

Teoria da Amizade¹ de Aristóteles e o egoísmo ético

RESUMO

A amizade funda uma relação política que secundariza qualquer primado instrumentalizador para as relações entre o eu e os outros, pois o que fundamentalmente está em jogo não são unicamente os próprios desejos “auto-referentes” ou os dos outros, mas a construção de uma base de ação e “co-relação” político-ética em que o fundamental é o que há de comum entre nós, o que “com-partilhamos” e “com-sentimos”. Defendemos, pois, que é tal perspectiva que Aristóteles procurará fundamentar em VII Ethica Eudemia e VIII, IX Ethica Nicomachea (EN). Dessa forma, a partir da estrutura existencial do homem, e assim mantendo a coerência com o que nos é exposto na Política, Physica, De Anima e Metaphysica, não por necessidade, mas por sua constituição política e ontocosmológica, a amizade apresenta-se como uma resposta “apropriada” ao modo como os homens devem relacionar-se, a saber: “o homem é um ser político e está na sua natureza o viver em comunidade. Por isso, mesmo o homem feliz viverá na companhia dos outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza” (EN 1169b15-20).

Palavras-chave: Política; Aristóteles; autossuficiência.

ABSTRACT

The friendship has founded a political relationship that put in the background any rule that instrumentalizes the relation between self and other. What is fundamental is not only our own “self-referential” desires or those of others, but the construction of a political-ethical base of action and “correlation” in which the key is what we have in common, i.e. what we share and consent. We defend, therefore, that it is such perspective that Aristotle seeks to support in VII Ethica Eudemia, VIII and IX Ethica Nicomachea (EN). Therefore, from the existential structure of man and thus maintaining consistency with Aristotle’s thoughts exposed in Politica, Physica, De Anima and Metaphysica, the friendship is, not by necessity, but by its political and ontocosmological constitution, an “appropriate” response to how men should relate to each other, namely: “[...] man is a political creature and one whose nature is to live with others. Therefore even the happy man lives with others; for he has the things that are by nature good” (EN 1169b15-20).

Keywords: Politics; Aristotle; self-sufficiency.

* Professor da Universidade Estadual do Piauí (UESPI) e doutorando em Filosofia da UFC.
E-mail: lucrfau@hotmail.com

¹ Por uma questão de economia, traduziremos *φιλία* por *amizade*, *φίλος* por *amigo* e *φίλειν* por *amar*, sem fazer digressões ou enfrentar as dificuldades que a extensividade de relações cobertas pelo termo *φιλία* trazem para a tradução em línguas modernas. Quando necessário, para evitarmos confusões conceituais, apresentaremos entre *colchetes* – [] – os termos em grego que estamos utilizando. Sobre a extensividade semântica do termo *φιλία* e as dificuldades de tradução deste e seus correlatos para as línguas modernas cf. KONSTAN, 2005.

Uma das primeiras dificuldades para se pensar a ética de Aristóteles em termos que não partam de uma noção “auto-referente” e se oponham à crítica supracitada surge de um aparente paradoxo que se instaura a partir do pré-requisito de autossuficiência [αὐτάρκεια], presente na noção de felicidade pensada por ele. *EN* inicia com a seguinte afirmação:

Opina-se que toda arte e toda investigação sistemática [μέθοδος], igualmente a toda ação e toda eleição, vão ao encontro [ἐφίεσθαι] de um bem qualquer [ἀγαθοῦ τίνος]; por isso revelaram belamente que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem em todas as circunstâncias. Todavia, entre os fins [τῶν τελῶν] parece que há certa diferença. Alguns, pois, são atividades [ἐνέργεια] realizadas por si mesmas; outros são obras distintas das atividades que os causam. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas (*EN* 1094a1-5).

Ao atrelar o conceito de “bem” [ἀγαθος] ao conceito de fim [τέλος] e ao verbo “tender-se” [ἐφίεμαι], “ir ao encontro de”, Aristóteles argumenta que toda atividade [ἐνέργεια] humana tem por finalidade a aquisição e a realização de algum bem. Isso permite uma distinção qualitativa entre as atividades que têm elas mesmas por fim e as que têm por fim algo externo a elas. Porém, do mesmo modo que os homens podem realizar uma multiplicidade de atividades, também podem desejar vários fins (*EN* 1094a6-8). Desse modo, as atividades que têm por finalidade a realização de outras atividades ou obras são inferiores às que são realizadas por si mesmas (*EN* 1141b23-25) e, por isso, a elas subordinadas (*EN* 1094a9-16)².

A partir dessa noção, Aristóteles compreende que é necessário a estipulação de um fim último [τελειότατον] ao interesse humano que será assumido como *bem humano* (*EN* 1094a20; *EE* 1217b1-1218b25).³ Esse, que é identificado como sendo a felicidade [εὐδαιμονία], deve preencher alguns requisitos básicos: (1) ser realizável pela ação humana; (2) ser desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa; (3) ser o objeto em vista do qual fazemos todas as nossas escolhas; (4) ser aquilo que em si mesmo torna a vida autossuficiente [αὐτάρκεις], pois é aquilo que tomado isoladamente [μουνούμενον] torna a vida desejável em si mesma e carente de nada mais [μηδενὸς ἐνδεῖα] (*EN* 1097a15-1097b25).

A aquisição do estado de felicidade, por meio de escolhas racionais, levaria obrigatoriamente aquele que o atingiu a preencher o pré-requisito (4) da

² Embora *EE* I.2 também expresse a mesma doutrina, diferentemente da *EN* que ressalta muito mais a ciência política, *EE* dá maior enfoque aos modos pelos quais um indivíduo pode projetar sua vida. Cf. *EE*, 1214b6-14.

³ Não enfrentaremos no anteprojeto a disputa entre os comentaristas de Aristóteles sobre a noção de bem último nem a sua polarização entre a vida prática e a vida contemplativa. Todavia, compreendemos que de algum modo nossa pesquisa irá cotejar tal questão. Cf. HARDIE, 2010, p. 42-64; ACKRIL, 2010, p. 103-125; LAWRENCE, 2006, p. 37-75.

autossuficiência. Isso abre o problema que Aristóteles procura responder com sua teoria da amizade, de modo mais específico, em *EN IX, 9*: “atingindo a autossuficiência, a vida do homem bastaria a si mesma e seria carente de mais nada; por que então o homem feliz teria uma disposição para ter amigos?”

Ora, os defensores do egoísmo racional em Aristóteles, como Allan (1952) ou Field (1921), por exemplo, entendem que o candidato à felicidade tomaria parte nas atividades necessárias para efetivá-la como modo de autorrealização. Cada um estaria, em última instância, interessado em realizar a sua felicidade – bem primário – buscando, por meio de escolhas racionais, bens necessários a esta – o que incluiria a aquisição de bens menores, secundários. Isso abrangeria de algum modo a felicidade de outras pessoas que sejam relevantes e que possam influenciar na efetivação de nossa autorrealização, posto que o homem é, por natureza, um animal gregário e necessita da companhia de outros para sobreviver ou efetivar seu bem específico. Logo, para Aristóteles, a necessidade de nos relacionarmos com outras pessoas, em última instância, assumiria uma postura instrumental, relacionamo-nos com os outros com a finalidade instrumental de efetivar nossa felicidade⁴.

Assim sendo, aqueles que tendem a afirmar o caráter egoísta da ética de Aristóteles, encontram na definição de amigo um argumento que possibilita a justificação de como a realização da felicidade daquele que age inclui a felicidade de outros. Isso se firma sobre a leitura de que Aristóteles, ao definir o amigo como sendo outro eu [ἕτερος γὰρ αὐτός ὁ φίλος ἐστίν]⁵ para aquele que age (*EN 1166a20-35*), sinalizaria que o auxílio na realização da felicidade do amigo se justifica na medida em que a realização desta é parte e meio para promoção da felicidade do agente. Apesar de partir de uma compreensão dife-

⁴ A interpretação de que Platão/Sócrates defenderia um egoísmo racional não é unânime entre os comentadores de tal diálogo. De maneiras distintas, (VLASTOS, 1973, p. 6-11; VERSENYI, 1975, p. 185-198 e BOLOTIN, 1977, p. 176-177), argumentam que a conclusão positiva sobre a compreensão de *Lysis* acerca do conteúdo de amizade seria: aproximamo-nos dos outros tendo em vista nossa impossibilidade de superarmos por nós mesmos o mal e as urgências da necessidade, como o paciente que procura o médico por causa de suas doenças; os outros são uma espécie de remédio para nossas limitações existenciais e meio para facilitar a aquisição de nossa felicidade. Porém, contrária a tal argumentação (GADAMER, 1980, p. 1-20; NICHOLS, 2009, p. 185-190 e HETHERINGTON, 2009), defendem, de formas distintas, o argumento de que, em *Lysis*, na verdadeira amizade podemos amar [fi/lein] os outros por eles mesmos, sem que sejamos unicamente dirigidos por necessidades pessoais. Frente a tal polarização interpretativa, concordamos com os argumentos expostos por Bolotin, para quem, pelo menos no *Lysis*, a amizade seria uma espécie de remédio que deve ser ministrado de acordo com as dificuldades que a necessidade nos apresenta ou com nosso esforço pessoal para atingirmos a felicidade, e nos filiamos ao grupo dos primeiros intérpretes, compreendendo que, pelo menos no *Lysis*, não há ainda, por parte de Platão, a superação da instrumentalidade das relações humanas.

⁵ Agamben (2009) advoga que “o amigo é, por isso, um *heteros autos*. Na sua tradução latina – *alter ego* – esta expressão teve uma longa história, que não é aqui o lugar de reconstruir. Mas é importante notar que a formulação grega tem algo a mais do que nela compreende um ouvido moderno. Antes de tudo, o grego – como o latim – tem dois termos para dizer alteridade: *allos* (lat. *alius*) é a alteridade genérica, *heteros* (lat. *alter*) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa ‘si mesmo’. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na ‘mesmidade’, um torna-se outro do mesmo. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 89-91).

rente de Field (1921) e Allan (1952), Irwin (1998), por exemplo, chega mesmo a assumir que o caráter e as atividades do amigo, para o Estagirita, são uma extensão literal das próprias atividades, pois a amizade só tem sentido em existir na medida em que é um componente da “autorrealização” deste. Com isso, Irwin (1998) ainda defenderia uma noção instrumental para a relação de amizade entre o eu e os outros.

Porém, esta leitura da ética de Aristóteles é algo questionável, pois entra em flagrante contradição com os próprios princípios constitutivos da amizade indicados por ele em *EN* 1155b30 – 1156a5 e *EE* 1237a1-10. Em tais passagens, Aristóteles é enfático ao afirmar que um agente pode realizar sua ação no sentido de buscar a felicidade de seus amigos não como parte de sua própria felicidade, mas como sendo parte da felicidade de seus amigos no interesse deles mesmos. As três condições básicas para definir uma relação entre duas pessoas como amizade, expostas por Aristóteles, fazem várias ressalvas à realização do bem do outro enquanto tal: primeiro, “é necessário, diz-se, **desejar o bem dos amigos no interesse deles próprios**” [τῷ δὲ φιλῶ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα] segundo, o **desejo do bem do outro por ele próprio deve ser recíproco** [ἀντιπεπονθόσιν] entre os que se encontram em relação de amizade, pois, senão será uma relação somente de benevolência [εὐνοία]; terceiro, o **desejo do bem do outro por ele próprio** deve ser mutuamente conhecido pelos amigos.

Do mesmo modo, podemos reforçar nossa hipótese contra a tendência de ler a ética aristotélica como um modelo de egoísmo racional a partir de certas indicações que Aristóteles nos apresenta em IX.9 da *EN*. No entanto, nossa compreensão de tal passagem da *EN* vai de encontro a autores como Cooper (1999), que nos mostra que a preocupação do Estagirita em IX.9 seria expor argumentos que justifiquem a obrigatoriedade do homem feliz possuir amigos. Como Whiting (2006, p. 271) nos indica, a leitura de Cooper advoga que Aristóteles estaria preocupado em criar um argumento justificatório que responde à seguinte questão: “Por que, afinal, ter amigos?”.

Ora, as respostas que Aristóteles apresenta para tal pergunta são desapontadoras para Cooper (1999), por dois motivos. Primeiro, são excessivamente fáceis, sendo apenas uma explanação consequencial do que significa ser um amigo (por mero fato psicológico, aquele que o tem, desejará fazer coisas com e por ele). Segundo, cometeriam uma *petitio principii*: alguém que é próspero deve ter amigos para ser próspero. Para reforçar sua leitura, Cooper busca auxílio na *Magna Moralia* 1213a7-26 para extrair, daquilo que é explicitado por Aristóteles em *EN* IX.9, argumentos implícitos que justificam a obrigatoriedade de amigos. Basicamente, chega à conclusão de que nos aproximamos de nossos amigos no intuito de obtermos confirmação “concreta e imediata do valor” de nossos próprios objetivos e de nós mesmos ou para facilitar nossa própria vida e atividade (COOPER, 1999, p. 346-348).

Contudo, parece-nos que tanto o desapontamento e a insatisfação surgem em virtude da leitura de Cooper se prender principalmente aos argumentos apresentados por Aristóteles sobre tal “obrigatoriedade” que parece negligenciar a conclusão a que Aristóteles quer chegar. Ler Aristóteles desse modo instrumentaliza e funcionaliza por demais a presença dos amigos junto ao homem feliz. Ora, isso acabaria por aproximar o valor da amizade e da relação de amor nela envolvida ao valor instrumental da honra (EN 1095b22-6). Lembrando que ao contrário do valor instrumental da honra, o amar [φίλειν] e o ser amado [φίλεισθαί], para Aristóteles, possuem valor intrínseco, sendo que o “amar” tem mais valor do que o “ser amado”, pois depende da própria atividade do agente, como no caso das mães que amam suas crias sem serem amadas por elas na mesma medida (EN 1161b 17-30).

Em suma, podemos notar que a interpretação de Cooper (1999) aproxima-se daquilo que Irwin (1988) pensa, pois este também entende que em IX.9 Aristóteles estaria preocupado em estruturar argumentos justificatórios para a presença dos amigos junto ao homem feliz. Ambos assumem que para Aristóteles o amigo é uma “extensão” direta das atividades do agente e que IX.9 justificaria a necessidade deste argumentando que, na companhia deles, um agente se realizaria de modo “mais completo do que se não tivesse amigos” (IRWIN, 1988, p. 393). Assim, aproximamo-nos dos outros tendo em vista nossa impossibilidade de superarmos o mal e as insurgências da necessidade, como o paciente que procura ao médico por causa de suas doenças. Portanto, os outros seriam uma espécie de remédio para nossas limitações existenciais e um meio para facilitar a aquisição de nossa felicidade.

É evidente, dessa forma, que ainda não há uma superação do primado do *egoísmo racional* na ética de Aristóteles. Mesmo Cooper e Irwin compreendem que a justificação da disposição para amigos por parte do homem feliz, se embasa nas limitações que o mesmo possui para ser por si autossuficiente, o que nos leva à problemática das contradições entre tal interpretação e as próprias proposições defendidas por Aristóteles acerca da amizade. Porém, como veremos, compreendemos que tal problema pode ser dissolvido se examinarmos de modo mais detido a relação entre a teoria da amizade de Aristóteles e suas proposições ontocosmológicas e políticas.

Argumentos de justificação e a ontologia da amizade de Aristóteles

A característica cambiável das ações humanas apresenta para Aristóteles limitações metodológicas quanto à postulação de proposições que se pretendam verdadeiras sobre elas, pois seu conteúdo de verdade é sempre aproximativo e nunca inteiramente absoluto (EN 1094b10-195a10; EE 1216b30-1217a15). Todavia, com isso não nos parece que Aristóteles esteja reduzindo

as proposições práticas a argumentos meramente justificatórios⁶. Isso se evidencia principalmente pelo projeto de Filosofia Prática do Estagirita, que tem por objetivo firmar uma teoria sobre a *práxis* humana que se pretende objetivamente verdadeira e fazer frente ao antirrealismo sofístico. Nesse sentido, Aristóteles é coerente com a filosofia prática de Platão, mas sem perder alguns momentos de verdade presentes na análise sofística sobre as coisas humanas, sendo assim revisor de Platão.

Diante do projeto de filosofia prática de Aristóteles, Cassin (*Ensaio Sofísticos*, 1990) o compreende a partir da indicação sofística tanto sobre a importância da pluralidade dos discursos (δόξαις) quanto da percepção de uma unidade plural para a conservação do que é específico ao político. Porém, contrário aos sofistas, e aproximando-se de Platão, Aristóteles compreendia que há uma autossubordinação do [...] retórico ao político, do linguístico e do discurso ao lógico e ao racional (CASSIN, 1990, p. 105).

Do mesmo modo, entendemos que a autossubordinação discursiva implementada por Aristóteles, segue-se do fato de que, a todo momento, ele tem em mente sua ontologia e cosmologia como modelo de inteligibilidade para as proposições ético-políticas (Cf. AUBENQUE, 2003). Logo, a ética de Aristóteles pressupõe sua teoria ontocosmológica presente tanto na *Metaphysica* quanto na *Physica* e no *De anima*.

Ora, se Kirkham (2003) está correto em defender que argumentos de justificação se firmam no pressuposto antirrealista – e entendemos que sim –, indicar tal postura para Aristóteles, em sua argumentação sobre a disposição do homem feliz para a amizade, é no mínimo contraditória. Com isso, entendemos que muito mais do que encontrar argumentos justificatórios em IX.9, Aristóteles nos parece criar uma ontologia da amizade, na qual estaria afirmando que a verdade sobre a amizade depende da ocorrência de um estado de coisa independente da mente. Este estado, por sua vez, seria: por sua própria constituição ontológica e sua situação cosmológica, o homem feliz é disposto a ter amigos, por habitar o espaço da realidade onde o que impera são as forças do *dever*.

Igualmente compreendemos que a concepção de amizade em Aristóteles não pode desligar-se da proposta teórica da felicidade pensada por ele. Em verdade, é a partir desta proposta que a própria discussão sobre a amizade ganha sentido. No entanto, isso não significa que devemos entendê-la vincu-

⁶ Um argumento de justificação, de acordo com Kirkham (2003), traz pressuposto em si a impossibilidade humana de afirmar o que o caso é. Consequentemente, argumentos justificatórios não oferecem critérios de garantias definitivos sobre a verdade de algo, mas nos disponibilizam critérios humanamente manejáveis que indicariam os esquemas conceituais que melhor se adequam às situações, visto que a justificação é um procedimento revisável diante de acontecimentos novos. Com isso, não é estranho argumentos justificatórios permitirem uma boa estrutura linguística para a construção de proposições sobre as ações humanas, tendo em vista o fato de que, por sua própria natureza, elas são cambiáveis e mutáveis de acordo com a variedade de situações em que ocorrem. Cf. KIRKHAM, 2003, p. 46.

lada a uma noção egoísta racional, mas tomá-la no que é indicado explicitamente pelo Estagirita. De modo sucinto, as teses consolidadas por Aristóteles sobre o conceito de amizade presentes na *EN* são: (1) não se pode ter uma vida feliz sem amigos (*EN* 1170a1-5); (2) o **desejar o bem do outro no interesse dele próprio**, a **reciprocidade** desse desejar e o **conhecimento mútuo** desse desejo por parte dos amigos são condições básicas para a amizade (*EN* 1155b 30–1156a5); (3) a amizade fundada na utilidade, no prazer ou na virtude – que é sustentada como conceito forte de amizade, pois o amigo é amado por si mesmo – são os três modos possíveis para a ocorrência da amizade (*EN* 1155b15–1156b30); (4) é necessário que os amigos co-existam e, no caso do homem feliz, com-sintam e com-partilhem a existência de ambos como boa em si mesma (*EN* 1170a15–170b15); (5) precisamos de amigos, pois contemplamos nosso próximo melhor que nós mesmos e suas ações melhor do que as nossas (*EN* 1169b35).

Frente a isso, Aristóteles necessita criar um argumento que fundamente a disposição que o homem feliz tem de amigos, sem quebrar com o princípio de autossuficiência (*EN* 1097a15-1097b25) inerente a tal estado e sem instrumentalizar a relação de amizade. Compreendemos que essa dificuldade é enfrentada por ele em IX.9 da *EN*.

O argumento de Aristóteles, desse modo, pode ser resumido nas seguintes afirmações: a vida dos animais é determinada pela potência de percepção sensível [$\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$] (*EN* 1170a15; Cf. *De Ani.* 413b1; *Seg. Ana.* II 99 b 35), há uma equivalência entre ser e viver, entre sentir-se existir e sentir-se viver (Cf. *De Ani.* 415b13.), pois a vida do homem é compreendida como atividade [$\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$] de sua potência, ou seja, perceber sensivelmente [$\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$], enquanto pertencente ao gênero animal, e pensar [$\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$] enquanto pertencente ao gênero humano (*EN* 1170a15; Cf. *De Ani.* 413b1; *Seg. Ana.*, II, 19); onde quer que exista percepção sensível, existe prazer e dor (Cf. *De Ani.* 415b20); no caso do homem feliz, viver e existir se atualiza através da atividade de pensar e perceber aquilo que lhe é especificamente potente, ou seja, o que é bom em si (*EN* 1170b5); ao perceber e pensar sobre o que é bom em si, o homem sente um bom deleite (*EN* 1170b5); na medida em que o homem feliz percebe que o que é bom em si efetiva-se em sua existência, sua percepção transforma-se num com-sentir [$\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\alpha\iota$] sua existência como boa em si mesma; o homem bom está disposto a ter bons amigos – para além do fato de contemplarmos melhor os outros e suas ações do que as nossas, e, assim, por meio dos amigos percebemos melhor o que há de bom em nós mesmos (*EN* 1170b5-15) –, pois ao percebê-los como um outro de si mesmo [$\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$] e a bondade que há neles como a bondade que há em si, com-sente com o amigo o que há de bom em ambos.

Por conseguinte, o estatuto ontológico da amizade se fundamenta na capacidade da percepção humana de apreender algo como verdadeiro, pois é

potente de certa permanência da impressão sensorial [μονὴ τοῦ αἰσθήματος]. A partir de tal potência é resguardado ao homem que a ocorrência de várias impressões dessa natureza viabilize o surgimento de diferenciações e a consequente produção de uma razão ou concepção [λόγος]. Assim, a sensação dá origem à memória [μνήμη] e a repetição das sensações na memória dá origem à “experiência” [ἐμπειρία]. Então, a alma humana pode perceber que nas múltiplas coisas algo reside como idêntico e esse algo pode ser apreendido como um universal (*Seg. Ana.* II 99 b 35 ss).

Garantida, pois, a potência da percepção humana de apreender algo como verdadeiro, viabilizam-se as condições básicas para o com-sentir na percepção do nosso existir a existência do amigo. Nas múltiplas sensações que tenho de mim mesmo, algo vai sendo percebido como idêntico, a minha própria existência. Ao perceber essa existência como boa em si mesma, com-sinto que o que há de bom em si existe em mim, o que gera um prazer específico ao homem, pois o mesmo não é mediado por nenhum objeto, mas surge do próprio fato de perceber-se como existindo de um tal modo. Consequentemente, percebendo que há outros indivíduos iguais a mim, com-sinto com eles o que há de bom neles mesmos e com-partilho o prazer do meu existir no prazer da existência do outro. Com isso, abrem-se as condições de se pensar a disposição que temos para o amigo, no mesmo sentido da disposição que temos para perceber o que há de bom em nós mesmos.

Assim, Aristóteles, parece nos indicar que é possível a uma pessoa vir a saber o que ela própria pensa apenas pelo convívio, compartilhamento em pensamento e diálogo com os outros. Pode-se assimilar a consciência que uma pessoa tem do que seus amigos pensam à consciência do que ela própria pensa. Assim, os amigos teriam um papel fundamental na mediação do autoconhecimento do eu.

Todavia, Aristóteles vai além disso, pois a ênfase em *EN IX.9* recai muito mais sobre o *prazer* que com-sentimos com outros que são iguais a nós em virtude e existência, do que à questão da mediação especular do autoconhecimento do eu pelo outros. Ou seja, o homem feliz não percebe seu amigo do mesmo modo com que percebe os objetos a sua volta, não o percebe como um algo disposto, mas o “reconhece” como um alguém para quem pode dispor-se, desde que haja reciprocidade. Na percepção da própria existência como boa em si, por parte do homem feliz, e na “obrigatoriedade ontológica” de persegui-la, surge outra percepção, específica da alma humana, que se instaura na forma do com-sentir a nossa existência juntamente com a existência do amigo. A amizade se mostra como o reino onde o com-sentimento da existência do amigo se efetiva na percepção da existência do próprio homem feliz.

Logo, o prazer, que surge na sensação mais interior de nossa existência, é atravessado por uma intensidade que carrega o acontecimento da amizade de uma potencialidade política. Tal intensidade é o *συν* presente nos termos

συναισθανέσθωαι, συναισθανέσθαι, é o “com”, de com-sentir, que com-partilha, que com-vive com os amigos a sensação mesma de existir, o puro fato de ser humano, que instaura a possibilidade de nos relacionarmos de um modo diferente dos demais animais e nos aproxima do divino. Assim, amigos virtuosos, enquanto iguais, com-sentem aquilo que ambos partilham, o que há de intrinsecamente bom neles por eles mesmos.

Com isso, vale dizer que, para além do poder de iluminar e confirmar a existência real das pessoas, a amizade se mostra como condição para o homem feliz efetivar uma ação que é conjuntamente ética e política, pois instaura na mais aprazível sensação de si a percepção do que “com-partilhamos” com os outros. Deste modo, por obrigatoriedade, uma relação de amizade, no sentido forte do termo, possibilita a fundação de uma dimensão política entre os homens, já que o que está em jogo não é somente o eu ou outro, mas principalmente o mundo que há entre nós, o que com-partilhamos e com-sentimos.

É nesse sentido que Agamben (2009), de modo contrário a Derrida (1994) e Ortega (2000), nos propõe compreender que a amizade em Aristóteles, partindo de sua condição ontocossmológica, ética e política, teria a potência de realizar uma “des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si” (AGAMBEN, 2009, p. 88-89), pensamento com o qual concordamos. Essa proposição não somente inviabiliza as críticas, supracitadas, dirigidas a Aristóteles, pois quebra com o fechamento solipsista do ego cartesiano em sua base, como possibilita “reinventar” um modo diferente de re-lacionar o homem, bem como compreendê-lo:

[...] a amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse *com-sentir* originário que constitui a política.” (AGAMBEN, 2009, p.92).

A esfera política para Aristóteles se fundamenta no fato de que os homens não se reúnem unicamente para resolver suas limitações existenciais, mas, especificamente, na possibilidade de realizarem o bem. Porque são animais de linguagem, os homens podem perceber o que é bom ou mau e, assim, comunicar uns aos outros o mundo que compartilham sensorialmente (*Política I*, 1253a10-15; *De Ani.* 431a8-b2). A essência da política está diretamente vinculada ao intercâmbio discursivo que os homens podem partilhar entre si; a possibilidade de convivermos em um mundo comum de modo singular e falarmos sobre ele e sobre aqueles que nele vivem a partir de nossa visão única [δόξα].

Ora, a potência ética e política da amizade se explicita em sua condição de criar um intercâmbio discursivo em que se dissemina não somente o mundo objetivo comum aos homens, mas a sensação e própria doçura da existência humana singular a cada indivíduo; o puro fato de ser. É nesse sentido que, di-

ferentemente de todos os outros animais, ao homem é resguardada a possibilidade de iniciar uma ordem de relação em que o que se divide com os outros não é um objeto, mas a própria unicidade humana. Como nos escreve Aristóteles:

Então, também para o amigo se deverá com-sentir sua existência, e isso ocorre no conviver e no ter em comum discursos e pensamentos [κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας]. Nesse sentido, diz-se que os homens **convivem** e não, como o gado, que dividem o mesmo pasto [τὸ ἐν τῷ αὐτοῦ νέμσθαι] (EN 1170b10-15). [grifo nosso]

Logo, a amizade organiza o poder político entre os homens como uma rede de relações pautadas no que há de mais excelente entre eles, por si mesmos, e não em vista de interesses exteriores. Compreendemos que é a própria estrutura existencial do homem que o possibilita a construir meios que, mesmo de forma limitada, auxiliam-no a compartilhar o que há de mais divino nele, sua unicidade, com outros iguais a si. Portanto, a amizade relaciona os homens e os co-relaciona através de intercursos discursivos em que o que é partilhado é aquilo que há de mais excelente, divino e específico a cada um: seu "eu daimon".

Referências bibliográficas

ACKRIL, J. Sobre a *eudaimonia* em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Coord.). *Sobre a ética a nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. p 103-125.

_____. *Aristotle's Ethics*. London: Prometheus Books, 1973.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo?* e outros ensaios. Tradução por Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ALLAN, D. J. *The philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

_____. Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics. In: MANSION, S. (Ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: Peeters Publishers, 1961, p. 303-318.

ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995, Vol. 1, 2.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BADHWAR, Neera K. *Friendship: a philosophical reader*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

BALDINI, Massimo (Org). *Amizade e filósofos*. Tradução por Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

- BLUM, Laurence A. *Friendship, altruism and morality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- BOLOTIN, David. *Plato's dialogue on friendship: a new interpretation of Lysis, with new translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. London, 1900.
- BYWATER, I. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894 (20ª impressão 1988).
- COOPER, John M. Aristotle on the Forms of Friendship. *Review of Metaphysics* n. 30, 1976, p. 619-648.
- _____. Aristotle on friendship. In: RORTY, Amelie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 301-340.
- _____. *Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Editions Galilée, 1994.
- FIELD, G. C. *Moral theory: an introduction to ethics*. Nova York: E. P. Dutton & Co., 1921.
- FRAISSE, Jean-Claude. *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique (Essai sur un problème perdu et retrouvé)*. Paris: Verin Reprise, 1984.
- GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Trans. P. Christopher Smith. NY: The Vail-Ballou Press, 1980, p. 1-20.
- HARDIE, W. F. R. O bem final na ética de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Coord.). *Sobre a ética a nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 42-64.
- HETHERINGTON, Eric D. *Philia and method: a translation and commentary on Plato's "Lysis"*. Tese (Doutorado). New York, 2009. Graduate Faculty in Philosophy of the City University of New York.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- LAWRENCE, Gavin. Human good and human function. In: KRAUT, Richard (Ed.). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. UK, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 37-75.
- McEVOY, J. The theory of friendship in the Latin Middle Ages: hermeneutics, contextualization and the transmission and reception of ancient texts and

ideas, from c. AD 350 to c. 1500. In: HASELDINE, J. (Ed.). *Friendship in Medieval Europe*. Stroud: Sutton, 1999.

NICHOLS, Mary P. *Socrates on friendship and community: reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PLATO. *The collected dialogues including the letters*. Ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

PAKALUK, Michael (Ed.). *Other selves: Philosophers on Friendship*. Indianapolis: Hackett, 1991.

PANGLE, Lorraine Smith. *Aristotle and the philosophy of friendship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PRICE, Anthony W. *Love and friendship in plato and aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

UTZ, KONRAD. Freundschaft und Wohlwollen bei Aristoteles. *ZphF*, n. 57, 2003, p. 543-570.

_____. Filosofia da amizade: uma proposta. *Ethica UFSC* n. 7, 2008, p. 151-164.

_____. A benevolência na definição aristotélica da amizade. *Hypnos* n. 22, 2009, p. 35-60.

_____. *Freundschaft: eine philosophische Theorie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2012.

VLASTOS, Gregory. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

VERSENYI, Laszlo. Plato's Lysis. *Phronesis* n. 20, 1975, p. 185-198.

WHITING, Jennifer. The Nichomachean account of *philia*. In: KRAUT, Richard (Ed.). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 276-304.