

A amizade em Aristóteles: *Política*, III, 9 e *Ética Nicomaqueia*, VIII¹

Inara Zanuzzi

inarazanuzzi@ufpr.br

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil

resumo Na *Política*, III, 9, Aristóteles desaprova a distribuição de poder da constituição democrática dizendo que esta serve ao fim da amizade, a saber, a convivência, mas não ao fim político. Nosso propósito aqui é procurar esclarecer por que uma comunidade política não é, sem qualificação, uma comunidade de amigos, utilizando-nos da definição e análise aristotélica da amizade na *Ética Nicomaqueia*, VIII. O resultado obtido é que toda associação, inclusive a política, tem um tipo de amizade que lhe é relativa, determinado pelo seu fim e pela distribuição das funções e das vantagens. A associação política tem por fim algo diverso da mera convivência. Por isso, é na medida em que a distribuição é feita para obter esse fim que existe alguma amizade entre os membros da associação política e não na medida em que esses querem simplesmente conviver uns com os outros, como implicitamente suposto na distribuição democrática.

palavras-chave Aristóteles; Amizade; Política; Constituição; Finalidade

1. Introdução

O presente estudo propõe-se a explicar o uso que faz Aristóteles da noção de amizade para desaprovar a constituição democrática no contexto da discussão sobre a justiça na *Política*, III, 9, através da análise desta noção na *Ética Nicomaqueia* (EN), VIII.

Na *Política*, III, 9, discute-se o tipo de justiça adequado à polis². Aristóteles procura mostrar como constituições oligárquicas e democráticas têm concepções de justiça, ao contrário da tirania, que, justamente por

não ter nenhuma concepção de justiça, não será uma constituição propriamente dita. No entanto, as concepções de justiça oligárquica e democrática não sustentam o que é propriamente justo; elas são justas somente até certo ponto. Elas defendem o que é justo para alguém, ou seja, têm uma concepção relativa de justiça, ainda que pretendam estar sustentando o que é justo sem qualificação. Isso ocorre porque os que defendem tais concepções de justiça são parte interessada na distribuição de bens e de poder que é determinada por elas e, como diz Aristóteles, as pessoas são péssimos juízes quando seus interesses estão envolvidos e tendem a tomar o que é bom para elas como se fosse bom sem qualificação.

O que Aristóteles irá defender é, em suma, que cada concepção de justiça tem um fim em vista. Em outras palavras: é com vistas a determinado fim que certa distribuição de bens ou de poder é feita entre os membros de uma associação ou comunidade (*koinōnia*). Assim, se a finalidade de uma associação é o enriquecimento de seus membros, é justo que recebam uma parte das riquezas obtidas proporcional à quantidade de riquezas por eles investida para obter o fim. Esta concepção de justiça considera os membros da associação iguais ou desiguais em termos da quantidade de riqueza. Ao propor que a concepção de justiça em vigor na cidade seja a oligárquica, propõe-se que a cidade seja equiparada a uma associação com fins lucrativos. No entanto, a comunidade política não existe para obter lucros (embora não possa existir sem que esses fins sejam alcançados), ela existe para que seus membros possam viver bem. Por outro lado, dirá Aristóteles, os democratas defendem que todos os cidadãos livres são iguais e que a distribuição justa é inteiramente igualitária. Ora, segundo Aristóteles, é justo que se considerem todos os membros de uma associação como iguais com o propósito de convivência. No entanto, ele diz, a comunidade política não existe em vista da convivência, muito embora não possa existir sem ela. O propósito da comunidade política são as belas ações. Visto que, contra o oligarca, Aristóteles diz que o propósito da cidade é viver bem, e ele acusa o democrata de assumir como finalidade da *polis* a finalidade da amizade, a saber, a convivência, resulta que a *polis* não tem a mesma finalidade que a amizade e que viver bem (fim da *polis*) não é o mesmo que conviver (fim da amizade).

Nosso propósito aqui é explorar por que uma comunidade de amigos não é uma *polis*. Isto vai ser feito a partir do conceito de reconheci-

to, tal como este comparece na definição da amizade na *Ética Nicomaqueia*, VIII. O restante da análise desenvolvida vai centrar-se no mesmo livro da *Ética*, pois é ali que Aristóteles não somente introduz as noções básicas do conceito de amizade, mas, o que é interessante para nossos propósitos, ele o faz muitas vezes por apelo à noção de associação tanto política quanto familiar. Ora, ao discutir a amizade própria às associações políticas, ele discutirá as diversas constituições. Que, no curso da sua discussão sobre a amizade, Aristóteles chegue a discutir a amizade no contexto da *polis*, parece justificar nossa tentativa de entender as observações da *Política*, III, 9 através da *Ética*, VIII.

2. A definição da amizade

A amizade é definida em EN, VIII, 2 por três características da relação entre duas pessoas que são amigas: i) um quer o bem do outro em vista do outro (x quer o bem de y em vista de y), ii) a relação de querer o bem do outro é recíproca (a relação (i) é a mesma da parte de y por x), iii) ambos os amigos reconhecem isso, tanto x quanto y têm conhecimento do querer bem do outro em relação a si próprio. É essa noção de reconhecimento que vamos tomar como ponto de partida. As duas primeiras condições são essenciais para caracterizar a amizade, mas são ainda insuficientes, pois, satisfazendo as duas primeiras condições, é possível ser apenas benevolente sem ser amigo. O comentador dos livros VIII e IX da EN, Michael Pakaluk, observa que o requerimento do reconhecimento é essencial à amizade na medida em que parece ser um traço essencial dela que “cada um precisa ver, enquanto deseja, que seu desejo por bens está de certo modo relacionado àquele do outro” (PAKALUK, 1998, p. 61). Assim, tem-se uma relação de imbricação entre os desejos, já que o desejo do primeiro pelo bem do segundo está relacionado ao desejo do segundo pelo bem do primeiro. De que modo podemos explicar essa relação entre os desejos dos amigos? Visto que desejos são estados que envolvem uma apreensão cognitiva daquilo que é desejado, a relação de imbricação entre o que é desejado por cada um dos amigos pode ser expressa da seguinte forma: x toma como objeto de desejo o bem de y se e somente se ele reconhece que y toma como objeto de desejo o seu bem, isto é, de x. Assim, expressando

em primeira pessoa: é preciso que o desejo do meu amigo pelo meu bem compareça como parte do meu desejo pelo bem dele. Daí decorre a exigência do reconhecimento. Observe-se que não se diz “o desejo do meu amigo pelo meu bem é uma parte do objeto de meu desejo”, pois o que se deseja é o bem do outro. No entanto, este reconhecimento condiciona o desejo, pois assegura o tipo de afeição específica que se tem por um amigo: se eu não soubesse que o desejo dele tem o meu bem por objeto, eu não desejaria o bem dele da forma como é exigida pela benevolência entre os amigos. O ponto não é que um amigo só ama o outro se ele for amado (Aristóteles dirá mais adiante que o essencial da amizade é amar e não ser amado), mas que se não houver uma associação dos desejos não há amizade. Ora, essa associação dos desejos só pode acontecer se houver o reconhecimento por parte de cada um dos amigos que o próprio bem é desejado pelo outro.

Aristóteles introduz essa definição no mesmo capítulo em que introduz uma distinção entre os modos como apreendemos alguém como um amigo. Podemos apreendê-lo e querer o bem dele porque ele é útil, ou porque ele é prazeroso, ou porque ele é uma pessoa de bom caráter, um virtuoso. Aristóteles dirá que o último tipo de amizade é completo, pois é também prazeroso e útil. Há uma discussão entre os intérpretes para saber se a definição acima apresentada aplica-se a todos os três tipos de forma de querer bem ao outro.³ Em especial, há uma discussão para saber se a primeira condição, aquela que diz que o amigo quer o bem do seu amigo em vista do próprio amigo, é satisfeita pela amizade por prazer e por utilidade ou somente pela amizade em razão do caráter do amigo. A resolução dessa controvérsia não é nosso objetivo aqui e, todavia, como se verá, esses outros tipos de amizade são relevantes para a associação política, de modo que teremos de tomar uma posição interpretativa a esse respeito. Ora, acreditamos haver motivos para sustentar que a definição aplica-se aos três tipos de amizade.

3. A finalidade da amizade: a convivência

Em EN, 1157b17, Aristóteles diz que não basta que os amigos estimem-se um ao outro, pois eles seriam somente benevolentes; é preciso que

convivam.⁴ A diferença entre os que são amigos em atividade e os que são amigos somente em disposição é que os primeiros convivem, ou seja, os primeiros apreciam-se uns aos outros e querem os bens uns dos outros convivendo, ao passo que os segundos apreciam-se e querem os bens uns dos outros, mas não convivem. Esses últimos são benevolentes, mas não amigos. Os primeiros, na sua convivência, não apenas querem os bens como proveem os bens dos amigos, ao passo que os segundos querem o bem, mas, se proveem algum bem ao outro, esse bem não repercute na sua convivência. Em outras palavras, se proveem algum bem, este não pode ser um bem tal como o viver junto.

Com efeito, o viver junto é já um bem, pois, como diz Aristóteles na *Política*, a amizade é a escolha deliberada de conviver. “Nada é mais apropriado aos amigos do que conviver, pois os necessitados buscam benefícios, mas os bem-afortunados, a convivência” (EN, 1157b19-21). Aristóteles diz que aqueles que levam uma vida autossuficiente buscam a convivência ou têm a convivência dos amigos, enquanto aqueles que não levam uma vida autossuficiente necessitam de auxílio e benefícios. Os amigos servem aos dois propósitos: tanto são necessários para obter autossuficiência, como estão presentes numa vida autossuficiente, não para trazer-lhe algo a mais, mas porque a convivência é algo que se desfruta numa vida autossuficiente.

Ora, podemos supor que aqueles que são amigos por prazer, escolhem conviver com seus amigos porque tal convivência é prazerosa e aqueles que são amigos por utilidade escolhem conviver porque tal convivência traz algum benefício. Os que são amigos em razão da virtude convivem uns com os outros porque se admiram reciprocamente, por suas características. Digamos que essa convivência das pessoas que se admiram mutuamente seja para essas um fim último, algo que elas tomam como bom em si mesmo. Nesse caso, não convivem para obter algo diverso, como o prazer ou algum benefício; é a simples convivência com seus amigos que lhes interessa. Não é tampouco que tais amigos apenas se apreciem. Eles se apreciam e convivem. Por isso sua amizade está em atividade. O admirar ou apreciar a característica do outro é algo que só podemos fazer porque julgamos que ele seja bom. Pois bem, aqueles que são capazes de julgar e apreciar corretamente o valor dos outros têm amigos que são de fato bons.

Assim sendo, podemos dizer que os amigos segundo a virtude querem o bem um do outro, este bem é a própria convivência, e eles querem conviver porque se admiram. Isso torna sua vida melhor. No entanto, eles não seriam amigos se um não reconhecesse que o outro quer o seu bem, que, neste caso, seria: quer conviver consigo, porque o admira. Dissemos que o desejo típico da amizade é um desejo interconectado com o do amigo: um quer o bem do outro como amigo se ele sabe que o outro quer o seu bem. Se esse bem é a convivência, então a conexão de querer bem típica da amizade é que um quer conviver com o outro. É necessária essa reciprocidade.

De fato, no capítulo 5, Aristóteles diz que enquanto a afeição (*phileis*) é uma paixão (*pathos*), a amizade é uma disposição (*hexis*). O argumento parece ser o seguinte: podemos ter *phileis* por objetos inanimados. O que é característico dos inanimados é que eles não correspondem ao nosso afeto. Portanto, para que tenhamos afeto não é necessário que sejamos correspondidos. Os seres inanimados não correspondem ao afeto porque não têm escolha deliberada e a escolha deliberada é necessária para corresponder ao afeto. Ora, ser correspondido é necessário no caso da amizade, logo é necessária escolha deliberada para haver correspondência, que é necessária para amizade. No entanto, a escolha deliberada é a partir de uma disposição, não a partir de uma paixão. Portanto, somos amigos porque escolhemos deliberadamente. Um segundo argumento ou uma explicação mais aprofundada de por que escolhemos os amigos, e não simplesmente nos apaixonamos por eles, diz que na amizade quer-se o bem dos amigos em razão dos próprios amigos. Ora, esta finalidade, “em razão dos amigos”, “tendo os próprios amigos como fim”, não é proveniente de uma paixão, da *phileis*, mas de uma disposição. Se nos apaixonássemos pelos amigos, não seria em razão deles próprios que os amaríamos, mas devido ao nosso sentimento. Se os amamos de acordo com uma disposição, então, embora também tenhamos o sentimento, ele é decorrente de certo modo específico de apreender os amigos como objetos de nosso afeto.

Isso significaria dizer que, se amamos alguém porque é um amigo, então o amamos porque o admiramos. Essa admiração faz com que queiramos conviver com ele e queiramos lhe fazer bem, ou seja, dar nossa convivência a ele. Ora, a convivência é um bem de tal tipo que não seria

possível realizá-lo caso o outro não quisesse conviver conosco, ou seja, fazer-nos este bem. Por isso, o tipo de bem que se quer fazer ao amigo exige a reciprocidade. Seria inútil oferecer nossa convivência a alguém que não dá valor a ela. Se este raciocínio está correto, vemos com mais clareza qual é a imbricação dos desejos dos amigos. O fim a que eles visam, o objeto de seu desejo, “fazer o bem ao amigo”, é tal que ele exige a cooperação do próprio amigo para que seja realizado. Não somos capazes de fazer o bem ao amigo se o amigo não quiser fazer o bem a nós, porque o fim é essencialmente cooperativo. É um fim que só se produz a partir da nossa ação coordenada. Não há possibilidade de se realizar esse fim sem a cooperação do outro. Ainda assim, quer-se realizar o fim em vista do amigo, para fazer bem a ele. Portanto, o bem que queremos fazer ao amigo exige o seu reconhecimento que queremos lhe fazer esse bem ou ele não poderia cooperar conosco. No entanto, a razão pela qual ele quer cooperar comigo, que quero cooperar com ele, é fazer o meu bem. É claro que é possível cooperar com alguém para obter algo diverso da própria cooperação e convivência. A nossa hipótese de interpretação é que, no entanto, existe um tipo de vontade pela convivência que não almeja nada mais senão a própria convivência, o estar junto com o amigo que admiramos, e essa é a amizade verdadeira e completa, segundo a virtude.

As amizades que almejam mais que a convivência são as por utilidade e prazer. Os diversos tipos de amizade não se diferenciam entre si pelo fato que somente na amizade por virtude os amigos querem o bem um do outro, e sim pelo fato que o bem um do outro que é almejado é, num caso, a própria convivência, no outro, o prazer, no outro, a utilidade. Cada um dos membros quer o bem do outro, ou seja, o prazer, a utilidade, ou a própria convivência, pois se ele só quisesse o próprio bem, a relação não seria de amizade, mas de uso do outro para seus fins. A relação é de amizade porque há cooperação e há cooperação porque um almeja o fim do outro. É claro que a pessoa não almeja somente o bem do outro, porque se fosse assim seria mera benevolência. Ela almeja o bem do outro sabendo que o outro almeja o seu bem. Esta também não é uma troca meramente conveniente, como se cada um fosse amigo por conveniência, sabendo que sendo amigo, o outro vai buscar o seu bem. É antes que o tipo de objetivo buscado só é realizado na cooperação.

Poderia parecer que se um quer o bem do outro porque pensa que o outro é virtuoso, ou prazeroso, ou útil, então quer o bem dele porque tem algum fim em vista além do bem do outro. Isso é mais evidente nas amizades por prazer e por utilidade: um quer o bem do outro porque lhe é útil ou porque lhe é prazeroso. Assim, poderia parecer que, em última análise, não é o bem do outro que é perseguido, mas o seu próprio. Isso não é correto, pois a amizade se define pela busca do bem do outro, já que se trata de uma cooperação. Dois amigos cooperam por um bem comum, um busca o do outro, caso contrário não seria uma relação de amizade. A diferença está em que, num caso, quer-se cooperar com o bem do outro por utilidade, noutro caso, por prazer e, noutro, pela simples convivência. A diferença está no bem a que visamos através da cooperação. No caso do amigo por prazer, visamos ao prazer; no caso do amigo virtuoso, visamos à mera convivência; no caso do amigo por utilidade, visamos a alguma vantagem.⁵

Nessa interpretação, o fim próprio e o fim do outro são igualmente buscados através da cooperação, não havendo nem reducionismo de um ao outro, nem incompatibilidade na existência de dois fins. É da natureza da amizade a coexistência da busca do benefício próprio e do benefício do outro. Reduzir a amizade à busca da vantagem pessoal, a um egoísmo extremado, ou à busca da vantagem do outro, a um altruísmo extremado, eliminaria aquilo que se queria definir. Assim, não há nada de errado em dizer que o amigo por utilidade entra na relação de amizade em busca de benefício pessoal e que a relação de amizade consiste na busca do benefício do outro. Se o amigo por utilidade meramente se valesse do outro para seus próprios benefícios, ele não poderia ser dito “amigo”. Ele é amigo porque busca também os benefícios do outro, isto é, de forma justa (como se verá). Certamente este tipo de amizade não é inteiramente desinteressado, mas a verdade é que nem a amizade por virtude é inteiramente desinteressada. O amigo por virtude também quer algo para si: a convivência com seu amigo. Este fim, no entanto, não faz dele um egoísta, pois a convivência é um fim cooperativo e se ele fosse egoísta não conviveria com *seu amigo*. Ainda se preserva uma diferença entre amizade por utilidade e por virtude, já que nesta última a amizade é um fim em si (tudo o que se quer é a convivência), ao passo que na primeira a amizade é um meio, ela é vantajosa para algo diverso da própria amizade (vencer uma guerra, por exemplo).

4. Amizade entre desiguais

Aristóteles falará a seguir, EN,VIII, 7, das amizades em que há disparidades entre, por exemplo, pai e filho, marido e mulher. O assunto foi introduzido porque, pouco antes, ao final de EN,VIII, 6, ele distinguiu a disposição da amizade verdadeira das outras e mostrou que elas em certa medida são similares à amizade verdadeira, em certa medida são dissimilares. Ele pergunta agora sobre esses relacionamentos em que os relacionados não têm o mesmo valor se é possível dizer que é uma amizade verdadeira.

É um ponto importante que os amigos querem o bem um do outro reciprocamente, caso contrário não seria amizade, mas mera benevolência. É possível haver reciprocidade no caso em que há disparidade entre os amigos? Aristóteles diz que não é a mesma amizade a que tem o pai pelo filho e a que tem o filho pelo pai. Nesse caso, pode-se dizer que, se eles têm algo em comum, é um sentimento de afeição recíproca que não passa despercebido, mas o bem que eles querem um para o outro é diverso, como são diversas as funções de cada um e as razões por que amam. O problema que se coloca aqui é por que alguém que é mais valioso sob certo aspecto iria querer ser amigo de alguém que, sob aquele mesmo aspecto, é menos valioso e quando, ademais, o bem que eles irão trocar deve ser relevante precisamente para a relação desigual que eles têm. Se o bem é dado a cada um porque o outro é valorizado (seja ele valorizado em razão do prazer, da utilidade ou da virtude propriamente dita) e se eles têm valores diferentes, isso deveria ser reconhecido por cada um dos que se relacionam, ou a relação de afeição recíproca não estaria baseada em um sentimento de afeição pelo valor real de cada um. Ora, supostamente, não queremos amar o valor não real de cada um. Portanto, se queremos amar o valor real de cada um e o valor é diverso, cada um deve amar-se diversamente um do outro, pois ama em razão de um valor diverso. Se nós amamos o amigo porque queremos conviver com ele, passa-se o mesmo no caso dos desiguais? Qual o bem que cada um atribui ao outro ou distribui ao outro? Além disso, observe-se que a convivência entre desiguais é diferente da convivência entre iguais, pois na convivência entre iguais um dá ao outro exatamente o que recebe, ao passo que na convivência entre desiguais cada um dá ao outro algo diferente.

Segundo Aristóteles os bens que um dá ao outro são proporcionais, não iguais. Que bens são trocados proporcionalmente entre eles? Aristóteles fala em diferença de virtude e função aqui. Se existe a função de comando e a virtude do comando, o valor do pai decorre disto. A sua superioridade está na sua autoridade de comando. O filho respeita o pai de um modo que o pai não respeita o filho. Em troca do respeito, da obediência, o pai dá ao filho seus valiosos comandos e orientações, sem os quais os filhos não conseguiriam viver. Assim, a convivência deles é marcada por uma troca recíproca de bem e afeição, mas não é em termos iguais e sim proporcionais.

Podemos entender a diferença de valor na relação entre díspares através de uma diferença de funções exercidas na sua relação. Os díspares se estimam enquanto membros de uma relação na qual cada um ocupa uma função diversa em relação ao outro. É nessa medida que não são iguais, ou seja, que têm valores desiguais. Por oposição, no caso dos amigos por virtude, a sua relação não se estabelece com base em diferentes funções, portanto, diferentes valores. É por isso que podem ser tratados como iguais sem qualificação. Podemos expressar a diferença dessas relações de amor observando que os amigos se amam enquanto são iguais, isto é, homens. Portanto, eles amam as virtudes morais dos seus amigos. No entanto, os díspares não se amam enquanto homens, mas enquanto membros de uma relação díspar, por exemplo, o homem, enquanto pai, ama o homem, enquanto filho, não é o pai, enquanto homem, que ama o filho, enquanto homem. Por isso, o pai ama no filho as características de alguém que é seu filho, ou seja, de alguém que precisa de orientação e comando. Ele vai amá-lo tanto mais quanto mais ele exhibir essas características.

É fácil ver também porque isso deva ser assim, levando em consideração o fim desses diferentes tipos de amizade. A amizade entre díspares visa a um fim diverso da própria amizade. Aqui, as pessoas não convivem pela mera convivência. Ao contrário, a convivência é um meio para que alcancem certo fim. Uma vez que o fim tem que ser alcançado, tarefas devem ser distribuídas. Por isso, as pessoas diferenciam-se em termos de funções. Cada uma cumpre uma função na execução desse fim. Assim, elas não se estimam pelo seu valor como pessoas, mas pelo seu valor como capazes de gerar o fim. Além disso, uma quer da outra que cumpra

bem a sua função relativamente ao fim, pois assim todas serão beneficiadas. É na amizade pela mera convivência que as pessoas são estimadas enquanto tais e não na medida em que cumprem uma função para este fim. Neste último caso, temos uma amizade sem qualificação e, no primeiro, uma amizade em sentido qualificado. Uma das razões porque é uma amizade em sentido qualificado é que, nela, os amigos se estimam até certo ponto, a saber, na medida da sua contribuição para um fim em comum, que é distinto da própria amizade.

Para voltar ao exemplo da amizade entre pai e filho, os pais requerem que seus filhos aceitem sua orientação (isto é, requerem em relação a si um comportamento dos filhos), que é a reciprocidade necessária para haver a relação. O mesmo ocorre da parte dos filhos em relação aos pais. No caso das amizades entre díspares, amizades em que não se almeja a convivência entre iguais, mas uma convivência em que a cooperação se define por uma diferença nas funções exercidas para realizar esta cooperação, a expectativa de reciprocidade advém primeiramente da expectativa de realização dessa cooperação. A reciprocidade é necessária para a realização da convivência cooperativa. Assim, nestes casos, o que se exige dos participantes da relação de amizade não é que retribuam porque são bons homens, mas que retribuam para que a cooperação possa ocorrer.

5. Amizade, koinōnia e justiça

No capítulo 9 do livro VIII da EN, Aristóteles pretende estabelecer a relação entre associação (koinōnia), justiça e amizade. O primeiro passo do argumento diz o seguinte: a amizade e o justo tratam das mesmas coisas e se dão nas mesmas pessoas, pois em toda associação há certo tipo de justo, mas também de amizade. Aristóteles parece derivar a tese que amizade e justiça tratam dos mesmos e ocorrem nos mesmos a partir da tese que toda associação envolve justiça e amizade. Toda associação envolve pessoas que são, em um sentido específico, amigas, ou seja, são amigas com respeito àquela associação. Por que se diria que são amigas? Por que convivem e buscam realizar o bem uma para a outra? Em que medida isso ocorre? Na medida em que buscam um bem comum a cada uma delas. Todas as pessoas se associam em razão de um bem comum.

Tornam-se amigas buscando o bem comum. Uma faz o bem da outra do mesmo modo como um cavaleiro faz o bem do artilheiro ao cumprir uma parte da função a que também visa o artilheiro: a vitória na guerra.

Em que medida uma associação é justa? Toda associação está baseada na justiça na medida em que, na busca da realização de um fim comum, procura distribuir proporcionalmente entre seus membros tanto as tarefas com vistas à obtenção do fim quanto os resultados daí obtidos. Já a amizade exige justiça porque o amigo é definido pela sua demanda por um comportamento recíproco da parte do amigo. Portanto, um espera do outro que o próprio bem seja buscado tanto quanto o do outro é buscado. Ora, em termos de associação, isto significa esperar que o outro realize uma parte da tarefa em relação ao fim que é fim também para o outro. Em termos de justiça isso é esperar que o trabalho do amigo em vista do fim seja proporcional ao seu próprio trabalho.

Aristóteles sustenta que há tanta justiça quanto há associação e há tanta amizade quanto há justiça e que, portanto, há tanta amizade quanto há associação. Para que uma associação ocorra, isto é, para que diversas pessoas reúnam-se em vista de um fim em comum, é preciso que ocorra uma distribuição justa das tarefas e benefícios. Uma vez que a associação é delimitada por seu fim, o tipo de proporcionalidade ou justiça é determinado por esse fim. Na medida em que se estabelece essa distribuição justa, elas cooperam de forma recíproca na busca do fim. É nessa medida que, com respeito a esta associação e a este fim, são amigas. Assim, se o tipo apropriado de justiça é delimitado pelo tipo de associação e o tipo de amizade é delimitado pelo tipo de justiça, então o tipo de amizade é delimitado pelo tipo de associação.

Aristóteles dirá a seguir (1160a8-17) que todas as associações são partes da associação política porque “reúnem-se para algo vantajoso, isto é, fornecendo algum <dos elementos> que são <necessários> para a vida” (a9-11). Essas necessidades, por sua vez, são determinadas em relação à vida em comunidade (a12-14: “com efeito, os legisladores visam a isso <sc. o que é vantajoso para a vida>, e dizem ser justo o vantajoso para a comunidade”). Assim, a *polis* é uma grande associação que reúne todas as outras associações em vista de um objetivo em comum: fornecer o que é necessário para a vida em comunidade.⁶ Aplica-se à *polis*, portanto, o mesmo que se aplicava às outras associações: há uma distribuição

justa das tarefas e benefícios delimitada por este fim (o de fornecer o necessário para a vida em comunidade) e esta justiça estabelece relações recíprocas as quais se pode chamar de amizade com fim político.

Em suma, a amizade relativa à associação política é uma amizade por utilidade e, em consequência, os amigos estimam-se de acordo com sua cooperação para o fim político, isto é, de acordo com a virtude com que exercem sua função para a realização do fim político.

6. Amizades e Constituições

No capítulo 10 da EN, VII, Aristóteles retoma sua divisão das diversas constituições, analisando como implicam diferentes tipos de amizade do mesmo modo como implicam diferentes tipos de justiça. Na monarquia, a relação de amizade que se estabelece entre o governante e os governados é similar à relação do pai com os filhos: o bom serviço que o pai presta aos filhos é fazer com que ajam bem, pois este é seu fim. É uma amizade baseada na superioridade, em que os governados, em reciprocidade ao querer bem do governante, fazem o que são comandados. Esta obediência e respeito à regra do comandante é a sua forma de querer o bem do governante, do mesmo modo como ocorre no caso dos filhos em relação ao pai. A amizade de um para o outro é diferente, assim como o que é justo para o governante na monarquia é diferente do que é justo para os governados, pois varia de acordo com o valor, que, por sua vez, é determinado pela sua função.

Na aristocracia, a amizade é semelhante àquela do marido e da mulher.⁷ Aqui também a amizade não é a mesma de um para o outro. Como hipótese de interpretação para este tipo de amizade, queremos equiparar a relação de amizade aristocrática com a relação das diversas técnicas que são encadeadas numa relação de subordinação. Podemos supor, em suma, que a associação aristocrática seja como a associação de subordinação entre diversas técnicas para a obtenção de um único fim, assim como a técnica da confecção de arreios está subordinada à da cavalaria. Esta cooperação entre duas técnicas para o mesmo fim poderia ser vista como aristocrática na medida em que se considera melhor a técnica cujo fim é superior, já que determina o fim a ser perseguido pela

técnica a ela subordinada, embora se considere que a arte inferior tenha autonomia para deliberar sobre o seu objeto. Na *Política*, Aristóteles diz que a mulher delibera, mas não tem autoridade. No paralelo com a subordinação das técnicas, ela delibera porque tem autonomia sobre a produção de certos fins, no entanto estes fins estão ordenados a fins superiores sobre os quais o marido delibera. Por isso ela não tem, em última análise, autoridade sobre sua deliberação, já que o fim vem delimitado pelo marido.

Ora, neste caso, como cada um contribui de forma diversa para a obtenção de um fim comum, o justo é que recebam de forma proporcional à sua contribuição. A amizade que eles têm um pelo outro é diversa na medida em que o bem que eles querem para si e para o outro é diverso. Assim, se o monarca é inteiramente benfeitor, pois tudo o que ele almeja é o bem dos governados, o aristocrata almeja algo comum, pois almeja algo que é bom para ele e para os que ele governa: a realização do fim é boa para todos, mas também para ele próprio. A arte superior e a arte inferior almejam a realização do fim, pois este é a realização da sua tarefa ao mesmo tempo em que é alguma coisa boa para todos. Neste caso, cada um dos membros desse tipo de amizade almeja ao mesmo tempo a obtenção de um bem comum (almeja, portanto, o bem do outro) e de um bem particular (a realização de sua própria tarefa). Dessa forma, cada um dos amigos ajuda o outro na obtenção de seu bem particular. No que se refere ao auxílio que um presta ao outro na obtenção de seu bem particular, este auxílio terá necessariamente de ser diferente, visto que eles cumprem tarefas diferentes (e é através da produção do fim de sua tarefa que um auxilia o outro). Assim, eles não são amigos em termos iguais, nem são amigos em termos de superioridade absoluta (em que apenas um é benfeitor e o outro é apenas o que recebe): eles se ajudam mutuamente, mas em níveis diferentes de realização das tarefas.

Dadas essas duas formas de amizade nas duas formas de constituição, fica claro como deve ser a terceira: é aquela em que os amigos são iguais porque realizam as mesmas tarefas. São companheiros de trabalho. No entanto, é de se observar aqui que sua amizade também é delimitada pelo tipo de associação que compartilham e pelo tipo de fim que almejam. Assim, eles são iguais enquanto membros da associação, não enquanto

homens, por oposição à amizade verdadeira e sem qualificação, na qual os amigos se associam pela simples convivência. Embora na amizade política da constituição timocrática⁸ os seus membros sejam, de fato, iguais enquanto homens, isso não é relevante para o tipo de amizade em questão, embora também não possa ser esquecido. Não é relevante porque, como se defendeu, as pessoas são amigas até o ponto em que a associação assim as delimita: não são amigos sem qualificação, mas enquanto cidadãos, isto é, de acordo com o fim político.

Essas são as três constituições corretas. Elas são corretas porque almejam o vantajoso que é comum. No caso das constituições desviantes, Aristóteles diz:

A constituição muda de aristocracia para a oligarquia pelo vício dos governantes, que distribuem os bens da *polis* de forma contrária ao mérito, e <distribuem> todos ou a maioria dos bens para si próprios, e os comandos sempre para os mesmos, considerando o enriquecer de muito valor. Poucos, então, governam e são os perversos, ao invés dos equitáveis. A constituição muda da timocracia para a democracia, pois ocupam a mesma área; com efeito, a timocracia também quer ser um governo da multidão, e todos os que alcançam a exigência de propriedade são iguais. A menos pior é a democracia, pois a forma dessa constituição desvia-se pouco. As constituições mudam sobretudo desse modo pois assim mudam menos e mais facilmente (EN VIII, 10, 1160b12-22).

Nessa passagem, vemos que a oligarquia é criticada porque a distribuição da justiça não é feita conforme o que é vantajoso em comum, mas de acordo com o que é vantajoso para os próprios governantes. Sobre a democracia, Aristóteles apenas comenta aqui que ela é o menos pior dos regimes.

Ora, segundo Aristóteles, nas constituições desviantes a justiça ocorre em menor medida e por isso também a amizade. Se considerarmos o que foi dito na *Política*, III, 9, sabemos que o justo nas oligarquias e democracias é qualificado. No entanto, o justo na democracia era qualificado porque a finalidade da *polis* não se ajustava corretamente à igualdade da distribuição democrática. Essa igualdade, por sua vez, pressupunha uma finalidade de convivência, ou seja, a finalidade da amizade. É interessante observar, então, que Aristóteles parece estar fazendo afirmações incom-

patíveis se tomarmos o mesmo sentido de amizade nesta passagem e naquela da *Política*. Se, no entanto, compreendermos que a amizade nesta passagem da *Ética* é um tipo qualificado, ou seja, o tipo que é relativo à associação política, então ela seria uma amizade correspondente à cooperação para obter o fim político. Não é uma amizade sem qualificação essa de que se trata na *Ética*, é uma amizade política, ao passo que a amizade condenada na *Política* como aquela cujo fim é diverso da associação política é a amizade sem qualificação, entre iguais enquanto homens, não enquanto cidadãos.

Como vimos, a razão pela qual não se pode distribuir o poder com igualdade absoluta para fins políticos, segundo Aristóteles, é que a distribuição é justa de acordo com o fim almejado. Uma vez que o fim almejado na *polis* é o vantajoso para toda a comunidade é preciso que o poder seja distribuído entre os que têm mais capacidade para realizar esse fim, isto é, aos que são virtuosos de acordo com a função de cidadãos. Seria uma injustiça fazer de outro modo, já que somente tal distribuição garantiria a vantagem da comunidade como um todo.

A amizade envolvida na *polis* deve ser aquela que consista numa cooperação, entre desiguais em função, no caso da monarquia e aristocracia, ou entre iguais em função, no caso da timocracia, com vistas ao que é vantajoso em comum, isto é, para a própria associação, para que ela sobreviva e permaneça. A igualdade e desigualdade dos membros da associação, nestes casos, não são absolutas ou sem qualificação, mas relativas ao fim, isto é, de acordo com sua contribuição para o fim (portanto, com qualificação). Ao almejar a simples amizade, a amizade ética e não política, a democracia não visa o vantajoso para a preservação da própria associação, já que a distribuição toma todos os membros da associação não como iguais ou desiguais de acordo com sua contribuição para o fim, mas como iguais sem qualificação. Uma vez que nenhuma qualificação é feita na sua igualdade, o fim que tal associação almeja também só pode ser um fim sem qualificação, ou seja, a mera convivência. A convivência tomada por si mesma, com efeito, é um fim último de uma associação na qual se estabelecem relações de inteira igualdade e não de distinção funcional com o objetivo de realizar algo distinto da própria associação. A associação ou comunidade que não visa nada mais além de si própria é uma comunidade moral.

7. Conclusões

Ora, admitir que, na comunidade política, temos que nos considerar de modo diverso da comunidade moral parece criar uma dimensão propriamente política em Aristóteles, uma dimensão que está baseada em alguma espécie de acordo (EN VIII, 12, 1161b14-15) e que tem como fim criar as condições para a felicidade dos seus membros. Neste caso, não pode estar em desacordo com a moralidade humana. Ainda assim, no entanto, não se exerce sob as mesmas exigências da moralidade, mas sob as exigências específicas para a realização do seu fim próprio. Uma vez que a associação política procura criar as condições para a vida boa, bela e autossuficiente, a convivência política é um meio para a convivência moral. Assim, dentre as belas ações para as quais a boa *polis* procurará desenvolver as condições nos seus cidadãos estão as boas ações praticadas pela amizade sem qualificação, cuja finalidade é a convivência.

¹ Este artigo é uma versão da comunicação apresentada no II Colóquio Justiça, Virtude e Democracia, na UFSCAR, em 2009, debatida pelos professores Carlos Eduardo de Oliveira, Marisa Lopes e Maria Isabel Limongi. Agradeço-lhes pelas críticas e boas sugestões. As traduções das citações de Aristóteles são minhas. Nessas, expressões que foram introduzidas no texto aristotélico ou para facilitar sua leitura ou porque se considerou que estavam subentendidas no original foram colocadas entre os seguintes símbolos: “< >”.

² Deixaremos “*polis*” sem tradução. Se optássemos por entender que “*polis*” faz referência a uma instituição antiga, não mais existente, talvez pudéssemos traduzir o termo por “cidade-estado”. Todavia, parece-nos, embora não se queira discutir isso aqui, que *polis* também pode ser entendida como certo tipo de associação humana, a política.

³ Para apresentação das posições sobre esse ponto, conferir WHITING, 2009 e ZINGANO, 2007.

⁴ O verbo em grego é *suzo*.

⁵ De fato, não é necessário que ambos os amigos visem ao mesmo tipo de bem um para o outro. O que é necessário para que seja uma relação real de cooperação é que ambos visem ao bem do outro. Todavia, Aristóteles considera que, no tipo mais perfeito de amizade, é o mesmo bem que é reciprocamente desejado pelos amigos.

⁶ Algumas associações que são parte da política podem visar ao prazer, mas isso é assim porque a associação política não visa apenas ao vantajoso presente, mas ao vantajoso de uma vida inteira, e isso requer associações que visam ao prazer com o objetivo de relaxamento.

⁷ Entenda-se: a relação do marido e da mulher tal como se dava à época de Aristóteles.

⁸ É assim que Aristóteles chama, na *Ética*, a constituição em que há alternância no poder. Na *Política*, esta constituição é chamada de *politeia*.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. 1894. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press..

ARISTÓTELES. 1957. *Política*. Oxford: Oxford University Press..

BROADIE, S.; ROWE, C (trad.). 2002. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

GIANOTTI, J.A. 1996. “O amigo e o benfeitor – Reflexões sobre a *philia* do ponto de vista de Aristóteles”. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v1, n.3.

IRWIN, T (trad.). 19992. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

PAKALUK, M. 1998. *Aristotle: Nicomachean Ethics VIII and IX - translated with a commentary*. Oxford: Oxford University Press.

REEVE, C.D.C (trad.). 1998. *Aristotle: Politics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

WHITING, J. 2009. “A concepção nicomacheia de *philia*”. In: KRAUT, R., *A Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed.

ZINGANO, M. 2007. “Amizade, Unidade Focal e Semelhança”. In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial.