

## A reapropriação macIntyriana da noção de *philia* aristotélica: o animal apolítico?

Marisa Lopes

marisalopes@ufscar.br

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

**resumo** Pretende-se mostrar neste artigo que a noção macIntyriana de amizade, que, segundo este autor, seria uma recuperação da noção aristotélica de amizade (*philia*), ao deixar de contemplar o seu aspecto político, explicitamente marcado por Aristóteles, reduziria a noção de amizade ao seu aspecto social ou cívico, enfraquecendo, assim, a natureza política do homem.

**palavras-chave** Aristóteles; MacIntyre; amizade; ética; política

As duas principais teses de MacIntyre apresentadas e desenvolvidas no livro *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* afirmam que o ser humano encontra-se desde o início em uma condição muito similar à dos animais não racionais, razão pela qual a identidade humana é uma identidade animal. Em segundo lugar, e como consequência dessa condição, enfatiza a vulnerabilidade e incapacidade que domina a vida humana, desde a primeira infância até a velhice, impedindo que se afirme uma independência total em relação aos demais. Tal condição nos torna sempre ou quase sempre dependentes dos demais. Em suma, perder de vista o modo como Aristóteles definiu o homem, um *animal* racional, é desconsiderar o elemento corporal de sua identidade e junto com ele o padecimento e a dependência a que estão sujeitos os seres humanos, cujo reconhecimento teria o mérito, para MacIntyre, de aproximar ética e biologia.

Contudo, ainda segundo MacIntyre, nenhuma filosofia moral explica os bens humanos, as normas e as virtudes levando em consideração essa

dependência oriunda da constituição biológica do homem. Sujeitos morais são sempre tratados como racionais, saudáveis e sem padecimentos. Em geral, se pensa que a relação do homem com a natureza biológica é externa e contingente, de modo que seria possível traçar uma nítida linha divisória entre os seres humanos e os membros de todas as espécies não humanas – linha que separa os que possuem a linguagem dos que não a possuem. Dar o devido peso à condição animal do homem nos obrigaria a pensar que as virtudes que os seres humanos precisam para ingressar na comunidade dos seres racionais e independentes pertencem ao conjunto das virtudes próprias dos animais racionais e dependentes, quais sejam, a virtude da justiça, da temperança, da veracidade, da coragem etc.

Nesse sentido, as virtudes devem ser lidas no quadro da vulnerabilidade e da dependência que resultam da condição animal do ser humano. As virtudes da atuação racional independente só se exercem adequadamente se acompanhadas das virtudes do reconhecimento da dependência, e os dois conjuntos de virtude são necessários para realizar as potencialidades do ser humano, para que ele floresça (MACINTYRE, 2006, p. 8)<sup>1</sup>.

O conceito de florescimento pode ser aplicado às espécies animal e vegetal, posto que denota as condições necessárias para que um animal ou uma planta realizem suas potencialidades *enquanto* animal ou *enquanto* planta. Nesse sentido, o conceito aponta para a posse de um certo conjunto de características ou bens indispensáveis ao desenvolvimento exitoso ou florescimento próprio de uma certa espécie ou de um contexto específico: algo é bom para o ser humano *enquanto* ser humano ou algo é bom para um atleta *enquanto* atleta. O ser humano precisaria então aprender a ver a si mesmo como raciocinador prático com respeito aos bens, ou seja, com respeito ao que é melhor fazer em situações concretas e com respeito à melhor maneira de viver. Numa primeira etapa, considera-se bem o que satisfaz às necessidades corporais; numa segunda etapa, os bens sociais (o que vale também para o golfinho, por exemplo, e sua caça ou seus jogos).

No entanto, diferentemente dos golfinhos, por exemplo, o ser humano não age apenas porque deseja algo, mas também porque é capaz de dar boas razões para ter agido do modo como agiu. O ser humano pode

refletir sobre seus desejos porque estabelece uma distância entre eles (especialmente os mais primitivos e infantis) e sua capacidade de raciocinador prático. Para desenvolver sua capacidade de raciocinador prático independente e florescer *enquanto* membro de sua espécie, cada indivíduo deve passar da aceitação dos primeiros ensinamentos (infância e adolescência) à elaboração de seus próprios juízos independentes com respeito a bens. Isso significa passar da etapa “ter razões para agir” para a etapa “ser capaz de avaliá-las como boas ou más e em virtude disso ser capaz de mudar as razões para agir” (MACINTYRE, 2006, p. 71).

O primeiro aprendizado para que a criança se torne independente como raciocinador, ou seja, o aprendizado de como distanciar-se de seus próprios desejos e perguntar se a satisfação aqui e agora de um ou outro desejo é o melhor para ela, permite que a criança passe de um estado animal inicial (em que tem razões para agir de uma determinada maneira e não de outra) para uma condição especificamente humana (em que é capaz de avaliar essas razões, revisá-las ou descartá-las e substituí-las por outras). Ser capaz de avaliar suas próprias ações como melhores ou piores é o que distingue o ser humano dos demais animais. Às qualidades que uma criança deve desenvolver, primeiro para reorientar e transformar seus desejos e depois para orientá-los constantemente em direção aos bens das diferentes etapas da vida, MacIntyre chama virtudes morais, entre as quais podemos mencionar a temperança, a audácia, a paciência, a justiça na divisão de tarefas, a gratidão, a cortesia etc.

A aquisição das virtudes, morais ou intelectuais, deve-se fundamentalmente ao aprendizado, razão pela qual a conquista da capacidade de ser um raciocinador prático independente tem como condição indispensável a presença de outros atores, como os pais, os parentes, a escola.

Converter-se em um raciocinador prático independente, o que só acontece na vida adulta, é superar grande parte das relações de dependência, *mas não todas*. Durante toda vida são necessários os demais para apoiar o raciocínio prático: com frequência, erros intelectuais (falta de informação sobre a situação em que nos encontramos; desconsideração de dados importantes para o julgamento) estão arraigados nos erros morais (deixar-se dominar por sentimentos de desagrado em relação ao outro ou ser insensível ao sofrimento alheio), e a melhor proteção contra ambos os tipos de erro é a que oferece a amizade e a deliberação em comum. No

contexto das práticas concretas podemos, com a ajuda de amigos ou familiares, corrigir essas deficiências.

Essa é a razão pela qual tanto a aquisição quanto o exercício das virtudes só são possíveis na medida em que se participa das relações sociais de reciprocidade, relações sociais regidas, e em parte definidas, pelas regras da “lei natural” (MACINTYRE, 2006, p. 156)<sup>2</sup>. Na medida em que as relações institucionalizadas (família, escola, comunidade próxima e a sociedade) são relações de reciprocidade, somos capazes de conseguir os bens que necessitamos para nos tornarmos raciocinadores práticos independentes e em condição para alcançar o florescimento humano. O raciocínio prático é, por sua própria natureza, um raciocínio junto com os outros, geralmente dentro de um conjunto determinado de relações sociais (segundo MacIntyre, esta seria a perspectiva aristotélica da qual faz uso).

A prática das virtudes do reconhecimento da dependência e as virtudes da independência requerem uma busca compartilhada do bem comum: a idéia comum da responsabilidade sobre os dependentes deve fazer parte da deliberação dos agentes raciocinadores práticos independentes. Antes de mais nada porque atitudes de consideração ou reconhecimento da dependência são atitudes políticas, diz o autor: tratar o outro como alguém que merece consideração é tratá-lo como participante da deliberação política. A noção de raciocínio político como um aspecto do raciocínio prático cotidiano tem como contraparte a noção de atividade política como um aspecto da atividade cotidiana de todo adulto que seja capaz de participar dela.

É preciso ser capaz de interiorizar o ponto de vista alheio de maneira a que as explicações que são oferecidas respondam efetivamente às preocupações e interesses do outro (dos seus bens individuais e sua concepção de bem comum). Fazer-se responsável pelo outro significa falar pelo outro – esse seria, para MacIntyre, o sentido próprio de amizade.

Aristóteles é aquele que melhor descreve, segundo MacIntyre, como as virtudes permitem ao ser humano ver-se a si mesmo e aos demais e ver sua relação com os demais como membros ou potenciais membros de alguma rede de reciprocidade. O amor que se sente pelo amigo tem de ser o amor dirigido para esse amigo, definido por sua própria particularidade, por aquilo que o converte em um ser humano diferente com suas capacidades e recursos próprios e com suas necessidades próprias e sua

dependência. Só através das relações de amizade se obtém reconhecimento da particularidade e do valor distintivo de cada indivíduo com seu bem distinto para alcançar. Todas as pessoas precisam desse reconhecimento para buscar com êxito o bem dentro das redes de reciprocidade. Somos dependentes dos outros tanto para conseguir realizar o bem comum como para alcançar boa parte dos bens individuais.

Ainda segundo MacIntyre, a noção de amizade de Aristóteles só é parcialmente adequada ao seu projeto, posto que Aristóteles recusa-se a aceitar que a necessidade que o ser humano tem da amizade se vincula com o compartilhar vulnerabilidades e feridas. Para Aristóteles, afirma MacIntyre, só os homens pouco viris estão dispostos a aceitar que os outros se entristeçam com sua dor, comportamento tipicamente “feminino”. No entanto, as virtudes do reconhecimento da dependência devem ter ensinado que, neste aspecto, os homens necessitam parecer-se mais com as mulheres. Não por acaso, MacIntyre recupera a noção de misericórdia de Tomás de Aquino, e a reelabora como a atenção que se presta às necessidades urgentes e extremas, as necessidades característica dos incapacitados, as quais devem ser, por si mesmas, uma razão para agir (MACINTYRE, 2006, p. 125).

Em suma, para MacIntyre, a ênfase tipicamente moderna na autonomia do indivíduo, em sua capacidade racional para formular escolhas independentes, ignora a dependência dos seres humanos em relação aos demais. Dependência originária de sua condição animal e que deve ser superada, ao menos em parte, pelo aprendizado das virtudes da dependência para, então, ingressar na comunidade dos raciocinadores práticos independentes<sup>3</sup>. A conquista da independência não é obra de sujeitos isolados, mas o fruto das relações de reciprocidade no interior do contexto de práticas concretas, situação na qual podemos contar com a deliberação comum e a amizade para orientar o raciocínio prático tanto na direção dos bens individuais quanto sociais.

MacIntyre reconhece que a noção de amizade em Aristóteles não tem como critério o reconhecimento do outro em função da dependência e vulnerabilidade, características, para o autor, de nossa identidade animal, mas não para Aristóteles. De fato. Mas, ao resgatar a noção aristotélica atribuindo-lhe contornos estritamente morais, MacIntyre desconsidera, me parece, um aspecto importante da amizade em Aristóteles, o seu

aspecto político. Gostaria de chamar a atenção para esse aspecto, cujo vínculo com a natureza política do homem é indiscutível, embora não mereça nenhuma consideração do escocês<sup>4</sup>.

Como relatado acima, MacIntyre resgata a concepção de Aristóteles acerca da natureza animal do homem para, por um lado, contrapor-se à concepção liberal sobre o sujeito moral autônomo, desenraizado de seu contexto, racional e saudável; por outro, para extrair daí uma vulnerabilidade e uma dependência associadas ao corpo, que não poderia ser absolutamente desconsiderado na constituição do sujeito moral. Enquanto MacIntyre pensa a animalidade como causa da vulnerabilidade e incapacidade humanas, Aristóteles simplesmente a pensa como a propriedade constitutiva de todos os seres naturais que têm potencialmente a vida, isto é, dos que possuem alma.

Para Aristóteles, a rigor, não existe o que nomeamos animal, um gênero homogêneo, com uma certa identidade capaz de reunir todos os seres que ali pudessem se alojar. Existem *zôa* (animados) que, para o filósofo, é um gênero que inclui animados irracionais e racionais: cavalo, homem e deuses<sup>5</sup>. Acompanhado ainda Francis Wolff, a real distinção biológica entre os animados é uma distinção anímica hierarquicamente organizada segundo o critério descendente da intensidade de ser: alma ou faculdade intelectual (deuses e homens), alma ou faculdade motriz e desiderativa (homens e animados irracionais), alma ou faculdade sensitiva (homens e animados irracionais) e alma ou faculdade nutritiva e reprodutiva (homens, animados irracionais e plantas). Ser animado não carrega em si, *stricto sensu*, nenhuma negatividade tal como pretende MacIntyre quando afirma que o elemento corporal implicado na animalidade da identidade humana carrega consigo vulnerabilidade, padecimento e dependência a que estão sujeitos os seres humanos. Ainda que o elemento material, o corpo, esteja sujeito a mudanças, imperfeições, carências e corrupção, a verdadeira vulnerabilidade para Aristóteles é deixar-se dominar por aqueles prazeres corporais que nos lançam na direção contrária ao que prescreve a reta razão.

Estar única e exclusivamente à mercê dos apetites para agir é assemelhar-se ao organismo vigoroso embora cego, porquanto o que aparece aprazível de imediato mostra-se prejudicial no momento seguinte. Tal é o caso, por exemplo, dos incontinentes, que, guiados mais por seus prazeres

corporais, renunciam a qualquer princípio racional como guia de suas ações; num certo sentido, é também o caso dos jovens<sup>6</sup>, ainda que não se possa qualificá-los simplesmente de intemperantes ou incontinentes. Ao, contrário, o homem virtuoso em sentido absoluto tem a capacidade para agir por escolha deliberada, vale dizer, apreendendo as razões para ou perseguir ou evitar um certo fim, fim igualmente governado pelo princípio racional operante (em atividade)<sup>7</sup>.

Sendo assim, a ocasião para o surgimento da moralidade obedece à confluência da dupla natureza humana – animal e racional: a sua natureza composta que *pode* dar ocasião, mas não necessariamente, para o conflito entre as almas sensitiva/desiderativa e a racional.

A capacidade que tem o homem para discriminar e orientar sua *práxis* moralmente só faz sentido para um ser que, ontologicamente, participa de duas naturezas: um ser que não é plenamente racional, como os deuses, nem plenamente irracional, como as abelhas. A composição dessas duas faculdades distingue os homens dos deuses, cuja natureza, por não ser composta, não envolve bons ou maus apetites (a bem-aventurança dos deuses não exige atos de justiça, de coragem, de temperança, de liberalidade etc. – EN, X, 8, 1178b 10-15), ao mesmo tempo em que os diferencia dos animais irracionais, que não possuem vício ou virtude em razão de nunca agirem em desacordo com sua natureza, também composta de corpo e alma, mas não de alma racional (*Ética Nicomaquéia*, VI, 13, 1145a 15-30; doravante EN); cf. WOLFFE, 1998, p. 24). O homem, ao contrário, pode realizar ou não a sua essência, pois, embora seja essencialmente racional, ele não age necessariamente conforme à razão, dada sua natureza composta. Ora, se viver como um ser irracional está aquém de sua natureza e viver como um ser plenamente racional está além de sua natureza, o homem, um ser essencialmente racional e político, deve buscar realizar sua natureza, sua essência, pela atividade prática racional eticamente motivada. De maneira breve: para realizar-se como homem esse ser deve escolher viver numa comunidade organizada segundo a justiça e a virtude – a *pólis*.

A *Política*, portanto, confirma, segundo penso, o motivo pelo qual o homem é um ser moral. Sua animalidade o impulsiona para a vida política, entendida em sentido lato como a vida comunitária com vistas à realização de finalidades vitais, tais como perpetuar, preservar e conservar a vida. Tal

tendência para se associar, para procriar ou para preservar a vida obedece a uma finalidade natural que exclui a possibilidade de um fim alternativo, ao contrário do que ocorre em relação aos fins realizáveis pela ação humana, os quais (fim e ação ou meio) sempre poderiam ser diferentes do que são<sup>8</sup>. Esse impulso, ao contrário, deve ser atribuído exclusivamente à natureza, a quem o homem deve sua essência de animal político.

No entanto, os homens se distinguem dos demais animais por sua diferença específica: a racionalidade. O homem não é só apetite, como os demais animais, nem só razão, como os deuses, ele é um animal racional e político. E embora a cidade deva o seu vir-a-ser à natureza, é um tipo de associação especificamente humana, pois nem os demais animais (gregários) nem os deuses a constituem.

Assim, é evidente a razão pela qual o homem é um animal político mais que todos os outros, abelhas ou animais gregários. Como dissemos, a natureza não faz nada em vão e o homem é o único entre os animais a possuir *logos*... O *logos* serve para exprimir o útil e o nocivo e, por conseqüência, o justo e o injusto. Com efeito, tal é o caráter distintivo do homem frente a todos os outros animais: só ele percebe (*aisthesis*) o bem e o mal, o justo e o injusto e outros do mesmo tipo; ora, é a posse comum disso que faz a família e a cidade (*Política*, I, 2, 1253a 7-18; doravante *Pol.*).

Contra a tese puramente naturalista, que explica a origem da cidade pela ausência de autonomia dos indivíduos, os quais, por esse motivo, são constrangidos a trabalhar em comum (*República*, II, 369 b-c), Aristóteles insiste que, mesmo se os homens fossem autárquicos para viver, eles *desejariam* viver juntos, pois a vantagem comum que os reúne também proporciona a vida feliz ou o *bem viver* (*Pol.*, III, 6, 1278b 20-23). É um princípio da natureza realizar o melhor possível (*Física*, VIII, 7, 260b 22-23; doravante *Fís.*), e o melhor possível é o *bem viver* (*Pol.*, III, 6, 1278b 20-23), a que todo homem individualmente deve aspirar, se não quiser conduzir sua vida como um boi ou um escravo, mas, ao contrário, desejar realizar sua própria natureza, que inclui o *logos*.

O simples fato de viver é, evidentemente, uma coisa que o homem compartilha, inclusive, com os vegetais; ora, o que nós procuramos é o que é próprio ao homem. Então, devemos deixar de lado a vida de

nutrição e a de crescimento. A vida sensitiva viria em seguida, mas essa ainda parece comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, portanto, uma certa vida prática da parte racional da alma, a qual pode ser encarada, de um lado, no sentido em que é submissa à razão e, de outro, no sentido em que possui a razão e o exercício do pensamento. [...] o bem para o homem consiste na ‘atividade da alma e nas ações acompanhadas de razão e isso de acordo com a virtude (EN, I, 6, 1097b 33-1098a 17).

O homem não é o único animal político, mas se distingue dos demais por sua diferença específica (ser dotado de *logos*), o que, aliás, o define positivamente em face dos outros animais; e, na medida em que possui uma alma racional, hierarquicamente superior às outras espécies de alma (vegetativa, sensitiva e desiderativa), deve governar suas ações por essa faculdade, que é a “parte dominante e a melhor dentre as que compõem o homem” (EN, X, 7, 1178a 2-3). Portanto, o fato de ser naturalmente dotado de *logos* e, por esse motivo, ser capaz de atividade prática racional eticamente motivada, impulsiona-o para uma certa espécie de organização comunitária que é *única* entre todos os seres, mortais ou imortais, cujos membros se relacionam eticamente, o que depende, por sua vez, de laços de solidariedade entre os indivíduos que os gregos chamaram *phília*, amizade<sup>9</sup>.

A amizade é uma virtude (EN, VIII, 1, 1155a 3): a virtude é precisamente a retidão do desejo em relação aos fins que perseguimos em nossas ações. O que motiva a ação moral é o que aparece como um bem ao agente, isto é, o que lhe aparece como desejável. Um homem será dito virtuoso quando houver identidade ou harmonia entre um bem que ele deseja para si mesmo e um bem desejável em sentido absoluto, como o é, por exemplo, a justiça. Paralelamente, a amizade se constitui quando há identidade ou coincidência, entre os amigos, na percepção do que é o bem: ou os amigos, em razão da sua própria bondade, são a causa própria da benevolência recíproca e a finalidade de ambos coincide com o bem em si (*Ética Eudêmia*, VII, 2, 1237b 1-2; doravante *EE*); ou entre os amigos há coincidência na percepção de um bem (utilidade/vantagem ou prazer), bem que opera como causa concomitante da realização de um fim relativamente a cada um e que é a causa da benevolên-

cia recíproca entre eles. Um homem torna-se um amigo quando, estimado, corresponde à estima, e que isso não seja ignorado por nenhum dos dois<sup>10</sup>. Mas querer bem ao amigo, ou seja, que ele prospere, seja saudável, não sofra injustiças etc., não significa, absolutamente, que a amizade se reduza à benquerença. Os que são apenas benevolentes não estão ligados pela amizade, eles apenas querem o bem daqueles que são destinatários de sua benevolência, mas não os secundam em nada, nem se inquietam com eles. Benevolência é uma amizade inativa. No entanto, não há amizade sem benevolência, pois a regra entre amigos, diz Aristóteles, é receber de parte a parte os mesmos benefícios ou benefícios semelhantes (EN, VIII, 5, 1156b 34-35). Por essa razão, a amizade não se esgota na comunidade de hábitos ou interesses, ela exige também atividade, vale dizer, reciprocidade de ação.

Se a amizade é um sentimento natural nos animais, no caso específico dos homens ela não está dissociada da justiça e, havendo implicação mútua entre amizade e justiça, a amizade pode adquirir uma outra natureza, mais complexa do que aquela que compartilhamos com os demais animais: a que envolve escolha da ação a ser praticada segundo o parâmetro do justo e do injusto. Declara Aristóteles que a extensão da associação é a medida da extensão da amizade, pois ela determina também a extensão dos direitos (EN, VIII, 11, 1159b 26 e ss.). Segundo Gustave Glotz, “tudo aquilo que faz parte do grupo – pessoas, animais e coisas – está unido pelos laços de uma solidariedade absoluta: é o que se denomina a *philótês*, vocábulo que cumpre traduzir, na falta de equivalente, por ‘amizade’, mas que designa uma relação mais jurídica do que sentimental. Somente a *philótês* provoca e determina a *aidôs*, a consciência do dever” (GLOTZ, 1988, p. 5). Nesse sentido, a amizade implicaria justiça porque é capaz de fazer nascer nos amigos uma disposição interna e voluntária pela qual a ação recíproca não infringe nem o que é justo nem o que é bom. Portanto, estabelecer uma relação de amizade, seja ela de que tipo for, supõe, de imediato e concomitantemente, que as partes estejam dispostas para uma relação segundo o princípio da equidade, isto é, da justiça.

Logo, nos homens, a amizade, porque envolve justiça, envolve virtude, atestando, assim, um modo específico na relação que os homens devem estabelecer no interior da comunidade a que pertencem.

No entanto, em relação à amizade política, Aristóteles afirma que ela é “constituída principalmente de acordo com vantagem” (EE, VII, 10, 1242a 6-7).

Na *Ética Nicomaquéia*, Livro IX, capítulo 6, Aristóteles declara que a concórdia parece significar a amizade política, cujo sinônimo ou antônimo não é a convergência ou divergência de opinião, mas a facção, discórdia, sublevação. A simples conformidade de opinião pode existir mesmo entre desconhecidos e, além disso, não se diz que a concórdia reina entre aqueles que têm a mesma opinião sobre, por exemplo, os fenômenos celestes, pois a amizade é uma comunidade de hábitos e interesses a respeito de assuntos práticos relevantes da cidade e que interessam a todas as partes envolvidas (EN, IX, 6, 1167a 26-29). A concórdia, outro nome da amizade política (EN, IX, 6, 1167b 3), prevalece nas cidades quando os cidadãos são

unânicos em seus interesses, escolhem a mesma linha de conduta e executam as decisões tomadas em comum. A concórdia tem relação, pois, com fins práticos relevantes (EN, IX, 6, 1167a 26-28. Ênfase minha).<sup>11</sup>

Nada há em comum entre governante e governado quando o governante visa seu próprio bem, como sucede nos regimes desviados (tirania, oligarquia e democracia) e “não há amizade porque não há justiça” (EN, VIII, 13, 1161a 33-34). O bom legislador, ao contrário, será aquele que visa ao justo e ao vantajoso para todos os membros da cidade e que seja capaz de realizá-los por meio de boas leis. Os que infringem o princípio da igualdade na correlação entre vantagens e encargos infringem, conseqüentemente, a finalidade pela qual foram levados a viver politicamente – a vantagem dos membros da cidade (ou o interesse comum). Em suma, infringem a justiça política, que, por sua vez, é o fundamento da cidade.

No entanto, como Aristóteles também afirma que a amizade entre cidadãos tem por motivação a vantagem, convém então perguntar o que se entende por “vantagem” em relação à amizade política.

A amizade política é aquela fundada na igualdade e motivada pela vantagem. As cidades são amigas umas das outras como o são seus cidadãos [...]. Há também, aqui, a relação entre governante e governado, que não é nem a relação natural, nem aquela que existe na

monarquia, mas aquela que faz com que cada um governe e seja governado alternadamente, não para fazer o bem como a divindade, mas para tornar iguais o bem recebido e o serviço prestado (*EE, VII, 10, 1242b 24-30*).

Há, portanto, amizade política quando há igualdade entre os bens recebidos e a retribuição desses bens por meio do exercício efetivo da atividade pública, ou seja, no exercício das magistraturas, no que comungam os cidadãos.

Na amizade política, os cidadãos compartilham direitos e deveres. Diferentemente da amizade motivada pela virtude, segundo a qual fazer o bem ao amigo por causa do amigo é obra da própria escolha do amigo e não de algo externo que o obriga, as leis regulam a distribuição proporcional entre bens e serviços prestados, visto que um homem pode querer participar nas vantagens, mas não nos trabalhos e nos cargos públicos. A divindade, diz Aristóteles, “se satisfaz em receber os sacrifícios proporcionais à nossa capacidade” (*EE, VII, 10, 1243a 12-13*). A mesma assimetria atinge a relação entre pais e filhos, relação análoga à do monarca e seus súditos. Em relação à amizade política, no entanto, a assimetria não só é inoportuna, como injusta. Se a amizade política é aquela fundada na igualdade e motivada pela vantagem, a relação entre governante e governado obedecerá ao critério da igualdade entre o bem recebido e o serviço prestado. Assim, quando o cidadão ocupa o lugar de governante, o lugar de quem proporciona bens, ele age em vista da vantagem dele *enquanto outro*, isto é, enquanto governado. Quando o regime é reto e há alternância entre governantes e governados, as decisões tomadas e a leis promulgadas pelo legislador não têm em vista, então, a vantagem de quem governa, mas a vantagem dos membros da comunidade, da qual o governante faz parte também enquanto governado.

Ora, idealmente, a amizade motivada pela excelência de caráter é o padrão a ser perseguido por cada homem e pela cidade como um todo (*EE, VII, 2, 1237a 1-5*). Em relação a cada homem, essa amizade é o padrão, na medida em que é pela virtude que se realiza aquela “harmonia entre o bom e o prazeroso no domínio das paixões” (*EE, VII, 2, 1237a 7-9*), indispensável à felicidade propriamente humana. Em relação à política, ela [a amizade completa ou baseada na virtude] estabelecerá um

padrão de conduta em relação ao amigo segundo o qual jamais se infringe a justiça, pois não se desrespeita a igualdade proporcional ou numérica nos benefícios e deveres para com o outro<sup>12</sup>. Em suma, não desrespeitam a reciprocidade nos direitos e deveres.

Embora Aristóteles afirme que nas cidades não são encontrados muitos homens virtuosos, o que impediria a amizade política de ser identificada à amizade perfeita, do ponto de vista do melhor regime, pode-se conceber uma virtude que, para além dos limites das excelências particulares, qualifica o corpo político. Essa virtude se manifesta no estabelecimento de leis segundo o princípio da justiça absoluta, que é a vantagem comum por excelência.

A amizade política exige que os cidadãos visem o bem da cidade (a vantagem comum) enquanto constitutivo de seu próprio bem, já que a vida boa na cidade é condição da realização da sua felicidade, na medida em que é parte indissociável dela. Ademais, a comunidade política não é apenas um território compartilhado, nem a reunião de homens e mulheres dependentes uns dos outros para a satisfação de necessidades vitais ou para a proteção mútua. A cidade é, ao contrário, a comunidade que compartilha o que é discriminado como justo, injusto, bem e mal. Aristóteles não concebe a cidade como a associação que apenas permite a satisfação de necessidades que os homens são impotentes para satisfazer isoladamente. O que move o homem, racional e político por natureza, em direção à cidade não é simplesmente a preservação da vida, mas a escolha de um certo tipo de vida: aquela governada pela virtude e justiça, que lhe permite realizar plenamente sua natureza.

## Conclusão

MacIntyre, ao que parece, entende a amizade, por um lado, como rede de transmissão social que operaria como portadora de valores e normas que norteariam o ingresso dos seres humanos na comunidade dos seres racionais e independentes com respeito a fins; por outro, como uma rede de proteção social que, por reconhecer a dependência e vulnerabilidade características dos seres humanos, deve assumir a responsabilidade não apenas pelos cuidados pessoais, mas, sobretudo, pela representação dos

interesses dos dependentes. Fazer-se responsável pelo outro significa falar pelo outro na deliberação política, que, a seus olhos, não parece ir além do raciocínio prático junto com os outros nas relações institucionalizadas: família, escola, comunidade próxima e a sociedade. Substituindo a amizade cívica pela misericórdia, desaparece qualquer sombra do caráter agonístico do comportamento político.

Ora, na medida em que MacIntyre compreende a amizade como a virtude do reconhecimento da particularidade e da dependência que orienta, ao lado da deliberação comum, o raciocínio prático na direção de bens individuais ou sociais, ele parece amalgamar dois âmbitos que Aristóteles procurou distinguir: o da moral e da política. Não se quer dizer com isso que Aristóteles tenha cindido os dois âmbitos da ação humana, porquanto a justiça, virtude política por excelência, ainda é virtude, e como tal corrige as distorções desiderativas e judicativas em relação à vantagem comum. No entanto, para Aristóteles, a natureza da comunidade política é ser uma comunidade de cidadãos que, enquanto tais, disputam o exercício do poder para governar em vista da vantagem comum, nos regimes retos (realeza, aristocracia, *politeia*), ou em vista da vantagem particular, nos regimes desviantes (tirania, oligarquia, democracia). Sendo assim, o que está em jogo na política são as condições segundo as quais é possível o *bem viver juntos* sob regras e leis justamente estabelecidas, que façam jus a esse ser que está para além da natureza animal.

Ao menos para Aristóteles, o valor da amizade não está em sua capacidade de reconhecer o outro em sua particularidade, seu valor está na justiça que rege a associação dos que compartilham algo em comum, isto é, na reciprocidade proporcional ou igualitária dos bens compartilhados pelos que se associam em virtude do que estimam ser um bem. Fazer e desejar o bem no interesse do amigo, marca característica da amizade, não revela traços de altruísmo ou misericórdia, mas a compreensão do outro e de si mesmo como agentes da realização de bens alheios compartilhados numa comunidade de interesses. Nessa medida, o bem do outro aparece como finalidade da ação do amigo, ou seja, o que aparece como um bem para a ação do agente coincide com o que aparece como um bem para o amigo. Assim compreendida, a concepção de amizade pode então alargar-se para abranger o seu aspecto político: porque o bem comum é constitutivo do bem particular, a ação em vista do bem do

amigo não é apenas aquela que realiza o bem particular do amigo, mas a que realiza o que é constitutivo do seu bem enquanto membro da comunidade política. Bem que não se identifica com nenhuma concepção particular de bem sob pena de subtrair a ideia mesma de comunidade política, ou seja, a comunidade das leis.

<sup>1</sup> Reelaboração da noção de bem viver (*eu zen*), que, lembremos, Aristóteles identifica com a *eudaimonia*, em geral traduzido por felicidade.

<sup>2</sup> MacIntyre empresta de Tomás de Aquino a compreensão de lei natural: um preceito da razão orientado para o bem comum.

<sup>3</sup> Desse ponto de vista, MacIntyre estaria mais próximo de Platão do que de Aristóteles. Platão concebe a cidade como uma associação suficientemente ampla para ser capaz de satisfazer todas as nossas carências naturais. Segundo ele, a cidade tem como causa de sua geração (*gígnetai*) uma razão pragmática, na medida em que nasce para satisfazer necessidades ligadas à existência (troca de produtos e trabalho para a preservação e conservação da vida – *República*, 369a) que os homens não seriam autônomos para satisfazer individualmente. Nesse sentido, “o fundamento da cidade são as nossas necessidades” (*República*, 369c-370a)

<sup>4</sup> Não por acaso, não há nenhuma referência à natureza política do homem no livro em questão.

<sup>5</sup> *Metafísica* N, 1, 1088a9 ss.: a unidade de medida de “homem”, “cavalo”, “deus” é *zôon*. Ver também *Categorias* I, 1a8: “*Zôon é, ao mesmo tempo, o homem e o boi; o nome é o mesmo e a definição é a mesma*”. *De anima* III, 1, 412a13, doravante *DA*. Consultar o elucidativo artigo de WOLFFE, 1998.

<sup>6</sup> Aristóteles apresenta os jovens como maus ouvintes das preleções sobre política por não terem experiência dos fatos da vida e não seguirem senão seus prazeres: cf. *Ética Nicomaquéia*, I, 1, 1095a 2-5, doravante *EN*).

<sup>7</sup> Mesmo preservando o texto de Aristóteles quanto à limitação da deliberação no que tange a meios e não a fins, quando se trata de deliberar sobre o que é útil e bom à *eudaimonia*, as virtudes – elas próprias fins – são meios. Escolhe-se agir de modo temperante, magnânimo, honrado, corajoso, ou de qualquer outro modo virtuoso porque “*é por seu intermédio que pensamos nos tornar felizes*” (*EN*, I, 5, 1097b 4-5. Grifo meu). Ora, é na qualidade de meios que esses fins são objeto de deliberação do prudente. Agir por escolha deliberada, marca distintiva do prudente, significa, pois, o processo pelo qual, a partir de um fim desejado e julgado como bom, a boa deliberação transmite desejo aos meios calculados como bons e úteis em vista do fim.

<sup>8</sup> Cf. *EN*, VI, 5, 1140b 2-3 e *DA*, III, 10, 433a 30. O bem prático, isto é, o fim realizável pela ação humana, sempre pode ser diferente porque o que me aparece como um bem, após reflexão (deliberação) sobre as circunstâncias da ação, pode me aparecer como um mal. Deli-

berar é julgar acerca das situações que envolvem a ação: como é preciso agir, com quem é preciso, quando é preciso e onde for preciso (EN, II, 2, 1104b 26; 6, 1107a 17; 9, 1109a 28, 1109b 16; III, 15, 1119b 17). Portanto, a reflexão sobre as razões pelas quais se deve ou não declarar guerra a Esparta condiciona a realização do fim (se haverá ou não uma guerra), ou seja, o que aparece como um bem. Para os dois sentidos envolvidos na expressão “poder ser diferente”: a) uma coisa pode *vir-a-ser* outra diferente do que é; b) algo que é tal como é, poderia ser, *atualmente*, diferente do que é. Cf.: AUBENQUE, 2003, p. 112, n. 18.

<sup>9</sup> Aristóteles, no entanto, também afirma que as relações, sejam elas de que tipo forem, são obra da amizade (*phília*), cf. Cf. Pol., III, 9, 1280b 36-39. Traduzir *phília* por amizade não contempla exatamente o que Aristóteles, em particular, e os gregos, em geral, entendiam por *phília*, que é mais abrangente do que uma relação afetiva entre amantes, pais e filhos, irmãos, parentes em geral e companheiros. Para Aristóteles, há um certo tipo de amizade entre senhor e escravo, entre cidadãos (a amizade política) e, mais amplamente, entre os congêneres, quer se trate de cavalos ou de homens, pois o vínculo natural que une os semelhantes é agradável para os membros dessas espécies (cf. *Ret.*, I, 11, 1371b 12 ss.). Aliás, as mesmas dificuldades de tradução ocorrem com um grande número de termos, daí que muitas vezes nos limitamos à transliteração (*logos, eudaimonia, phantasia*, etc.) e que tantas vezes foi preciso sobrecarregar o texto com transcrições dos termos gregos.

<sup>10</sup> EE,VII, 2, 1236a 13-14. Nesta passagem, opto por *estimado* ao invés de *aimé* ou *loved*, como traduzem respectivamente V. Décarie e J. Solomon, motivada pelo comentário de Cooper: “*Much harm is caused by translators who render this verb [tò phileîn] by ‘love’, since then there is bound to be confusion when one comes to translate stérgein and erân. I render phileîn by ‘like’, stérgein by ‘love’, and erân by ‘be in love’. Éros I translate ‘sexual attachment’, reserving both ‘love’ (noun) and ‘friendship’ for phília itself.*” COOPER, 1999, “The forms of friendship”, p. 313, n. 5.

<sup>11</sup> Aristóteles fornece alguns exemplos de assuntos relevantes para a cidade: escolher se as magistraturas serão eletivas, quem governará, se haverá aliança com outra cidade etc.. Em *Ret.*, I, 4, o autor expõe as questões importantes que exigem deliberação e decisão prática, nas quais há, precisamente, concórdia ou discórdia (economia, guerra e paz, proteção do território, importação e exportação e legislação).

<sup>12</sup> Entre amigos iguais, a igualdade se realiza pela reciprocidade da benevolência e beneficência em relação à estima, ao caráter, à utilidade e ao prazer. Entre amigos desiguais, a igualdade se realiza pela superioridade de vantagens que a parte desfavorecida deverá retribuir àquele que lhe é superior em mérito (cf. EN,VIII, 15, 1162b 2-4): “em relação aos membros de nossa família, de nossa aldeia, de nossa cidade ou outros agrupamentos exige que devamos nos esforçar para atribuir-lhes o que lhes é apropriado e comparar o que cada uma dessas classes de indivíduos está no direito de pretender, a respeito do seu grau de parentesco, do seu grau de virtude ou de utilidade. [...]. E convém observar todas essas distinções”. EN, IX, 2, 1165a 30-35.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Physique*. Texte établi et traduit par H. Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1926-1931. 2 vol.
- \_\_\_\_\_ *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Trad. et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 19952, édition revue.
- \_\_\_\_\_ *Metafísica*. Trad. V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1970. 2 vol.
- \_\_\_\_\_ *Éthique à Eudème*. Intr., trad. et notes par V. Décarie. Paris: Vrin, 1991<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_ *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1994<sup>8</sup>.
- \_\_\_\_\_ *Política*. Trad. e notas de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Rhétorique*. Texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1989<sup>3</sup>. Tir. rev. et corrigée. 3 vol.
- AUBENQUE, P. 2003. *A prudência em Aristóteles*. Trad. M. Lopes. São Paulo: Discurso.
- COOPER, J. M. 1999. *Reason and emotion : essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton: Princeton University Press.
- GLOTZ, G. 1988<sup>2</sup>. *A cidade grega*. Trad. H. A. Mesquita e R. C. Lacerda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- MACINTYRE, A. 20066 (1999). *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- PLATÃO, 2006. *A República*. Trad. A. L. Amaral de Almeida. São Paulo, Martins.
- WOLFE, F. 1998. "Pensar o animal na Antigüidade". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, s. 3, v. 8, p. 9-37.