logos* e outra não dotada de *logos*, partindo do pressuposto de que há duas faculdades racionais, sendo uma que contempla as coisas, cujos princípios são invariáveis, e a outra que contempla as coisas passíveis de variação. Destas duas faculdades racionais uma pode ser chamada de científica e a outra de calculativa, pois “a excelência de uma faculdade se relaciona com sua função específica, e são três os elementos da alma que governam a ação refletida e a percepção da verdade: a sensação, o pensamento e o desejo”⁹⁸.

Segundo Aristóteles, a virtude moral está relacionada com a escolha, que é o desejo deliberado. 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 a razão determina. Este tipo de pensamento de percepção da verdade é de natureza prática; quanto ao pensamento contemplativo, que não é nem prático nem produtivo, o bom e o mau funcionamento são respectivamente a percepção da verdade e a impressão da falsidade; com efeito, esta é função de toda a parte intelectual do homem, enquanto o bom funcionamento da inteligência prática é a percepção da verdade conforme ao desejo correto.

A origem da ação (causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter

quanto a deliberação, a escolha e a prudência e o juízo. Remetendo-se a comentadores inseridos no debate Aubenque realiza um diálogo com o pensamento de Aristóteles. Após analisarmos a exposição de Aubenque tecemos algumas elucidações pertinentes ao problema em questão.

⁹⁸ EN, 2, 1139b 1-3.

[...] A escolha, portanto, e razão desiderativa ou desejo raciocinativo, e o homem é uma origem da ação deste tipo⁹⁹.

Tomando como base que são cinco as disposições da alma em virtude das quais esta atinge a verdade por meio de afirmação ou negação, a saber, a arte, a ciência, a prudência (o discernimento), a sabedoria filosófica e a inteligência. Quanto à prudência, em sentido geral a pessoa capaz de deliberar é dotada de prudência, como podemos conferir no pensamento aristotélico, que a finalidade da ação está na própria ação, pois agir é uma finalidade em si. A prudência é uma forma de virtude, não uma arte. Quanto aos primeiros princípios, estes são aprendidos pela inteligência, e a sabedoria é considerada a mais perfeita das formas do conhecimento. “Logo, a sabedoria deve ser uma combinação da inteligência com o conhecimento - um conhecimento consumado das coisas mais sublimes”¹⁰⁰. Aristóteles esclarece que nem a ciência política, nem a prudência são o melhor conhecimento, tendo em vista “a evidência de que a sabedoria filosófica é uma combinação do conhecimento científico com a inteligência, que permite perceber o que há de mais sublime na natureza” (*EN*, VI, 7, 1141a 13-15).

Sobre a prudência, Aristóteles afirma que esta se relaciona tanto com os universais como com os particulares, uma vez que está relacionada à ação. Para Aristóteles, a ciência política e a prudência correspondem à mesma qualidade da alma; sua essência, porém não é mesma:

No caso da sabedoria relacionada com os assuntos da cidade, a forma de discernimento que desempenha o papel dominante é a ciência legislativa, enquanto a que se relaciona com os casos particulares é conhecida pela denominação genérica de ciência política; esta é pertinente à ação e à deliberação, pois um decreto é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual¹⁰¹.

A razão disto é que este tipo de sabedoria não se relaciona apenas com os universais, mas também com os fatos particulares; estes se tornam mais conhecidos

⁹⁹ *EN*, VI, 2, 1139b 19-23; 31-33. PERINE. **Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles**, pp.102-103. AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles**. 2008, pp. 230-231.

¹⁰⁰ *EN*, VI, 7, 1141a.

¹⁰¹ *Ibidem*, 8, 1141b 2-7.

graças à experiência, e os jovens não são experientes, pois é o decurso do tempo que dá experiência¹⁰².

Aristóteles evidencia que a prudência, não é conhecimento científico, e difere da inteligência, e ainda que o entendimento atue em relação aos mesmos objetos da prudência, o entendimento e a prudência não são a mesma coisa. Essas disposições mencionadas são atribuídas às mesmas pessoas, a faculdade de julgar e dizemos que estas chegaram à idade da razão e têm prudência e entendimento, pois se relacionam tanto com o fundamental como o particular.

Já que os fatos fundamentais e variáveis são os pontos iniciais a partir dos quais inferimos as finalidades, porquanto chegamos aos universais a partir dos particulares; devemos, todavia, ter a percepção destes, e esta percepção é a inteligência. Por isto a inteligência é ao mesmo princípio e fim, já que as demonstrações se fazem a partir destes e acerca destes [...] É por isto que se pensa que estas disposições são dotes naturais, e que uma pessoa é um juiz compreensivo, ou tem bom entendimento, ou é inteligente por natureza, ao passo que ninguém é filósofo por natureza¹⁰³.

É relevante a inferência que Aristóteles realiza sobre as opiniões de pessoas experientes e idosas, ou de pessoas dotadas de prudência, ao dizer que a experiência é como se lhes ter dado como que um outro olho elas vêem corretamente (*EN*, VI, 11, 1143b 45-49). Aludimos à relação entre o tempo e a experiência de vida das pessoas idosas de modo que associamos a maturidade às pessoas experientes. Daí dizermos que o homem experiente, maduro, é prudente e o julgar bom conselheiro. Se o homem prudente é bom conselheiro, então podemos concluir que é amigo. Para tanto, afirmamos que a relação entre a amizade e a prudência se encontra na decisão do político, constatando que ambos os conceitos relacionados ao tempo e experiência requerem a convivência. Lembrando que a prudência é imprescindível ao político, assim como a justiça e que este deve ser conhecedor da alma humana, logo da intimidade humana: característica própria do governante na amizade política nas decisões competentes quanto à *pólis*.

¹⁰² Ibidem, 8, 1142a 3-7.

¹⁰³ Ibidem, VI, 1, 1143b 20-28.

O discernimento é a disposição da alma relacionada com o que é justo, nobilitante e bom para as pessoas, mas estas são coisas que o homem bom faz naturalmente, e não seremos mais capazes de agir bem somente por conhecê-las, já que as várias formas de excelência moral são disposições do caráter¹⁰⁴.

Segundo Aristóteles, a prudência prescinde de uma faculdade que denomina talento, que é a capacidade de praticarmos as ações que conduzem ao objetivo visado e atingido, isto é, a função de uma pessoa se realiza somente de acordo com a prudência e com a virtude moral, porquanto a virtude nos faz perseguir o objetivo certo e a prudência nos leva a recorrer aos meios certos¹⁰⁵. É evidente então que não é possível ser dotado de prudência sem ser bom, nem ter a virtude moral. O autor escreve:

Pois juntamente com uma qualidade-o discernimento - a pessoa terá todas as formas de excelência moral. É óbvio que, ainda que o discernimento não tivesse qualquer valor prático, teríamos necessidade dele porque ele é a forma de excelência moral da parte de nosso intelecto à qual ele convém; é óbvio também que a escolha não será acertada sem o discernimento, da mesma forma que não será sem a excelência moral, pois não faz praticar as ações que levam ao objetivo determinado¹⁰⁶.

Não obstante, o que foi exposto acerca da prudência, é relevante observar que esta não tem primado em relação à sabedoria filosófica, a qual Aristóteles considera a parte mais elevada de nosso intelecto. A prudência (o discernimento) é como reitora das demais virtudes determinando a missão de cada virtude particular. Aristóteles nomeia esse horizonte com uma insistência que os seus intérpretes não parecem ter levado muito em conta: a prudência se move no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é¹⁰⁷. É exatamente por isso que a prudência se distingue o mais claramente da sabedoria, a qual, por ser ciências, remete às realidades, as mais imutáveis, ignorando o mundo do devir¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Ibidem, VI, 12, 1143b 5-9.

¹⁰⁵ Ibidem, VI, 12, 1144a 37-40.

¹⁰⁶ Ibidem, VI, 13, 1145a 11-19.

¹⁰⁷ Ibidem, VI, 5, 1140b 27; 6, 1141a 1; 8, 1141b 9-11

¹⁰⁸ Ibidem, VI, 13, 1143b 20. Piérre Aubenque indica na *EN* a teoria da prudência, como solidária de uma cosmologia e, mais profundamente, de uma ontologia da contingência, aparentemente estranhas à Ética. À contingência sucede que o fato de existirem no mundo acontecimentos casuais inexplicáveis e imprevisíveis constitui um convite sempre renovado à iniciativa do homem. Mas para compreendermos esse caminho de

No pensamento de Aristóteles o acaso assimilado ao contingente parece, por sua própria indeterminação, solicitar a iniciativa produtora dos homens e autorizar a eficácia de suas deliberações.

A) ACASO E CONTINGENTE

Complementaremos as considerações quanto às virtudes de justiça e prudência com a breve exposição sobre o acaso (τύχη) contingente, liberdade e tempo oportuno, e o que podemos denominar de aspecto antropológico da prudência: deliberação, escolha e juízo, visando refletir sobre o justo político e prudente no instante das decisões uma vez que, como foi exposto, a prudência é a virtude mais importante para o político. Aristóteles no Livro VI da *EN* apresenta a virtude como condição necessária, embora não suficiente, à felicidade. É preciso incluir na concepção de felicidade os bens exteriores e os bens do corpo. Essa realização está inserida em um horizonte do acaso e do contingente. Visto que, a virtude necessita de uma matéria para ser exercida e, como vimos, de um ‘mundo’, ou seja, necessita de condições que não dependem somente de nós, como amigos, dinheiro, um certo poder político e também de ocasiões as quais não se oferecem a todos (*EN*, I, 8, 1099b 1-5).

Não é possível ser corajoso na paz, justo na solidão, e liberal na pobreza. A virtude depende do mundo não contemplativo - condenados à heteronímia, à dependência em relação ao “acaso”, por mais que Aristóteles quisesse evitar. Aristóteles manifesta a dupla face da virtude, que não se define somente por certo tipo de disposição subjetiva, mas também por referência a um certo tipo de situação. A virtude não é uma característica dos deuses, mas semelhante à perfeição própria dos deuses, enquanto no horizonte humano a virtude não é, mas se realiza, pois é efetivada no mundo da relação das necessidades, pois a virtude faz parte das coisas dignas de louvor, não dos bens transcendentais. Segundo Aristóteles, o homem

pensamento é preciso nos libertar da mentalidade moderna, que tende a ver na técnica uma *aplicação* da ciência. “Mas para um grego, a ciência é uma explicação total e só pode se desenvolver suprimindo a contingência. O excesso de ciência mata a arte e, inversamente, esta só tem lugar e sentido na medida em que a ciência não explica, e não pode explicar, todas as coisas. Assim, a arte não progride no mesmo sentido que a explicação científica: antes ele desapareceria à medida que a outra progredisse. Nenhuma ciência dispensa o homem da arte de compreender, por uma intuição amadurecida pela ciência, mas cada vez única, o terreno ou a ocasião favoráveis.

imita a Deus sem poder atingi-lo. Sendo assim o sábio é de todos os homens o que mais se assemelha a Deus. O sábio é autárquico, mas esta autarquia não dispensa os amigos, tal como ocorre no caso de Deus, pois se Deus é para si mesmo o próprio bem, “para nós implica o bem, implica relação com o outro” (EN, X, 9, 1179b)¹⁰⁹.

Se a felicidade realiza-se no horizonte do acaso e do contingente, então a amizade e a prudência relacionam-se no mesmo horizonte. A felicidade basta a si mesma, mas para atingir a felicidade que basta a si mesma, é preciso passar por mediações que não dependem de nós, de modo que, qualquer que seja o mérito, podemos não atingir a felicidade a que temos direito e que, com efeito, dependeria de nós se a tivéssemos¹¹⁰. A verdadeira felicidade não está acima da condição humana e mesmo que o homem possa ultrapassar a si próprio, ele não o pode senão “na medida em que lhe é possível”¹¹¹. Os obstáculos à sabedoria não estão nas circunstâncias, mas nas paixões, as quais nos fazem depender das circunstâncias e esquecermos que elas dependem de nós. A sabedoria exige, pois, um domínio prévio das circunstâncias. Se a contingência (συντοχία) é a fonte do mal, ela torna possíveis as iniciativas humanas em vista do bem; a indeterminação, signo da impotência da razão universal é, ao mesmo tempo, abertura à ação racional do homem, tomando o lugar de uma providência falível.

O prudente de Aristóteles está mais para artista que antes tem de *fazer* para viver num mundo onde pode ser verdadeiramente homem. A moral de Aristóteles, se não é por vocação, é ao menos por condição, uma moral, de *fazer*, antes de *ser* e para *ser* uma moral do *ser*¹¹².

¹⁰⁹ AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles**, p.133. Capítulo II, Cosmologia da prudência, *Prudência e contingência*.

¹¹⁰ Há algo de trágico na vida moral, decorrente da união entre felicidade e a virtude que não é por assim dizer, analítica como acreditavam os socráticos, mas sempre sintética porque depende, numa proporção irredutível, do acaso. O trágico tem em Aristóteles, um aspecto residual, de modo que se pôde ver nele a sobrevivência de uma prudência popular. Em Aristóteles o trágico é, pois residual, porém em sentido ontológico que os homens possam ser felizes, mas “como os homens podem sê-lo” (EN, I, 11, 1101a 20).

¹¹¹ A contingência aristotélica não é fundamental, constitutiva, como o será a contingência do mundo para os cristãos. A contingência é residual. Essa distância que faz do particular um limite inacessível às determinações da lei, resulta da matéria, a qual, sendo potência indeterminada de contrários, é sempre potência de ser diferente do que é.

¹¹² AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles**, p. 149.

B) LIBERDADE E TEMPO OPORTUNO (χαιρός)

A “liberdade” (αυτεξουσία) do homem não está ligada à contingência, mas ao contrário, se opõe a ela. Assim a liberdade do homem grego e sua perfeição se medem pela maior ou menor determinação de suas ações. A prudência é o substituto propriamente humano de uma providência falível, pois busca penetrar um porvir obscuro, porque ambíguo. Enquanto preservando o indivíduo, seria somente habilidade, mas é virtude, pois na medida em que realiza no mundo sublunar um pouco do Bem. A sabedoria diz respeito ao eterno, a prudência diz respeito aos seres submetidos à mudança¹¹³. A virtude moral¹¹⁴ conceituada como justo meio entre excessos e falta, tem por matéria as afecções (πάθη) e ações (πράξεις).

Os gregos têm um nome para designar essa coincidência da ação humana e do tempo, o que faz que o tempo seja propício e a ação boa: é (χαιρός) a ocasião favorável, o tempo oportuno “pois as próprias pessoas engajadas na ação devem considerar em cada caso o que é adequado à ocasião” (EN, II, 2, 1104b 19-20)¹¹⁵.

Finalmente, as situações éticas sempre são singulares, incomparáveis, mais do que aos discursos gerais, será preciso se dirigir, pois, a outra faculdade diferente da inteligência dianoética para determinar, a cada vez, não somente a ação conveniente, mas também o tempo oportuno. Parece que o *Kairós* teve, de início, uma significação religiosa, remetendo às iniciativas arbitrárias de um Deus que “joga” com o tempo. Paulatinamente, no entanto, ao mesmo tempo em que a noção de *kairós*, não mais empregada em relação a Deus, mas sempre traduzindo o caráter causal de nossa experiência do tempo, se laiciza e humaniza: o *kairós* não é tempo da ação divina decisiva, mas o da ação humana possível, que se insere na trama

¹¹³ Pierre Aubenque indica sobre o tema GOLDSCHMIDT, v. *Le système stoïcien et L'idée devtemps*, em especial, op.cit. 205-210. O eterno é objeto de demonstração, como as figuras geométricas, as quais são invariavelmente o que são. Mas as coisas úteis, objeto próprio da prudência, não são tais que nunca mudem: “o que é útil hoje, não o será amanhã; útil para um, não pra outro; útil em certas circunstâncias, mas não em outras”. Não se percebeu suficientemente que essas noções introduzem na economia da moral aristotélica a dimensão da temporalidade. Procurar na retidão do instante virtuoso o equivalente da eternidade.

¹¹⁴ Aristóteles finge ignorar o ensinamento socrático enfatizando, que não há uma virtude, mas virtudes “é enganar-se dizer que em termos gerais a virtude consiste na boa disposição da alma ou retidão da conduta ou em qualquer outra coisa semelhante; muito melhor seria enumerar as virtudes como Górgias, do que darmos tais definições” (Pol, I 13,1206a, 15-18).

¹¹⁵ AUBENQUE, P. **A Prudência em Aristóteles**, p.156.

frouxa de uma Providência razoável, porém distante. Mas o mundo onde tudo “pode ser ou não ser”, o instante da perdição pode ser também o da salvação. Porque é “extático”¹¹⁶.

C) A DELIBERAÇÃO, A ESCOLHA E JUÍZO

Aristóteles se antecipa a crítica que assimilaria sua teoria do justo meio a um “oportunismo” demasiado fácil, ou a uma casuística excessivamente sensível aos atenuantes das “circunstâncias”. No Livro III, ao estudar os requisitos á ação virtuosa, o início da própria ação, começa por nos dar uma teoria da deliberação (βούλευσις). Vimos também que o prudente é o homem capaz de deliberar e de bem deliberar. Aristóteles não descreve os estados de alma do homem que delibera, mas se preocupa com o objeto de deliberação. Afirma que não se delibera sobre todas as coisas, mas somente sobre aquelas que dependem de nós, o que exclui os seres imutáveis e eternos (as verdades matemáticas, os corpos celestes).

Esta análise nos remete mais uma vez à doutrina da contingência, o que nos faz perceber a constante relação entre homem e mundo, é como se a deliberação sobre a contingência não fosse senão a margem que nos separa do conhecimento necessário. Veremos a proposta de Aristóteles numa elucidação quase matemática da deliberação, aliás, o que mais foi preservado pela tradição. A deliberação é uma espécie de pesquisa¹¹⁷ que diz respeito às coisas humanas. Consiste em procurar os meios para realizar um fim previamente posto, uma vez que, nunca se delibera sobre o fim¹¹⁸. Invocando a prática homérica, Aristóteles pretendia simplesmente lembrar que não há decisão sem prévia deliberação. Que a deliberação consigo mesma é apenas a forma interiorizada da deliberação em comum (interiorização que começa com Homero, em Odisséia, XX, v 5-30, a descrição desta “deliberação consigo mesmo”)

¹¹⁶AUBENQUE, 1962, p. 433 Ibidem, op.cit; *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris, PUF, 1962, p.170. No discurso de Aubenque o tempo de Aristóteles é objeto de uma reabilitação antropológica, pois, em virtude de sua própria estrutura contingente, é “um bom inventor e colaborador em tal tarefa”(EN, I, 7, 1098b 5-7).

¹¹⁷EN, III, 5, 1112b 22-25; cf: VI 10, 1142a 31.

¹¹⁸ Ibidem, III, 5,1112b 14.Cf. *Retórica*, I, 6, 1362a 18. Apud. AUBENQUE. *A Prudência em Aristóteles*, p. 176.

daqui percebemos a ambivalência da experiência aristotélica do tempo. Se deliberarmos sobre o futuro porque é oculto, e o fato de precisar deliberar é, em sentido absoluto, uma imperfeição. A deliberação consiste em dominar meios eficazes em vista de fins realizáveis. É assim, pois, que o futuro se abre para nós, se o homem pode ter uma atitude não somente teórica, mas decisória a respeito do futuro. Aristóteles manifesta o vínculo profundo entre uma filosofia da contingência e o praticado sistema democrático, ou seja, deliberativo¹¹⁹. O mundo de Aristóteles é ambíguo, como a sociedade onde ele vive: nem tudo é possível, porém, nem tudo é impossível; o mundo não é inteiramente racional, nem inteiramente irracional. A deliberação traduz essa ambigüidade: a meio caminho da ciência e da adivinhação incerta¹²⁰.

Aristóteles percebe que a deliberação, cujo conceito é emprestado da prática política, não basta para constituir a virtude, pois a deliberação não diz respeito ao fim, mas aos meios, não diz respeito ao bem, mas ao útil, a deliberação enquanto tal pode ser posta a serviço do mal. Razão pela qual Aristóteles introduz no cortejo das virtudes intelectuais que acompanham a prudência a noção que implica certa retidão do entendimento. “retidão relativa ao útil, dizendo respeito simultaneamente ai fim atingir, à maneira e ao tempo”¹²¹.

Convém agora, porém, prosseguir a análise da ação por meio do que Aristóteles considera como seu segundo momento: a escolha (*προαίρεσις*). A noção de escolha está inserida em dois níveis: primeiro, quando aparece na definição de virtude moral no Livro II da *EN*.

¹¹⁹ Muitas vezes a palavra é apenas o biombo para a incompetência ou, no máximo, o substituto abusivo da competência (*PLATÃO, Górgias*, 456a-c, 458e-459c).

¹²⁰ *EN*, VI, 9, 1142a 34; 1142b 6. *Pol.* IV, 2, 1289b 4. A democracia é, por certo, um regime medíocre, o pior dos bons governos e o melhor dos piores, já dizia Platão, mas esta mediocridade, que afasta dos grandes desígnios como das grandes aberrações, é o reflexo do mundo em que vivemos. (Aristóteles cita Platão e corrige: nem mesmo se pode falar do “melhor” dos maus governos, mas somente do “menos mal”).

¹²¹ *EN*, VI, 10, 1142 26-27. A deliberação representa a via humana, ou seja, mediana, aquela de um homem que não é completamente sábio, nem inteiramente ignorante, num mundo que não é nem absolutamente racional, nem absolutamente absurdo (AUBENQUE, 2008, p. 188), é, portanto, a condição sem a qual a ação humana não pode ser boa ação, ou seja, virtuosa.

É verdade que ambigüidade é imputável à língua grega: já enfatizamos a dupla conotação, utilitária e moral, de expressões. Aristóteles assinala, aqui, a equivocidade da palavra *ὀρθότης*, a qual pode designar tanto retidão do fim quanto a perspicácia moralmente neutra do julgamento. É certo, como testemunha está plenamente consciente da equivocidade das palavras e da necessidade de superá-la. É preciso distinguir, diz Aristóteles, a virtude natural e a virtude moral. Aristóteles não se liberta das implicações éticas do termo *areté* e, por isso, se esforça por distinguir as qualidades intelectuais moralmente neutras, que não são virtudes, e estas mesmas qualidades enquanto ordenadas às realização do bem, que somente são virtudes dianoéticas porque estão associadas de algum modo, à virtude moral, declara expressamente que não há *phronêsis* sem virtude moral, VI, 13, 1144a 36.

Aparece também no Livro III da mesma *Ética*, na análise da estrutura da ação. Quando Aristóteles define a virtude moral como *ἔξις προαιρετική*, ele pretende dizer que a virtude é uma disposição que exprime uma decisão da qual somos princípio, que engaja nossa liberdade, nossa responsabilidade, nosso mérito. É atestado por numerosas passagens de Aristóteles o sentido do termo *προαίρεσις* que exprime a intenção, ou melhor, nossa disposição interior, o engajamento íntimo de nosso ser, da qual depende de nosso valor ou nosso demérito.

Aristóteles esclarece que é segundo a intenção que julgamos a qualidade moral de alguém, ou seja, que julgamos não o que ele faz, mas o fim em vista do qual ele faz. Um pouco à frente, Aristóteles precisa a significação dessa regra introduzindo a distinção, que se tornará clássica com o estoicismo, entre a intenção e o ato. É surpreendente que a escolha dos meios seja mais reveladora da qualidade do fim do que propriamente a mira deste fim “os atos virtuosos concernem aos meios”¹²²; então a virtude é voluntária ou, como diz Aristóteles, depende de nós. A virtude se manifesta na escolha dos meios e não na qualidade do fim.

O homem virtuoso é aquele que encontra seu prazer nos atos virtuosos a conseqüência é que a educação moral deve ser inicialmente uma educação da afetividade¹²³. Desse ponto de vista, a escolha se opõe à vontade¹²⁴, no sentido de querermos o bem, mas escolhermos o melhor, ou seja, não absolutamente bom. O querer pode transpor o objeto às coisas que se sabe serem impossíveis, ao passo que a escolha guiada pela intenção do melhor, não pode ser voltada para o impossível¹²⁵. Aristóteles exprime claramente o princípio da distinção entre o querer e escolha ao dizer que a primeira concerne, sobretudo ao fim (*τέλος*), e, a segunda aos meios (*τά προς το τέλος*)¹²⁶. Preocupa-se sobretudo em seus tratados éticos, com um problema que Platão talvez negligenciara: o da adaptação dos meios aos fins, adaptação que não é imediatamente dada, mas se impõem ao homem como uma tarefa difícil. O fim nada é senão se realizar pelos meios apropriados. O acaso pode ser corrigido pela arte e pela prudência, que

¹²² *EN*, III, 7, 1113b 5.

¹²³ *Ibidem*, II, 2, 1104b 13; X, 1, 1172a 19-26; 10, 1179b 24-26. Cf. PLATÃO, *Leis*, II, 653ac, apud. . AUBENQUE. *A Prudência em Aristóteles*, p.210. “E, mais do que de natureza, a virtude é, para Aristóteles, questão de hábito (*EN*, II, 1) não somos o que escolhemos se de uma vez por todas, mas o que escolhemos fazer a cada instante”.

¹²⁴ Lembrando que nesta abordagem o termo vontade tem o sentido de querer.

¹²⁵ *Ibidem*, III, 4, 1111b 20.

¹²⁶ *Ibidem*, III, 4, 1111b 26-27.

se exercem no mesmo domínio do acaso¹²⁷. Um mundo que nunca acolhe inteiramente a ordem, nós já conhecemos o seu nome; contingência¹²⁸. Nesse debate incerto entre a forma e a matéria, entre a determinação e o infinito, entre Deus e o mundo, ou, como diz Aristóteles, entre o “melhor” e o “necessário”¹²⁹.

E “a prudência é uma virtude e não uma ciência, mas é outro gênero de conhecimento”¹³⁰. Apresenta a prudência como virtude, não da alma racional, mas de uma das partes, que diferentemente da parte científica, diz respeito ao contingente¹³¹. Poder-se-ia dizer que a filosofia se adquire e que é, por isso, meritória, enquanto a prudência e os predicados que

¹²⁷ Sobre a dificuldade da execução, ver também *EN*, II, 9,1109a 24. A ética de Aristóteles seja a única ética grega para qual não havia homens bons e maus, nem bons nem maus absolutamente, mas somente homens a caminho do bem-proficientes ou a caminho do mal. O mal não está no fim, que é universalmente bom, mas na impotência dos meios que os condena á multiplicidade e torna possível sua desordem. A última palavra dessa filosofia do mal, que ao mesmo tempo em que restaura o trágico das coisas também absolve os homens, será dita por Plotino: não é embora queiram o bem, mas porque o querem, os homens fazem o mal e, antes, fazem mal uns aos outros (*Enéadas*, III, 2, 4.1. 20-23 Bréhier).

¹²⁸ Em outros textos Aristóteles analisa a ação humana segundo outro esquema: o da relação entre universal e particular. São extremos comentados desde a Idade Média, que apresentam o processo da ação sob a forma de silogismo “prático”. Mas também se observam as diferenças entre as duas doutrinas. A causalidade formal se conhece, enquanto a causalidade eficiente se exerce. O problema, então, é saber qual das duas doutrinas é a mais aristotélica. Allan privilegia o vocabulário do universal e do particular. Ora, reconhecer a universalidade da lei na particularidade das ações singulares, seria a tarefa de toda moral. (GAUTHIER-JOLIF in *Eth. Nic*, I, op.cit. 210; GAUTHIER, *La morale d’Aristote*, op.cit.36.) Allan, D.J. *The philosophy of Aristotle*, p177. Nota que a idéia de uma aplicação do universal ao particular, que caracteriza a passagem da ciência à arte, já se encontra em Platão (*Fedro*, 268a-271d, citado por Allan in *autour d’Aristote*, p. 331). É preciso observar que as duas fórmulas se encontram no livro VI, onde a *phronêsis* é descrita tanto como capacidade de escolha judiciosa dos meios (sobre o esquema universal-particular (cf. VI, 8,114b 15; 9, 1142a 14 e todo o cap. 9). Para o esquema fim-meios (cf. VI, 12, 1143a 33; 13). Acreditamos, no entanto, que a originalidade de Aristóteles se situa antes na intuição, tão estranha a Platão, de uma dissonância possível entre o fim e os meios e na existência correlata de uma deliberação seguida de escolha.

¹²⁹ Segundo a observação de Aubenque, freqüentemente é comum vermos na doutrina aristotélica da prudência uma relação de oposição entre a sabedoria e a prudência e enquanto uma “reina” outra “governa”. A prudência governa imediatamente a ação humana, seria então um tipo sabedoria prática oposta à sabedoria teórica. Porém, não podemos qualificá-la como disposição prática, pois então se distinguiria mal da virtude ética, mas Aristóteles sempre insistiu sobre o estatuto de virtude dianoética. O caráter intelectual destacado por Aristóteles pela importância que foi atribuída à prudência no momento da deliberação na preparação da escolha, a qual aparece com exato inverso da inspiração arbitrária. Dizer que a *proairesis* é um desejo deliberado, é o mesmo que dizer que ela é um desejo intelectual, ou ainda um intelecto desejanter. E se, no livro VI da *EN* Aristóteles insiste que não há escolha sem disposição moral, também acrescenta que não há escolha sem intelecto e sem pensamento¹²⁹. Logo, para Aristóteles, não é entre a *dianoia* e o *nous*, entre a discussão e a intuição, que passa a cisão essencial, mas entre o pensamento do necessário e o pensamento do contingente. “Ora, está claro que a virtude, no sentido coerente do termo (isto é, a virtude moral), nem pode contar com os caprichos da natureza, nem mesmo esperar numerosos anos” (AUBENQUE, 2008, p. 239).

¹³⁰ *EE*, 1246b 35-36.

¹³¹ Mas Aristóteles ao contrário do pensar de Platão é a cisão do próprio mundo real que determina uma cisão paralela no interior da razão, e não somente no interior da alma cognitiva. Entre essas duas partes da alma racional não há mais hierarquia, tal como estabelecia Platão, mas para Aristóteles, o que uma ganha em exatidão seu objeto perde em proximidade e em familiaridade (*EN*, VI, 7, 1141b 4).

evoca parecem ser dons da natureza¹³² de uma natureza que não pode ser precipitada (é preciso ser experiente para ser prudente), nem mesmo corrigida.

Dentre as “virtudes intelectuais menores”, destacadas no estudo sobre prudência, Aristóteles examina um certo número de qualidades. Encontramos numa delas, a boa deliberação, que Aristóteles a um só tempo aproxima e distingue de duas qualidades vizinhas, a precisão do golpe de vista e a vivacidade de espírito, as quais diferem da primeira na medida que elas operam imediatamente e sem cálculo prévio¹³³. O homem de bom julgamento não se confunde com o homem de ciência, é justamente o reconhecimento dos limites da ciência que faz seu valor propriamente moral. O julgamento é a determinação correta do que é equânime, ora, vimos acima¹³⁴ que a eqüidade era o substituto humano de uma justiça rígida demais “A indulgência, conclui Aristóteles, é o julgamento que decide o que equânime, quando este julgamento é reto, e é reto quando concerne ao verdadeiro”¹³⁵.

Ter julgamento não é subsumir o particular ao universal, o sensível ao inteligível; é penetrar sensível e singular em si mesma, com uma razão mais “razoável” do eu “racional”; é, vivendo num mundo impreciso, não lhe buscar impor a justiça excessivamente radical dos números; mortal, não julgar as coisas mortais com os olhos do imortal; homem ter pensamentos de homem¹³⁶.

Inserimos esta breve exposição sobre o acaso e contingente, liberdade e tempo oportuno,¹³⁷ deliberação, escolha e juízo (γνώμη), atrelados aos conceitos de justiça e prudência visando esclarecer as confluências na amizade política na definição de Aristóteles.

¹³² *EN*, VI, 12, 1143b 6.

¹³³ *Ibidem*, 10, 1142b 2-6.

¹³⁴ *Ibidem*, VI, 11, 1143a 20.

¹³⁵ *Ibidem*, VI, 1143a 23-24.

¹³⁶ AUBENQUE. **A Prudência em Aristóteles**, p. 243. A este “saber” humano, humano por seus limites, mais humano ainda por sua atenção ao homem, o pensamento grego tradicional lhe tinha reconhecido um valor moral, que Aristóteles faz reviver, talvez involuntariamente, o antigo fundo de sabedoria gnômica e trágica que a habita; na prudência continua ressoando o apelo a um “pensamento humano”, no qual se resumia a velha sabedoria grega dos limites. (AUBENQUE, 2008, p. 244).

¹³⁷ O que denominamos conforme Aubenque, como o aspecto antropológico da prudência.

4. AMIZADE POLÍTICA: CONDIÇÃO SOCIAL DA *PÓLIS*

No capítulo anterior “A amizade na *Ética a Nicômaco*” refletimos sobre a amizade como problema filosófico em questão. O presente capítulo finaliza a dissertação com a pretensão de explicitar a amizade política como condição social da *pólis*. Para tanto, recorreremos ao aspecto comunitário do bem e à relação entre os conceitos de prazer (ἡδονή), educação (παιδεία), amizade, justiça, felicidade e como se relacionam as categorias da convivência e concórdia.

4.1 - O CARÁTER COMUNITÁRIO DO BEM

Vimos que, segundo Aristóteles, a amizade predispõe o caráter a excelência moral e como é fundamentada no bem, na solidariedade e no afeto. Conferimos na *Ética a Nicômaco*, no Livro I, e também a *Política* no Livro I, que toda ação e todo propósito visam a algum bem e que o homem é um animal político por natureza. Aristóteles afirma que a finalidade do homem como ser político é a comunidade, que é a convivência em harmonia identificada com a felicidade. A felicidade de cada criatura humana pressupõe a felicidade de sua família, de seus amigos e de seus concidadãos. A maneira de assegurar a felicidade é proporcionar um bom governo à sua cidade; há que determinar, então, qual a melhor forma de governo, tema que a *Política* aborda. Assim Aristóteles descreve:

Vemos que toda a cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhe parece um bem; [...] ela se chama cidade e é a comunidade política [...] Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural e que o homem é por natureza um animal social, [...] e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade¹³⁸.

Sob o princípio de que a natureza é o fundamento de tudo, igualmente da racionalidade humana, logo o político deve ser ético, já que o princípio de alteridade da ética diz que a

¹³⁸ *Pol.* I, 1252 a; 1253 a.

finalidade de tudo, da natureza humana, de todas as ações humanas, é o bem. Nesse sentido o conjunto é mais importante do que as partes, porque o objetivo do homem é maior em proporção, daí a afirmação de que a cidade é a forma mais elevada de comunidade. Visto que, todas as relações entre os homens são políticas, a ética é a busca da justa medida nessas relações, e a amizade proporciona o diálogo em busca desta justa medida. Aristóteles destaca a amizade como elemento fundamental para obter-se o bem de forma comunitária. O caráter comunitário do bem¹³⁹ faz que a justiça, a felicidade e a amizade sejam alicerces da sociedade, tornando a amizade uma condição da relação entre ética e política.

4.2 - A RELAÇÃO ENTRE AMIZADE, JUSTIÇA E FELICIDADE

Visto que a prática das virtudes nos conduz à felicidade e que não há felicidade sem justiça, se não há justiça não há a amizade, pois as pessoas amigas são boas e justas. A amizade é nobilitante e necessária para que o homem se realize como indivíduo e em sociedade. Revela-se numa relação de reciprocidade, pois sem amizade não temos justiça, nem felicidade. Todavia “Quando as pessoas são amigas não tem necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas necessitam da amizade, considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa”¹⁴⁰. A justiça é elemento fundamental para a sociedade, é a virtude entre ganho e perda. O justo no sentido político se apresenta entre as pessoas que vivem juntas com objetivo de assegurar a auto-suficiência do grupo e, conforme Aristóteles, somente existe entre aqueles cujas relações mútuas são regidas pela lei¹⁴¹. As coisas que são justas apenas por convenção e conveniência são como se fossem instrumentos para medição, uma vez que as constituições não são as mesmas em todos os lugares, embora haja uma apenas que em todos os lugares é a melhor por natureza.

Aristóteles não afirma a existência de uma única constituição conforme à natureza e que seria a *politia* aristocrática, mas de uma única constituição naturalmente

¹³⁹ Nota de aula ministrada pelo Prof. Ms. Carlos Dália no Curso de Filosofia na Universidade estadual do Ceará, em História da Filosofia I, com aparato de textos próprios.

¹⁴⁰ *EN*, VIII, 1, 1155 a, p.154.

¹⁴¹ *Ibidem*, V, 6, 1134a 30-31.

justa para cada povo, num momento dado de sua história. O justo natural político se revela, pois, plural [...] Há pois um justo natural que constitui para cada cidade a norma de sua excelência¹⁴².

É na relação dessa tríade: amizade, justiça e felicidade¹⁴³ que encontramos o aspecto comunitário do bem e a amizade como condição da relação entre ética e política, na *EN*. Logo, para que o bem comum seja em sociedade, faz-se necessária à concórdia, compartilharmos experiências e conhecimento. A comunhão dos espíritos pode vir a aperfeiçoar a amizade política, ou seja, a concórdia entre os cidadãos e lhes permite a cooperação. Assim, Aristóteles descreve:

A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupavam mais com ela do que com a justiça; efetivamente, a concórdia parece assemelhar-se à amizade, e eles procuram assegurá-la mais que tudo, ao mesmo tempo em que repelem tanto quanto possível o facciosismo, que é a inimizade nas cidades¹⁴⁴.

A análise de Aristóteles parte do homem não como indivíduo isolado, mas já relacionado com os outros, como membro da comunidade, pois a cidade não realiza somente a sociabilidade humana, mas também o desejo de conhecer. A sociabilidade difere do gregarismo porque é a participação numa obra comum, é a verdadeira comunidade. Somente a espécie humana é capaz de aceder à forma mais perfeita e mais elevada vida social, à vida política. Conferindo que, a sociabilidade humana não ocorre somente para a satisfação das necessidades, que, com efeito, o ser humano liga-se a seus semelhantes não somente pelo interesse, mas também por prazer¹⁴⁵.

¹⁴² VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p.161.

¹⁴³ LOPES, Marisa. *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de filosofia da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Novembro, 2004.

¹⁴⁴ *EN*, VIII, 1, 1155 a.

¹⁴⁵ VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p.161.

a existência da pessoa boa é desejável porque ela percebe sua própria bondade, e esta percepção é agradável em si mesma. Ela necessita, portanto de ter consciência igualmente da existência de seu amigo, e isto se concretizará em sua convivência e em sua comunhão em palavras e no pensamento¹⁴⁶.

Podemos afirmar que a cidade é “por natureza” não porque nasceria espontaneamente como um ser natural, mas porque é a atualização, pelo próprio homem, da sua “natureza” política, a realização de sua essência, no sentido de que ela permite ao homem realizar sua natureza. Esclarecendo que a natureza pode ser comparada ao modelo do vivo sem ser, contudo, definida como a de um ser vivo, isto é, sob analogia que não é identidade. O indivíduo vivo é um composto cujas partes permanecem em potência, uma comunidade é pluralidade cujas partes ou elementos estão em ato. A cidade como comunidade é pluralidade de partes diferenciadas e organizadas segundo certa ordem e hierarquia. Como afirma Aristóteles na *Política*: “A submissão alternada à autoridade entre pessoas iguais imitará a sua desigualdade original”¹⁴⁷. Na cidade a autoridade não está fundada na natureza, mas na constituição. Assim, a cidadania é fato instituído e não natural. Aristóteles considera que a constituição pode tornar legítima a soberania do *demos* e não o inverso, onde os cidadãos iguais são alternativamente governantes e governados.

Se a cidade não está fundada na natureza por que Aristóteles reconhece a cidade como comunidade natural formada em vista do bem viver? Porque os cidadãos devem agir não só para subsistir, mas para serem felizes, e segundo Aristóteles, tendem naturalmente à sociabilidade. A comunidade só se torna verdadeiramente política quando se torna uma comunidade ética. Conforme Aristóteles, é por meio da educação que a cidade se torna comum e una. Devemos constatar que a amizade que reina no seio da comunidade despótica natural é mais um análogo da amizade do que a verdadeira amizade. Assim como o bem particular que deve ser realizado em determinada circunstância, já está de muitas maneiras

¹⁴⁶ *EN*, Livro IX, 9, 1170 b. Ver Solange Vergnières em *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, “o homem, diz Aristóteles, é o que há de mais agradável ao homem (...) pode-se dizer que, desde a origem, os seres humanos experimentam as vantagens materiais e afetivas que a companhia dos outros traz” (apud, 2003, p.151), “o homem pode provar aí, além do prazer da ação, a felicidade da contemplação” (apud, 2003, p.191).

¹⁴⁷ *EN*, II, 1, 1261 b. Solange Vergnières em *Ética e Política em Aristóteles* comenta: Essa comunidade (que só pode ter verdadeiramente lugar numa *politia*), escapa do modelo orgânico ou artesanal. Ela se distingue, também, do esquema associativo utilizado pelos sofistas. Sua alçada principal é a amizade política ou concórdia (*homonoia*); ou seja, a capacidade de deliberar e agir em comum, p.161.

nos bens objetivamente reconhecidos na cidade. Basta ter sido educado segundo os costumes e as leis belas-e-boas da cidade¹⁴⁸. A ação virtuosa do cidadão depende em grande parte da avaliação correta das circunstâncias, e isso não é obra de uma ciência, mas de um saber prático que julga com base na experiência, visto que esses homens só podem se formados por homens que já têm essa experiência. Esse problema tem solução à medida que a virtude encontrar uma forma de existência que supere a existência individual e que seja a expressão do justo meio realizado. Essa forma de existência é a lei, na qual se deposita a experiência dos homens virtuosos e na qual a cidade expressa o modelo de comportamento adequado, ao que se considera ser a melhor forma de vida humana.

Após recordarmos brevemente a natureza da cidade aristotélica, podemos inquirir o modo pelo qual a *pólis* marca o *ethos* individual e coletivo dos adultos. Segundo Aristóteles, quem governa a cidade é a lei. A lei parece veículo privilegiado desta “politização” do *ethos*. Porém, como os habitantes da cidade não têm todos a mesma dignidade política, se organizam de maneira diversificada as relações entre o *nomos* e o *ethos*¹⁴⁹. Mas é justamente nas brechas que separam a lei geral da sua realização no particular que a ação humana pode alcançar a sua perfeição, pois, como afirma Aristóteles, o mundo sublunar não é domínio do caos, mas da ordem, não pelo domínio do estático, mas do movimento ou da passagem da potência ao ato, não é o domínio do informe, mas da matéria sempre informada. A ação moral é a realização de uma perfeição, portanto, uma passagem da potência ao ato.

Na ação propriamente humana, isto é, na *práxis*, existe uma passagem da potência ao ato, pois as potências racionais, como princípios de mudança que dependem da alma racional, são potências adquiridas pelo hábito, pelo ensinamento e com o raciocínio. Ora, o próprio do homem não é produzir, mas agir, ou seja, ser o princípio das ações cujo fim não está fora da

¹⁴⁸ Cf. VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p.212. Essas leis, em primeiro lugar, as leis escritas, sem as quais não há cidade; elas, instaurando o reino do direito (no sentido estrito). Aristóteles afirma sobre a constituição “estabeleça leis não escritas”(EN,VI, 5, 1319b 40-1320a1) e acrescenta:”as leis conforme aos costumes têm mais autoridade e concernem a coisas de mais peso que as leis conformes as regras escritas”Ibid; III, 16, 1287b -6, (apud,p.212); A autoridade dos costumes (*ethe*)não é senão a que o hábito (*ethos*) confere. Este se opõe tanto ao temor quanto à razão, posto que permite, pela força mesma da repetição, observar a regra coletiva como se fosse lei natural. Assim, o hábito constitui o meio essencial de forjar esse cimento ético da cidade que preserva a armadura constitucional.

¹⁴⁹ Cf. Ibidem; Terceira parte, Cap.1: A função da lei. p.162. Os escravos e as mulheres, não vivem no sentido estrito sob a autoridade da lei da cidade. Existem substitutivos pelos quais se socializa seu *ethos*. Para os cidadãos “sérios” (*spoudaioi*), a lei, interiorizada sob a forma de bons costume,pode cumprir sua função ética. Aristóteles descobre o tecido complexo entre ética e política; ver A função coercitiva da lei, p.176.

ação, mas é imanente à própria ação. Para tanto, basta que o animal de cidade seja educado para o exercício habitual de sua racionalidade segundo os modelos do bem e do belo formulados nas leis que dão existência e estabilidade à cidade¹⁵⁰.

Decidir racionalmente e agir de maneira virtuosa, para o homem é um bem, pois é o que lhe permite viver bem entre os homens. Porém, o que verdadeiramente tem valor para o homem é a decisão racional, que o define como homem: justamente pela parte melhor de si mesmo- o intelecto- o homem sabe que a felicidade consiste em participar de sua presença eterna. Exercer e cultivar o intelecto pela contemplação é o verdadeiro e supremo bem para o homem¹⁵¹. O intelecto é divino! Com ele e por ele a humanidade se situa entre os animais e os deuses. A atividade virtuosa que realiza a definição do homem, ou a ação que é verdadeiramente humana, por ser a ação da parte mais nobre do ser humano, e a contemplação, na qual o homem vive pela parte divina do seu ser¹⁵². A mais elevada ação do homem é o ato intelectual da contemplação, como realização do princípio divino do homem.

No final do Livro VI da *EN*, Aristóteles conclui que é impossível ter sabedoria prática sem ser bom¹⁵³, “tampouco é possível ter sabedoria prática sem virtude moral”¹⁵⁴. Por sua condição de seres humanos, que, pela condição de seres racionais, não podem ser compreendidos fora de seu contexto social, dado que a cidade é o lugar próprio do exercício da racionalidade. Uma vez que a cidade é compreendida por Aristóteles como uma ordenação objetiva que possibilita, por sua forma de vida concreta e por suas leis, a realização da melhor forma de vida para os seres humanos. O que permite ao agente racional responder às perguntas sobre o princípio e o fim de suas ações particulares é o ato de participar de uma

¹⁵⁰ A decisão racional é o ponto de junção entre a faculdade do discernimento, que inclui a imaginação, a sensação e o intelecto, e a faculdade apetitiva, que inclui o querer, a paixão e o desejo. É o problema das relações da parte pensante do homem com o apetite. A decisão racional estabelece o equilíbrio ou a justa medida entre as partes da alma. O intelecto aqui é, pois, o intelecto prático, isto é, o intelecto penetrado pelo desejo (*DA*, III, 432 b29-433 a6; 433 a13-21).

¹⁵¹ Trata-se do bem supremo que Aristóteles denomina contentamento (*eudaimonia*) ou felicidade. Assim, o bem humano deverá ser uma atividade real não só possível, na qual o homem faça bem o que faz. Portanto, o bem ao qual nada se possa acrescentar, mas porque ela inclui em si todos os bens, a começar pelo prazer (*EN*, I, 9, 1099 a7-21). impregna a totalidade da realidade e como pólo objetivo da ação, que se estabelece o campo da racionalidade prática dentro da qual o bem pode ser definido de muitas maneiras, valendo-se da “tendência de cada ser a realizar se um próprio bem ou perfeição segundo o dinamismo imanente de sua natureza” (Lima Vaz, 1988).

¹⁵² *EN*, X, 7, 1177 a12-17; b26.

¹⁵³ *Ibidem*, 1144 a31-36.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 1144 b30-32.

comunidade na qual um bem humano supremo, com seus bens secundários, já está suficientemente objetivado como princípio e como fim da vida humana.

O fim da ação exigida pela premissa maior do silogismo prático, evidência que é sinal da racionalidade prática, ser garantida por um duplo horizonte do bem. Em primeiro lugar, o horizonte que é desenhado pela aspiração natural à *eudaimonia*, palavra que designa o bem que buscamos por ele mesmo e cuja realização não supera nossas forças. Em segundo lugar, o horizonte que é circunscrito pela instituição natural da *pólis*, na qual o indivíduo, “por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair de seu egoísmo e a viver segundo o que é subjetivamente bom, assim como segundo o que é verdadeiramente objetivamente bom”¹⁵⁵. O homem realiza sua perfeição por ser princípio de suas ações. Essa definição se completa com a outra, que compreende o homem como um ser vivo, político por natureza, diferente de qualquer outro animal gregário justamente pelo fato de possuir *logos*¹⁵⁶. Do cruzamento dessas duas definições podemos inferir que o próprio do homem não é a produção (*poiesis*), mas ação (*práxis*), porque a ação não encontra sua perfeição no produto, mas nela mesma. Mas a ação é especificamente humana porque o agente é “animal da cidade”, diferente de todos os outros animais gregários pelo fato de discernir por meio do discurso, o que é útil e o que é prejudicial, o que é justo e o que é injusto¹⁵⁷.

É coerente destacar aqui uma observação à concepção da educação para esta questão em Aristóteles. O problema da ação virtuosa se resume na relação correta entre as duas partes da alma. É o problema do hábito de evitar o mais e o menos e de encontrar o justo meio naquela parte da alma na qual o excesso e a falta são possíveis¹⁵⁸. Isso acontece, uma vez que, a virtude se encontra no hábito. O hábito é exatamente o que se adquire pelo treinamento ou, que é o mesmo, pela educação. Logo, o problema da virtude pode ser solucionado pela educação: o homem tem de aprender a ser o princípio de suas ações, a decidir de maneira razoável, ou seja, tem de aprender a encontrar o justo meio e, sobretudo, tem de aprender a ser justo, porque a justiça é o fundamento da cidade.

¹⁵⁵ REALE, Giovanni. **História da Filosofia antiga I. Platão e Aristóteles**. Trad. br. de H.C. de Lima Vaz e Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1994, 432.

¹⁵⁶ *Pol.* 1253 a2.

¹⁵⁷ *EN*, V, 1,1129a 26-28; 36-43.

¹⁵⁸ *EN*, 1106 b16.

4.3 - CONVIVÊNCIA E CONCÓRDIA

A relação dos conceitos de amizade, justiça e felicidade por meio do caráter comunitário do bem se articulam junto às categorias de convivência (δμιλία) e concórdia (δμόνοια) consideradas fundamentais para a amizade política. Discorrendo sobre o tema Aristóteles afirma que a cidade é uma pluralidade, e a unificação só deve ser até certo ponto, não excessivamente. Descreve diferentes formas de governos para povos diferentes, mas com respeito às individualidades. Aliás, esse é um ponto fundamental na amizade. A convivência entre duas pessoas não elimina a individualidade. “A concórdia também parece um sentimento amistoso; ela não é, entretanto, identidade de opinião, pois isto poderia ocorrer sobre todos e quaisquer assuntos”¹⁵⁹. Cada um é único e na soma com outro fica ainda melhor porque evolui se aprimora e experimenta a arte da convivência, isto que, a presença alicerça esse relacionamento, é preciso que os amigos gastem tempo um com o outro, portanto, a convivência e a concórdia são fundamentais para a amizade política.

No discurso de Aristóteles somente a convivência proporcionará a experiência de reciprocidade em presença. Assim podemos compreender que a presença e o gastar tempo implicam em diálogo. Aristóteles não desenvolve aqui o conceito de diálogo, nem mesmo explicita que por meio do diálogo concretizamos a relação de reciprocidade, mas compreendemos que está implícito, visto que ao convivermos com o amigo nos tornamos íntimos por meio de todas as formas de expressão que trocam experiências assim como o diálogo por meio da fala. Se o intercâmbio de experiências podem nos conduzir a uma relação consensual com o amigo em concórdia, então assim consideramos à comunidade.

Ademais, é na concórdia que se encontra a base do caráter comunitário do bem e da amizade como relação política. A amizade política é uma espécie de concórdia, mas uma concórdia que não repousa na identidade de opiniões e sim no comum acordo de respeito às individualidades e convivência em harmonia com as diferenças. Como acontece na concórdia das cidades, na harmonia das atitudes práticas, de sorte que a justo título chama-se “amizade civil” a concórdia política. A amizade política é concórdia ao conviver em harmonia na sociedade com as diferenças e individualidades de cada um, uma vez que, ética visa o bem da

¹⁵⁹ EN, IX, 6, 1167a1-5.

comunidade e de cada indivíduo, pois não é possível uma comunidade feliz, sem indivíduos que vivam bem, consigo e com o próximo. “Parece então que a concórdia é a amizade política, como efetivamente se diz que ela é, pois ela se relaciona com assuntos de nosso interesse e influentes em nossas vidas”¹⁶⁰. Verificamos assim que a amizade se insere nas diversas relações entre os indivíduos da *pólis* e atua na formação do caráter dos cidadãos concretizando a amizade política, a seguir investigamos como a amizade se desenvolve na teoria do *ethos*.

4.4 - A FORMAÇÃO DO CARÁTER POR MEIO DO HÁBITO

A teoria do *ethos* implica o estudo específico (*pragmateia*) da virtude ética, isto é, da virtude do caráter. O caráter designa uma disposição adquirida, pelo hábito, da parte desejante da alma, intermediária entre a parte vegetativa e a parte racional. Como sabemos, o *ethos* se identifica com *hexis*, isto é, como disposição em hábito e difere da potência natural, pois é capacidade adquirida por meio da educação. Vimos que as virtudes são hábitos e dividem-se em virtudes intelectuais e virtudes morais. Constatamos que, segundo Aristóteles, as virtudes intelectuais se situam na parte da alma dotada de *logos* e pode ser educada, pelo ensinamento e exercício. As virtudes morais se situam na parte da alma não dotada de *logos*: a parte vegetativa não educável e a desejante, porém ainda assim é capaz de seguir o *logos* por pouco que receba a educação apropriada. O hábito é exatamente o que se adquire pelo treinamento ou, o que é o mesmo, pela educação, o *ethos* ou caráter é fruto dos hábitos adquiridos em matéria de prazer ou de pena, segundo as qualidades do homem se tornam virtudes ou vícios.

Assim a formação do caráter repousa essencialmente na imitação. Imitar é atitude especificamente humana: ‘Imitar é natural aos homens, desde sua infância [...] assim como o regozijar-se com as imitações’¹⁶¹. É esta a propensão inata da criança que o educador deve explorar, utilizando o prazer com leme¹⁶². O jogo e a música mostrarão aqui toda sua eficácia. A cultura moral se faz por mimetismo, do exterior ao interior: a criança deve aprender a fazer

¹⁶⁰ Ibidem, IX, 6, 1167a 23-25. VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p.161; LOPES. *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de filosofia da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Novembro, 2004, Cap.III, A amizade entre cidadãos, p.66.

¹⁶¹ *Poética*, 4, 1448b 5-9.

¹⁶² *EN*, X, 1, 1172a 21.

gestos da virtude, o jovem deve agir como homem virtuoso, o adulto, enfim, agir virtuosamente. Este mimetismo lúdico é, pois, assimilação progressiva, interiorização lenta das condutas dignas de cidadão e de homem. Contudo, a imitação não basta: a formação do caráter (a *paideia*) como já concebia Platão, deve visar mais precisamente ao sentimento de prazer e de pena. É para esta formação que a música serve; e Aristóteles consagra uma parte importante do Livro VIII da *Política*. Descreve sua função do seguinte modo: “A música dá ao caráter certa qualidade, habituando a criança a poder se regozijar corretamente”¹⁶³

O valor educativo da música assim é justificado: a música é primeiro um “prazer natural”¹⁶⁴ que cada um pode conhecer, não é satisfação de necessidade indispensável, mas que contribui para a “alegria de viver”¹⁶⁵. A música por meio dos ritmos e das harmonias é a única arte capaz de imitar diretamente paixões como a cólera e a calma, qualidades éticas como a coragem e a temperança;¹⁶⁶ Faz nossa alma entrar em “simpatia”¹⁶⁷ com o que ela escuta, enternecendo a alma cria uma disposição calma e temperada. O hábito de escutar uma melodia ou um ritmo temperado acostuma a criança a experimentar afecções calmas como àquelas que o homem virtuoso experimenta. A música constitui, pois, uma cultura, do sentimento de prazer e de pena, que tem imensa vantagem de tornar a virtude amável¹⁶⁸.

Quando Aristóteles considera que o hábito é o meio de formar precocemente o caráter; evoca um acostumar-se doce e progressivo, e não uma repetição mecânica e forçada: também se freqüentemente é necessário endireitar, corrigir, punir, esse meio é só um mal menor, que traz um mau presságio sobre o futuro comportamento da criança. O mesmo prevalece sobre o aspecto de imposição, quanto à educação física. O uso da ginástica deve permanecer moderado. O acostumar-se se distingue dos esforços repetidos, dos exercícios indispensáveis nos estudos intelectuais e na aprendizagem de habilidades técnicas. Segundo Aristóteles: “Não é brincando que se aprende; a dor acompanha o estudo (*mathesis*)”¹⁶⁹. Se a educação moral busca tornar o desejo conforme o *logos*, não alcança graças a repetição incansável de opiniões retas, como queria Platão, mas graças à modelagem mimética do desejo. O desejo

¹⁶³ *Pol.* VIII, 5, 1339a 24-25.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 5, 1340a.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 5, 1339b 4-5.

¹⁶⁶ *Pol.* 5, 1340a 18-22.

¹⁶⁷ *Pol.* 5, 1340a13.

¹⁶⁸ Cf. VERGNIÈRES. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p.82-88.

¹⁶⁹ *Pol.* VIII, 4, 1339a 28-29.

educado é desejo capaz de escutar, em vez de se deixar levar pelo que vê; mas deixa-se mais facilmente aprisionar pela beleza dos ritmos do que pelo enunciado da injunção, pela forma musical do *logos* do que por seu conteúdo significativo [...] é por isso que a pedagogia moral de Aristóteles parece, no fundo, tão pouco moralizadora. A pedagogia é arte da política, o caráter educado é resultado conjugado da natureza e da *paideia*: vícios e virtudes podem efetivamente aparecer como defeitos e perfeições adquiridas muito cedo nos definindo de uma vez por todas¹⁷⁰.

Apenas palavras não são capazes de tornar uma pessoa boa. Podem encaminhar uma pessoa a agir bem, a praticar as virtudes, mas para muitos soam vazias, sem resultados. Algumas pessoas agem com os princípios éticos mais por medo de punições, por transgredir regras, do que por amor ao bem e por conhecimento dele. Outras vivem os desejos momentâneos, seguindo pelos impulsos de suas emoções e instintos, estes tendem a não desenvolver o auto-conhecimento, que conduz a uma vida mais livre, mais feliz e mais completa. “Saber o que é a excelência moral e a intelectual não é o bastante; devemos esforçar-nos por possuímos e praticá-las, ou experimentar qualquer outro meio existente para nos tornarmos bons”¹⁷¹. “Pois afirmamos que a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos - por exemplo torná-los bons e capazes de praticar boas ações”¹⁷². A amizade predispõe o caráter ao bem por meio de bons hábitos na relação com o outro, uma vez que implica reconhecimento da reciprocidade, na medida em que o amigo é um outro eu, e elemento essencial para o próprio auto-conhecimento¹⁷³. Como os homens não são intrinsecamente iguais, a igualação por meio da amizade termina por revelar a excelência dos melhores.

¹⁷⁰ Ibidem; p.82-88.

¹⁷¹ *EN*, X, 8, 1179 a.

¹⁷² Ibidem, I, 9, 1099.

¹⁷³ Cf. GIANNOTTI, José Arthur. **O amigo e o benfeitor. Reflexões sobre a *φιλία* ponto de vista de Aristóteles.** Revista Analytica, volume 1, número 3, 1996, p.168. Tem como base a reflexão sobre o tema por COOPER, John M. **Aristotle em Friendships, em: Rorty, Amelie O.** (ed) Essays on Aristotle's ethics, n ° 5, Califórnia, 1984. Sublinha um texto da MM, correspondente à *EN*, IX, 9, em que esse papel revelador não traz apenas auto-consciência, mas sobretudo auto-conhecimento.

5. CONCLUSÃO

Visando o caráter científico desta dissertação apresentamos a conclusão sustentando a hipótese ou princípio interpretativo em propósito: conceituar a amizade como uma virtude e condição da relação entre ética e política na *Ética a Nicômaco*. Conferimos na *EN* no Livro VIII Aristóteles conceituar a amizade como virtude e os argumentos que suportam o eixo de interpretação desta leitura, que são encadeados consecutivamente, a saber: o homem no conceito de Aristóteles, a alma humana, a felicidade e as virtudes de justiça e a prudência. Valendo-se do pensamento aristotélico consideramos que todas as relações em comunidade são políticas, o que situa a amizade na mesma condição da justiça como elemento fundamental em comunidade. Nesse sentido a amizade é soberana as demais virtudes porque as pressupõe, ou seja, o homem amigo é justo e prudente, pois na amizade encontramos o caráter virtuoso almejado por todo cidadão.

Finalizamos a argumentação com a definição da amizade política como condição social da *pólis* destacando os caracteres mais significativos, as categorias fundamentais e o aspecto educativo do *ethos* na formação do cidadão virtuoso. Sobre essa condição da amizade na *pólis* discorreremos a seguir de forma sucinta:

Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira “semelhantes” uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *pólis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. Todos os que participam do Estado vão definir-se *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja a lei é o equilíbrio cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrará no século VI sua expressão rigorosa num conceito, o de isonomia: igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder [...] Vários testemunhos mostram que os termos isonomia, isocratia serviram, em círculos aristocráticos, para definir, por oposição ao poder absoluto de um só (a monarchia ou a tirania), um regime oligárquico em que *arché* é reservada a

um pequeno número, excetuando-se a massa, mas é partilhada de maneira igual entre todos os membros dessa elite. Se exigência de *isonomia* pôde justificar a reivindicação popular de um livre acesso do *demos* a todas as magistraturas, foi sem dúvida porque se enraizava numa tradição igualitária muito antiga, foi porque correspondia mesmo a certas atitudes psicológicas da aristocracia dos *hippeis*. É, com efeito, essa nobreza militar que estabelece pela primeira vez, entre a qualificação guerreira e o direito de participar nos negócios públicos, uma equivalência que não será mais discutida¹⁷⁴.

Na *pólis*, o estado de soldado coincide com o de cidadão: quem tem seu lugar na formação militar da cidade igualmente o tem na sua organização política. Até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se a *Philia*, ao espírito de comunidade, o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo. O espírito igualitário de uma reforma que suprime a oposição antiga do *Laos* e do *demos* para constituir um corpo de soldados-cidadãos, definidos como *hómoioi*. Nesse aspecto comunitário de uma vida social que impõe a todos um mesmo regime de austeridade a ordem é primeira em relação ao poder. A *arché* pertence na realidade exclusivamente à lei. É na prática de combates que nas controvérsias da *ágora* que os *hómoioi* se exercitam. A cidade implica, ao lado dos cidadãos e em contraste com eles, todos aqueles que em graus diversos, são privados dos valores ligados à plena cidadania. A igualdade se esboça num fundo de desigualdade¹⁷⁵.

Que tornou possível essa concentração e mobilização do poder? O mais importante agente na efetivação da mudança de uma descentralizada economia de aldeia para uma economia urbana altamente organizada foi o rei, ou melhor, a instituição da Realeza -que fundava cidades- é, a função especial e, sem dúvida, universal dos reis. Na implosão urbana, o rei se coloca no centro: é ele o ímã polarizador que atrai para o coração da cidade e coloca sob controle do palácio e do templo todas as novas forças de civilização¹⁷⁶.

Após a conclusão sobre o tema realizamos algumas considerações abrangentes. Dialogando com o pensamento de Aristóteles ousamos realizar uma breve reflexão sobre as

¹⁷⁴VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. br. Isis B.da Fonseca, 4ª Edição, São Paulo e Rio de Janeiro: DIFEL, 1998, Cap. IV, p.49.

¹⁷⁵ Ibidem, p.51- 53.

¹⁷⁶ Ibidem, Cap.II, p. 44.

relações de amizade e o *ethos* no século XXI¹⁷⁷. O cenário social revela uma crise das relações afetivas contemporâneas tanto no aspecto individual como coletivo. Com o processo de desgaste da tradição e o rompimento da modernidade com a metafísica, termos como a virtude, a prudência assim como o *ethos* foram secularizados perdendo o significado de sentimento concreto da *pólis*. O *ethos* verdadeiro deixou de ser a expressão da opinião de muitos e passou a ser o que está de acordo com a razão. O problema que se situa é da crítica fundada na opinião e a justificação dele segundo a razão. Mas o que acontece quando o *ethos* tradicional se desintegra? É possível uma reconstituição do *ethos*? Essa problemática nos impele a questionamentos concernentes ao tema desde os primórdios da filosofia social e política até a atualidade em projeção ao futuro, isto é, dos costumes ao consumo. Como sabemos, o *ethos* abrange os costumes e hábitos e o ideal de universalidade, para determinar o que justo e o que é injusto. Vemos que o *ethos* atual está longe do ponto de vista de uma sociedade justa, visto que, redistribuir os bens sociais é uma obrigação de uma sociedade justa. O *ethos* tem um caráter de obrigação que costuma assumir um aspecto desagradável no mundo individualista. É comum a pergunta: por que tenho que lidar sempre com obrigações? Mas devemos lembrar que o termo obrigação vem do latim *ob-ligatio*. Significa que as pessoas estão necessariamente ligadas, seja à realidade, seja a outras pessoas, à comunidade na qual vivem, enfim, à humanidade, da qual fazem parte. A obrigação é, portanto, uma forma incontestável de ser pessoa. Ser livre não é destruir os laços, as relações, que nos unem uns aos outros, mas discernir entre os que escravizam e os que humanizam. Os que humanizam têm um valor em si mesmo, e o que é valioso em si mesmo nos liga, nos obriga e não pode ser submetido ao cálculo de utilidade.

O individualismo é priorizado em detrimento do coletivo público favorecendo o privado em um tempo em que predomina um espírito ausente de altruísmo. É relevante observar que o conceito de interesse e utilidade dos antigos difere da atualidade¹⁷⁸. As relações entre os antigos de fato se dão por interesse, mas visando em maior instância o bem, sobretudo do coletivo. A atualidade tem presente no interesse um sentimento individualista que não é pertinente ao contexto antigo. As amizades se confundem, com as “boas relações influentes” que comumente ouvimos falar. Atualmente, de uma forma generalizada as pessoas se amam não pelo que são, mas pelo que podem proporcionar, amando o interesse e não a pessoa em si,

¹⁷⁷ HERRERO, Xavier. O “*ethos*” atual e a Ética. *Revista de Filosofia Síntese*, Volume 31, nº 100, Belo Horizonte, 2004, p.149-161.

¹⁷⁸ VIANO, Cristiano. Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum, *Journal of Ancient Philosophy*, Volume II, Issue I, 2008, p.1-15.

problemas quanto ao “ter” e o “ser” são próprios do espírito ao nosso tempo, e para, além disto, a questão da imagem: em “aparecer” para “ser”. O que ocorre é que na sociedade atual, as relações de amizade, assim como todas as outras foram também influenciadas pela forma social. Na cena atual da história, inversamente a relações políticas da antiguidade, o Estado para manter-se no poder, aliou-se e se submete ao sistema econômico vigente, o capitalismo. O produto do trabalho humano tornou-se mercadoria, assumindo um valor abstrato e as relações entre os homens tornaram-se relações entre mercadorias. Assim como o indivíduo vende a sua força de trabalho, vende também as influências decorrentes de uma “boa amizade”, é o que conhecemos como “tráfico de influências”. As relações de amizade na atualidade nos remetem ao interesse quanto ao valor do que possuímos e não do que somos, o quanto valemos nesta sociedade de consumo. Tudo é mera mercadoria: cargos, votos depende de quanto em está em questão.

O capitalismo exalta uma sociedade de consumo e alienada num ambiente de *coisificação ou reificação do indivíduo*, em que as relações não acontecem entre os homens enquanto o que são, mas sim enquanto as coisas que possuem. Uma vez que, as relações de mercado se estendem a forma das relações sociais, os princípios éticos e de cidadania têm sido massacrados, as pessoas são meios e não finalidade, pois elementos fundamentais como a solidariedade, a bondade foram abandonados pela humanidade abdicando da condição humana do bem pelo bem.

Em nome do desenvolvimento, do “progresso”, a fragmentação das ciências fragmenta também o homem (ser interdisciplinar que é) e dificulta seu reconhecimento integral nesta sociedade. Cada ciência especializando-se muitas vezes em detrimento de outras, da própria sociedade e do meio ambiente. Essa especificidade excessiva provoca e reflete um isolamento, que se estende às relações sociais. Temos meios de comunicação, sobretudo os virtuais avançadíssimos, mas temos extremas dificuldades nas relações afetivas interpessoais¹⁷⁹. Preparamo-nos não como cidadãos, mas para vendermos a nossa profissionalização de acordo com a demanda do mercado de trabalho, não somos formados para estabelecermos relações como seres humanos, para convivermos, mas para vendermos nosso trabalho como mercadoria na prateleira da sociedade.

¹⁷⁹ NASCIMENTO, Joelson Santos. **Relacionamento virtual: uma reflexão a partir da teoria aristotélica da amizade**, in Prometeus: Filosofia em revista, Ano 1, 2 julho-dezembro, 2008, p.26-33.

Se as relações de amizade envolvem interesses e nosso valor é quanto temos em dinheiro, o que possuímos, enfim o que podemos proporcionar de proveitoso ao outro, então as amizades verdadeiras são raramente encontradas e é complicado distinguir as diferentes espécies de amizade. Essa exposição nos confronta com o desafio de outra questão que se insere neste contexto e que se apresenta como inquietação que é o problema do tempo. Para haver convivência humana e amizade é preciso gastar tempo com o outro, mas não é qualquer tipo de dispêndio cronológico, mas tempo disponível ao outro, uma vez que “A vida contemplativa supõe a possibilidade do ócio.” (*Pol.* VII, 15, 1334a, 20-21, 1134a 11-b 5).

Porém na sociedade de costumes do consumo o tempo ócio é tão raro quanto às amizades verdadeiras. Trabalhamos o tempo todo para usufruirmos consumindo. Até o tempo de lazer é preenchido com uma série de distrações que divertem, mas entorpecem a reflexão ativa, isto é, dificultam o pensar contemplativo e o compartilhar em diálogo, e, sobretudo, consumindo! O diálogo quando existe é leviano, sem efeito construtivo, pois limitado às discussões consumistas. A ociosidade transformou-se em ansiedade e resultou em distúrbios comportamentais psicológicos e físicos, da depressão à obesidade mórbida. Convivemos em compartimentos e departamentos confinados nos relacionando virtualmente. Em milésimos de segundos nos deparamos com o outro extremo do mundo, mas não alcançamos o outro indivíduo ao lado. O comodismo preparou o campo para o sedentarismo.

O negócio deu tão certo que virou *reality show*. E então ao fim do dia percebemos que não há tempo para nada. O que há com o nosso tempo? Numa sociedade que enfatiza o amor como sentimento maior e, no entanto apresenta atitudes perversas e mesmo bárbaras, temos de estar atentos ao entorpecimento de nossos sentidos pela indústria cultural que massifica, sob atitudes ideológicas “espetaculares”, que pregam o amor, mas nos conduzem à violência, à barbárie. Nesse sentido, lembramos Aristóteles, segundo o Estagirita a amizade prevalece, pois o amor pode acabar, mesmo havendo bondade, porém a amizade dura enquanto houver bondade. O amor nem sempre é recíproco, mas a amizade verdadeira é reciprocidade de sentimento¹⁸⁰.

¹⁸⁰ ROCHA, Zeferino. **O amigo, um outro si mesmo: a *philia* na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles**, *Psiché*, jan-jun, ano/volume X, nº 017, Universidade de São Marcos, São Paulo, 2006, p.65-86.

Não pretendemos nos deter em justificativas deterministas à história da humanidade. Se na história humana todas as relações políticas, como relações de interesses, são relações de poder, em que o mais forte predomina sobre o mais fraco, usando de violência, das leis, sobrepondo as vontades particulares sobre os desfavorecidos, e se isto vem se repetindo, isso não quer dizer que seja justa e a melhor experiência possível. Podemos dizer que o homem é uma possibilidade, que contém a semente da razão, mas que no decorrer da história tem se utilizado de maneira egoísta, particular, sem consideração ao outro e a coletividade, de maneira desprovida de responsabilidade e mesmo de racionalidade. É necessário que se forme um caráter ético, como referencial, mas hoje existem vários grupos, nações, povos, que tentam impor e convencer uns aos outros a sua própria verdade. As dimensões sociais e econômicas destas culturas diversas são inseridas em desigualdades paradoxais.

Diante do contexto crítico de conscientização como se posiciona a Ética? Como pensar o futuro? Que futuro esperamos? Uma possibilidade para amenizar este conflito são os valores éticos que devem ser cultivados (solidariedade, justiça, amizade, responsabilidade e respeito ao próximo...) para que o ser humano possa utilizar essa razão de maneira racional de fato. O discurso ético filosófico não é só a teoria, não é excludente da ação política, mas é também ação prática imediata. A teoria e a ação política são complementares mutuamente. Então formulando um outro questionamento, como se posiciona a Ética ante à Política? De maneira geral, as sociedades em consenso acreditam na formação dos valores éticos por meio da educação, da arte, do esporte onde serão gerados esses valores éticos e daí surgiria uma esperança em processo de transformação, uma humanização da humanidade. Do contrário estamos renunciando ao bem como algo próprio do humano destruindo a humanidade, como já percebemos nas catástrofes ambientais que estamos presenciando.

O homem já descobriu que consegue manipular a natureza de acordo com os interesses capitalistas é preciso descobrir como favorecer também as relações interpessoais e com a própria natureza. Enquanto predominar esse espírito de competição, individualista, egocêntrico, narcisista não há perspectiva melhor. O desafio que se apresenta ao pensar ético e político tende a criarmos um caminho possível de reconciliação da ciência com a tradição filosófica metafísica, superar a dicotomia entre o homem e o cosmos, em esforços para uma relação de parceria entre o homem e a natureza. Causando menos danos ao ser humano e ao meio ambiente, com maior equilíbrio nas relações entre homem, natureza e ciência.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. br. Mário Gama Kury. 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad. it. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim .da versão inglesa de W. D. Ross. **Poética**. Trad. br. Eudoro de Souza. Coleção Os Pensadores. Volume II, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Política**. Trad. br. Mário Gama Kury. 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

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

_____. **Metafísica**. Trad. textos adicionais e notas de Edson Bini. 1ª Edição, Bauru-SP: Edipro, 2006.

OBRAS

AQUINO, T. **Suma Teológica**. Volume V, São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PLATÃO. **Diálogos (O Banquete, Fédon, Sofista, Político)**. Trad. br. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleika e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. Volume III, 1ª Edição, São Paulo: Abril Cultural, 1972.

COMENTADORES

ABBAGNANO, N. **História da Filosofia I**. 4ª edição, Lisboa: Editorial Presença, 1985.

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

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

AUBENQUE, P. **A Prudência em Aristóteles. (*La prudence chez Aristote*).** Trad.br. Marisa Lopes. 2ªEdição, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

_____. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne.* Paris: PUF, 1962.

BARKER, E. **The politics of aristocle.** New York: Oxford University, 1980.

BERTI, E. **Il concetto di amicizia in Aristotele in Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea, Atti del XXII,** Congresso internazionale di studi ítalo-tesdeschi, Merano Academia di Studi Ítalo Tedeschi 1995.

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

_____. *Le Ragioni di Aristotele,* Roma-Bari, Laterza, 1989. **As Razões de Aristóteles.** Trad. it. Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOBBIO, N. **Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos Clássicos,** RJ: Campus, 2005.

COOPER, J.M. **Aristotle em Frienships, em: Rorty, Amelie O. (ed) Essays on Aristotle's ethics,** n° 5, Califórnia: 1984.

CÍCERO, M.T. **Diálogos sobre a amizade.** Trad. br. José Perez. São Paulo: Cultura Moderna, 1990.

FRATESCHI, Y. **Virtude e felicidade em Aristóteles e Hobbes.** *Journal of Ancient Philosophy,* Volume II, Issue 2, 2008.

GAUTHIER, R. A. e JOLIF, J.Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2ème.ed.avec une introduction, nouvelle, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

GIANNOTTI, J.A. **O amigo e o benfeitor. Reflexões sobre a φιλία ponto de vista de Aristóteles**. Revista Analytica, Volume 1, n° 3, 1996.

HERRERO, X. **O “ethos” atual e a Ética**. Revisa de Filosofia Síntese, Volume 31, nº 100, Belo Horizonte: 2004.

HOBUSS, J. **Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles**, Ed. Universitária, UFPEL, Pelotas: 2002.

_____. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Tese de Doutorado. UFRS, Porto Alegre: Agosto, 2006.

KENNY, A. **Aristotle on the perfect life**. Oxford: Clarendon, Press, 1992.

LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia nas suas origens gregas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

LOPES, M. **Ação ética e virtude cívica em Aristóteles**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Novembro, 2004.

MARCONDES, D. **Amor e amizade/Eros e Philia**, XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”, PUC-RIO, Maio 2008.

NASCIMENTO, J.S. **Relacionamento virtual: uma reflexão a partir da teoria aristotélica da amizade**, in Prometeus: Filosofia em revista, Ano 1, 2 julho-dezembro, 2008.

PERINE, M. **Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles**, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PSEUDO-ARISTÓTELES. *De pomo de sive De morte de Aristotelis* (Sobre a maçã ou Sobre a morte de Aristóteles). Trad. br. Jan Gerard Joseph Ter Reegen e Nabupolosar Alves Feitosa. Apresentação, introdução e notas de Jan Ter Reegen. Coleção *Argentum Nostrum*. Fortaleza: Ed.UECE, 2006.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga I**. Trad. br. Marcelo Perine, Volume I, São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. **Para uma Nova Interpretação de Platão**. Trad.br. Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1997.

REEGEN, J.G.J. A *Psyché* na Filosofia Antiga. Revista *Kalagatos*. Volume 2, nº3, Fortaleza: Ed. UECE, 2005.

ROCHA, Z. **O amigo, um outro si mesmo: a *philia* na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles**, *Psiché*, jan-jun, ano/volume X, nº 017, Universidade de São Marcos, São Paulo: 2006.

ROWE, C. **O estilo da Aristóteles na Ética Nicomachea**. Revista *Analytica*, Volume 8, nº 2, 2004.

SOARES, M.C. **Ética e Metafísica**. A relação da intersubjetividade como categoria fundante. Coleção *Argentum Nostrum*. Fortaleza: Ed.UECE, 2007.

_____. **Sociedade civil e sociedade política em Hegel**. Coleção *Argentum Nostrum*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006.

TOSI, G. **Aristóteles e a escravidão natural**, Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan/jun, 2003.

VAZ, H.C. L. **Antropologia Filosófica I**. 6ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

_____. **Escritos de Filosofia IV**, Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VERGNIÈRES, S. **Ética e Política em Aristóteles: *physis, ethos, nomos***. Trad. Constança Marcondes César. 2ª Edição, São Paulo: Editora Paulus, 2003.

VIANO, C. **Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum**, *Journal of Ancient Philosophy*, Volume II, Issue I, 2008.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Trad. br. Isis B.da Fonseca, 4ª Edição, São Paulo e Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

VOELKE, A.J. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris: 1961.

WEIL, E. *L'anthropologie d' Aristote*, em *Essais et Conférences I*, Paris: Plon, 1970.

_____. **Filosofia Política**. Trad.br. Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1990.

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

_____. **Amizade em Aristóteles: Unidade Focal e Semelhança**, Revista Analytica, Volume 6, nº 1, 200-2002.

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

