



RESUMO

Este artigo tem por objetivo credibilizar por meio da reflexão filosófica a amizade como via para a felicidade. Para tanto, partiu-se do arcabouço metodológico de Aristóteles, especialmente da *Ética a Nicômaco*, obra na qual o filósofo apresenta a sua principal tese de filosofia prática: a felicidade é o bem que todas as coisas visam. Aristóteles descobre que a felicidade é um bem supremo e universal, alcançável pelos homens por meio da atividade que lhe é própria, a vida contemplativa. Todavia, constatou que a felicidade não se alcança sem alguns bens exteriores, dentre os quais a amizade se mostra a mais indispensável, pois ninguém escolheria viver sem amigos. Esta constatação o leva a refletir que a amizade não é só um sentimento, mas uma virtude, em razão de sua necessidade e nobreza e, em razão disso, compreende uma diversidade de espécies autênticas que se relacionam de uma forma ou de outra ao bem, princípio que dá origem à amizade segundo a virtude. Nessa concepção, a amizade se mostra uma expansão de si próprio e provoca efeitos dentro de duas concepções que se mostram indispensáveis para o bem viver: uma é perfeição da vida contemplativa, que incorre na reflexão do outro e conseqüentemente de si; e a outra é a perfeição da vida prática, em última instância, a vida humana na pólis. Portanto, a amizade se constitui como um bem tanto para a vida prática quanto para a vida contemplativa e, com isso, meio indispensável para o alcance da felicidade.

Palavras-chave: Amizade. Ética. Virtudes. Aristóteles.

Friendship as a path to happiness in Aristotle's work

ABSTRACT

This This article aims to give credibility, through philosophical reflection, to friendship as a path to happiness. To this end, it is based on Aristotle's methodological framework, especially in the *Nicomachean Ethics*, a work in which the Philosopher presents his main thesis of practical philosophy: happiness is the good toward which all things aim. Aristotle discovers that happiness is a supreme and universal good, attainable by human beings through the activity proper to them – the contemplative life. However, he observes that happiness cannot be achieved without certain external goods, among which friendship proves to be the most indispensable, since no one would choose to live without friends. This realization leads him to reflect that friendship is not merely a feeling, but a virtue, due to its necessity and nobility. Consequently, it comprises a variety of authentic forms that relate, in one way or another, to the good – the principle from which friendship according to virtue arises. In this conception, friendship appears as an expansion of oneself and produces effects within two conceptions that are indispensable to good living: one is the perfection of the contemplative life, which involves reflection upon the other and consequently upon oneself; and the other is the perfection of the practical life – ultimately, human life within the polis. Therefore, friendship constitutes a good both for the practical and the contemplative life and, thus, an indispensable means for the attainment of happiness.

Keywords: Happiness. Friendship. Ethics. Virtue. Aristotle.

Introdução

A felicidade, embora seja um dos assuntos mais abordados da filosofia, permanece como uma das maiores inquietações do homem contemporâneo. Em nossa sociedade, marcada pelo ritmo acelerado das transformações tecnológicas e pela supervalorização do capital, a felicidade parece ter se tornado um ideal frequentemente confundido com prazer, poder ou consumo. A abundância de informações e possibilidades, longe de gerar plenitude, tem produzido uma sensação crescente de vazio e de isolamento.

Seguindo esta inquietação, este artigo abordará o tema da amizade como meio para a felicidade, não com a pretensão de sugerir algo inovador à discussão, mas, ao contrário, resgatando a problemática já levantada na Grécia Antiga em meio à sua expressiva ocupação com o *logos*.

Motivou este artigo o reconhecimento de que há uma crise contemporânea das relações afetivas, especialmente as de caráter comunitário, que tem como pano de fundo a amizade enquanto elo social.

O presente artigo propõe-se a refletir sobre a amizade como meio e expressão da felicidade em Aristóteles, analisando sua função ética e política, bem como sua importância para a realização plena da natureza humana. A partir da *Ética a Nicômaco*, pretende-se compreender de que modo a *philia* contribui para a formação do caráter virtuoso e para a estabilidade da vida comunitária, reconhecendo nela não apenas uma virtude moral, mas um princípio de coesão social e de humanização.

Assim, ao revisitar a filosofia aristotélica, este artigo busca não apenas compreender a estrutura conceitual da amizade e da felicidade, mas também oferecer uma leitura que dialogue com os dilemas contemporâneos. Num tempo em que o homem parece perder o sentido do outro e da convivência, retornar a Aristóteles é reencontrar uma via perene para a vida boa, aquela que se realiza não na solidão, mas na partilha do bem com os amigos e com a comunidade.

A felicidade é bem supremo e universal

No limiar de sua principal obra ética, a denominada *Ethica Nicomachea*, Aristóteles admite que há um entendimento múltiplo sobre a felicidade: todos pensam saber o que ela é. “A maioria das pessoas pensam que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias e outras a identificam dependendo das circunstâncias – com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece” (Aristóteles, 2014, p. 49).

Aristóteles entendeu, com isso, que não é possível ter pleno entendimento do que é a felicidade e obter como resultado uma boa deliberação para uma vida feliz sem submeter os diversos conceitos provenientes do *ethos* humano às exigências do *logos*. Com isso, surge como um luzeiro a metodologia teleológica, proposta pela qual os seres e os fenômenos naturais têm fins intrínsecos que direcionam suas características e comportamentos.

Poder-se-ia arguir contra o filósofo que ele estaria desconsiderando que há motivações e opiniões diversas entre os homens em prol de um saber engessado. Não é isso que ele considera, mas o contrário, pois o próprio entende que a ação humana está sujeita à transformação, ao contingente. No entanto, segundo Aristóteles (2014, p. 49), “seria talvez infrutífero, de certo modo, examinar todas as opiniões sustentadas a um dado respeito; bastará examinar as mais difundidas ou as aparentemente mais razoáveis”, as chamadas opiniões reputadas (*endoxai*) dentro de um esboço finalístico.

Posto isso, Aristóteles (2014, p. 45) inicia seu livro expondo o principal conceito de seu modelo teleológico: o bem, que é “aquilo a que todas as coisas visam” e adianta, em seguida, que “há um acordo verbal entre quase todos: tanto o vulgo como os homens cultos de que esse bem é a felicidade” (Aristóteles, 2014, p. 49).

A esta colocação surge uma dificuldade conceitual: todas as finalidades visam à felicidade? Aristóteles (2014, p. 48) diz que “a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza. Porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão”, ou seja, fica clara a existência de uma hierarquia de finalidades. Todavia, conclui Aristóteles (2014, p. 57): “chamamos supremo e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e

nunca em função de outra coisa. A felicidade, mais do que tudo, parece corresponder essa descrição”.

Deferida a eleição da felicidade como finalidade de todas as coisas e desejada em si mesma, pode, no entanto, o homem, na busca da felicidade, supor que ela esteja presente naquilo que se pode obter através do prazer, da honra ou das riquezas.

A primeira concepção de felicidade abordada por Aristóteles é aquela relacionada à vida de prazeres. Esta via é rapidamente descartada em sua compreensão eudaimônica, considerando-a “digna dos animais” (Aristóteles, 2014, p. 51).

A segunda concepção de felicidade analisada é a aquela proveniente da vida política, onde geralmente as pessoas cultas procuram a felicidade por meio das honrarias e prêmios, mas Aristóteles (2014, p. 59) critica a finalidade daqueles que buscam honrarias, pois “a honra depende bem menos de quem a recebe do que de quem a dá”.

Há, ainda, aqueles que consideram uma vida feliz o acúmulo de dinheiro. Ao considerar essa reflexão trazida por Aristóteles, diz Tomás de Aquino (2020, p. 24) que é “bem menos racional que os (argumentos) precedentes, pois repugna a própria razão de um fim último, porque nós procuramos a felicidade como algum bem e não por causa de outra coisa” e acrescenta: “se adquire pela violência e se perde pela violência e isto não convém à felicidade” (Aquino, 2020, p. 25).

Esgotadas as reputadas possibilidades de vida feliz, resta admitir o proposto desde o início pelo filósofo: a felicidade é o bem supremo ao qual todas as coisas se orientam. No entanto, resta ainda um dado importante para a sua conceituação de felicidade, o ser autossuficiente.

Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social. Mas deve-se estabelecer um limite para esta enumeração, [...] autossuficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma (Aristóteles, 2014, p. 58).

Ao comentar o Livro da *Ética à Nicômaco*, Santo Tomás de Aquino, dirime de forma brilhante quaisquer dúvidas sobre a supremacia e autossuficiência da felicidade mencionada pelo Estagirita:

Do fim último [felicidade] se requerem duas coisas. A primeira, que seja perfeito. A segunda, que seja *per se* suficiente. É entendida por perfeitíssima as coisas que nunca são apetecidas por causa de outra, são ditas perfeitas de modo simples. Ora, a felicidade é coisa assim. Nós nunca a escolhemos por causa de outra, mas sempre por causa de si mesma. O bem perfeito deve ser suficiente não a um só homem vivendo uma vida solitária, mas aos seus parentes, aos filhos, à esposa, aos amigos e à comunidade porque o homem é naturalmente um animal comunitário [animal civile]. Por isso o bem perfeito não seria suficiente ao desejo se somente para si providenciasse, mas somente se pudesse aos outros providenciar. Assim, bem perfeito deverá ser suficiente não somente a um só homem, mas para si e todos aqueles que estão debaixo dos seus cuidados (Aquino, 2020, p. 30).

Conclui-se, portanto, que a felicidade é um bem supremo e buscado por si mesmo. Contudo, como mencionado anteriormente, Aristóteles parece incomodar-se em tratar a felicidade enquanto sumo bem (*per se*) sem falar se ela é alcançável pelo homem. Para resolver tal querela, Aristóteles indica que o caminho passa pelo seguinte questionamento: se uma vez que todas as coisas têm uma função ou atividade e se considera que o bem e o bem-feito residem na função, qual a função do homem? O próprio se indaga: “o homem não tem nenhuma? Ele nasceu sem uma função?” (Aristóteles, 2014, p. 57).

O Estagirita concorda que a felicidade não é um estado emocional passageiro, mas uma atividade da alma conforme a virtude. No que tange a atividade ou função (*ergon*) do homem, parte do raciocínio que é inútil avaliar certa atividade pelas faculdades mais elementares, como aquelas ligadas ao corpo e a alma (de nutrição, reprodução e crescimento), “uma vez que até as plantas e os animais participam da vida nessas qualidades” (Aristóteles, 2014, p. 59).

Aristóteles (2014, p. 58), então, vai para a discussão do elemento racional, pois entende que a função própria do homem “é um certo modo de vida e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão. O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência”.

Começa, a partir desse momento, a grande virada de chave da ética aristotélica: a introdução do conceito de excelência (*areté*), também entendida por virtude. A virtude para o estagirita está atrelada ao conceito de bem ou bom (*agathón*), que se realiza em sua função (*ergon*) primordial (atividade racional), e, por sua vez, não é inerente à natureza, mas se obtém pelo hábito (*héxis*). Vai dizer o filósofo:

A pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituado a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente (Aristóteles, 2014, p. 73).

Aristóteles (2014, p. 65), portanto, entende ser “razoável supor que é assim que se atinge a felicidade, pois [...] entregar à sorte o que há de melhor e mais belo seria totalmente dissonante”. Sendo assim, a felicidade passa a ser alcançável pelo homem graças a conjunção da natureza (*physys*) – que pressupõe a razão – e o hábito (*héxis*) – que pressupõe a virtude.

Após constatar que a felicidade é alcançável pelo homem e que ela pressupõe uma atividade da alma, surge no horizonte teórico de Aristóteles certa adesão à vida ativa em seu modelo eudaimônico. Esta vida ativa é certa a atividade da alma de acordo com a sua excelência, ancorada na função própria do homem (a razão) e sua relação com as demais disposições presentes na alma, isto é, o desejo e a sensação.

Posto esse conhecimento em questão, o estagirita inicia o livro II da *Ética a Nicômaco* afirmando que há dois tipos de virtudes conforme atividade da alma: as virtudes intelectuais ou dianoéticas (dianoia = razão), que, segundo Aristóteles (2014, p. 76) “devem, em grande parte, tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à educação; e as virtudes morais ou éticas [ethiké; grego, latim; mos = costume], que são produtos do hábito [êthos]”.

As virtudes dianoéticas são aquelas que se relacionam propriamente com a parte racional da alma. Considerando a sua natureza, Aristóteles distingue-as a partir da diversidade que se encontra na própria atividade da razão, isto é: i) uma voltada para o universal, ou seja, direcionada às realidades invariáveis do conhecimento imutável; e ii) a outra parte voltada para a ação prática. Estas duas faculdades são

chamadas, respectivamente, de científicas e calculativas, cada qual acompanhada da virtude que a qualifica.

Tem-se aqui duas candidatas fortes a virtude mais excelente e que pode conduzir o homem à felicidade. Depois de uma longa exposição, o filósofo vai dizer que a mais excelente entre elas está dentro das faculdades científicas, e ela é a sabedoria filosófica (*sophia*), pois ela é “uma combinação do conhecimento científico com a inteligência, que permite perceber o que há de mais sublime na natureza” (Aristóteles, 2014, p. 228).

Todavia, considerar apenas a sabedoria filosófica no alcance da felicidade seria incorrer em um erro metodológico, pois, de acordo com Aristóteles (2014, p. 381) “necessitamos também de bem-estar exterior e nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade filosófica”.

É por este motivo que surgem no universo teórico aristotélico as virtudes morais que, de acordo com Aristóteles (2014, p. 378) não são “somente complementares, mas essenciais à vida em proporções iguais”.

Assim, uma vez que a felicidade é o bem que todas as coisas tendem e que não se pode chegar até ela sem alguns bens exteriores, Aristóteles dedica dois livros da *Ética a Nicômaco* para trabalhar duas candidatas, a justiça (livro VI) e a amizade (livro VIII), cada qual conforme sua relevância, porém, o filósofo parece se render à esta última virtude, pois “ainda que possuíssem todos os outros bens, ninguém escolheria viver sem amigos” (Aristóteles, 2014, p. 289).

A amizade enquanto bem indispensável

O estudo da amizade em Aristóteles parte de uma dúvida fundamental: se amizade é ou não uma virtude. A literatura especializada percebe a complexidade de seu estatuto visto as divergências hermenêuticas e epistemológicas que o tema carrega¹. Platão, em sua obra *Lysis*, foi o primeiro a discorrer de forma mais

¹ Para Rocha (2006, p. 65), uma das perspectivas mais preliminares acerca da sua natureza remonta às definições da constituição do núcleo familiar, pois a palavra “amigo” (*phílios*) remetia ao adjetivo possessivo “meu” e por isso, os amigos de alguma pessoa eram todos os seus, como é o caso da esposa (amiga (*phíli*) do marido). Este sentido jurídico foi adquirindo, pouco a pouco, sobretudo pela difusão da poesia, uma conotação mais afetiva e o termo *phíliá* passou a ser atribuído às pessoas em razão de sua bondade e amabilidade, do sentimento de mútua simpatia entre os homens. Disto se compreende por que a amizade era tratada por sentimento.

sistemática sobre a questão da amizade valendo-se da palavra *Philia*. Apesar de todo seu esforço, admite não ter alcançado seu objetivo, “pois, estes aqui, ao irem embora, dirão que nós nos consideramos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo” (Platão, 2015, s./p.). Platão não venceu o desafio de encontrar uma definição para amizade por causa de certa inclinação na busca de um conceito unívoco. Coube, então, ao seu discípulo, partir de um outro ponto, que era o desenvolvimento não de um conceito unívoco, mas análogo.

Aristóteles, então, parte de um ponto, que é elevar o termo *Philia* de um mero sentimento para uma virtude. “A amizade é uma virtude ou no mínimo implica a uma virtude” (Aristóteles, 2014, p. 290). A questão fundamental para tal constatação é a nobreza inerente a sua natureza.

Aristóteles (2014, p. 290) ensina que “a amizade não é apenas necessária, mas também nobre, pois louvamos aqueles que amam seus amigos e consideramos uma coisa boa ter muitos deles”. O nobre é aquilo que temos de mais elevado em matéria de virtude. Ora, o estagirita já havia constatado que o que se tem de mais elevado na natureza humana é a propriedade racional da alma e a amizade participa desta, pois exige um ato eletivo.

Dadas as considerações anteriores, Aristóteles se convence de que a amizade está no escopo da reflexão moral, pelo fato de se comprovar virtude², mas vai além, ela “pode ser dita de diversos modos”³, porém destacou três. As três formas de amizade seguem os três tipos de espécies de bens conforme grau de perfeição.

O primeiro tipo de amizade é a utilitarista, aquela cujo bem é o útil, ou seja, é aquele em que o valor da relação está naquilo que cada um pode oferecer ao outro na medida em que se recebe algum benefício. O Estagirita aponta que este tipo de amizade lhe parece comum entre os jovens, contudo, é mais experimentada ainda

² De acordo com Tomás de Aquino (2020, p. 267-270) e Rocha (2006, p. 73), há 4 considerações para se fazer acerca da amizade: i) ela se relaciona a um bem *simpliciter*, o bem honesto e que pertence a parte intelectual, mas diferente do bem útil, porque cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque elas são boas em si mesmas; ii) a amizade não pode ter por objeto os inanimados, porque, por exemplo, seria ridículo desejar o bem de uma garrafa de vinho; iii) necessita ser recíproca, porque a justiça comutativa exige isso do amor; iv) não pode ser velada pois não se pode ser amigo de quem não se conhece.

³ Alusão à celebre frase da *Metafísica* de Aristóteles. “*Tò òn légetai pollachôs*”. O ser pode ser dito de diversos modos (Aristóteles, 2018, p. 181).

pelos idosos, pois “nesta idade as pessoas buscam não o agradável, mas o útil” (Aristóteles, 2014, p. 292).

O segundo tipo de amizade é a prazerosa, cujo bem é o “deleitável”. Tal qual as amizades baseadas na utilidade, estas se desfazem facilmente, pois se uma delas não é mais agradável, a outra cessa de amar. Sobre este tipo de amizade, Aristóteles (2014, p. 292) diz que ela é muito própria dos jovens:

[os jovens] orientam suas vidas pelas emoções e, majoritariamente, buscam o que é prazeroso para si mesmo e o imediato. E as coisas que os agradam mudam à medida que vão se tornando menos jovens, de modo que, com a mesma rapidez que formam amizades, eles as dissolvem.

Por fim, tem-se a “amizade perfeita” (*teléia philía*), baseada no bem honesto, que, segundo Aristóteles (2014, p. 293) é a existente “entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas”. Aristóteles entende que este tipo de amizade é benéfica para todos, pois cada uma das partes recebe o bem de maneira idêntica. Aqui o amigo é a motivação da amizade.

É devido à amizade perfeita (*teléia philía*) que Aristóteles classifica a amizade como uma virtude, uma excelência que implica no viver bem (*Zên Kalós*) e viver bem com o outro (*simbiosis*)⁴. Tal modo de amizade faz com que o seu sentido seja ampliado em relação às percepções anteriores, pois querer bem aos amigos por causa deles próprios é não amar por acidente.

Poder-se-ia arguir o questionamento do porquê necessita o homem de amigos, se a vida contemplativa (a mais excelente das virtudes) é essencialmente autárquica (basta a si mesma). Aqui Aristóteles faz do seu ponto de chegada também seu ponto de partida. A resposta a essa pergunta parece evidente se observarmos que, mesmo atingindo a vida contemplativa, o homem não deixa de ser propriamente homem e os homens não foram constituídos para viverem sozinhos, mas em comunidade, ou seja, ele é um “animal político”⁵.

⁴ “A virtude é uma certa perfeição que faz o homem bom e [faz] a obra [que lhe é própria]. Portanto, tais homens quererão o bem entre si segundo si mesmos, de onde que [este modo de] amizade é uma amizade *per se*” (Aquino, 2020, p. 273).

⁵ Conceito largamente difundido no livro *A Política* (Pol., III, 6, 1278b20).

Pleiteando defender esse posicionamento, Aristóteles aponta para dois caminhos. O primeiro é que a felicidade reside no ato/atividade (*Energeya*) e o ato não consiste simplesmente em possuir, mas usar efetivamente o que possui⁶. A filosofia, atividade mais alta dentre as atividades humanas, é exercida somente pela contemplação de objetos separados dela, já que a contemplação de si mesmo é essencialmente divina, ou seja, só Deus contempla a si próprio sem mediação⁷. Assim, para o homem virtuoso, não há nada mais significativo do que a contemplação do amigo, porque, de acordo com Aristóteles (2014, p. 334) é um “outro dele mesmo”. Por esse primeiro aspecto, podemos inferir que, analogamente, a *philia* é, de certo modo, uma mediação para a felicidade da contemplação.

O segundo caminho aponta para a própria condição do homem enquanto vivente político que, para Aristóteles (2014, p. 289), “embora possuísse todos os outros bens, não escolheria viver sem amigos”. Ou seja, quer se dizer que há nele o desejo do outro⁸.

Por meio desse segundo caminho, pode-se vislumbrar que a colaboração do outro é uma condição necessária ao desenvolvimento das atividades humanas, seja em relação à vida política, seja em relação à vida ética⁹.

Por meio desses dois caminhos, percebe-se que a amizade (*philia*) vincula-se à dimensão fundamental da filosofia das coisas humanas, ou seja, integra o conjunto de condições essenciais à plenitude do homem e só por esse motivo torna-se elemento indispensável à felicidade (*eudaimonia*), que é o fim (*telós*) de toda atividade humana. Contudo, pelos próprios aspectos levantados anteriormente, percebe-se que há um campo de aplicação próprio da *philia*, onde ela é realizada plenamente, que é na comunidade política por excelência (*pólis*), pois, segundo Aristóteles (1998, p. 219)

⁶ Este é o pensamento que permeia o excuro de Aristóteles (2014, p. 70).

⁷ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2014, p. 380) vai dizer que “a atividade dos deuses, que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa; mas o que contemplam os deuses ou o Deus [primeiro motor], como considera Aristóteles? Ora, o princípio primeiro eterno, perfeito e puro ato que é em si a atividade da inteligência não pode contemplar outra coisa senão aquilo que há de mais perfeito para ser contemplado, ou seja, a si mesmo”. Por esse motivo, na obra *Metafísica* (XII, 7, 1072b22), Aristóteles afirma que “a inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível”.

⁸ De acordo com Aristóteles (2014, p. 347) “se ele vivesse como um solitário a existência lhe seria dura, pois não é fácil a quem está sozinho desenvolver uma atividade contínua; mas com outros, visando aos outros, isso é mais fácil”.

⁹ “O filósofo, por mais autossuficiente (autárquico) dos homens, ainda que possa desfrutar solitariamente os maravilhosos prazeres da filosofia, talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores” (Aristóteles, 2014, p. 376).

é a “única que reúne as condições necessárias e imprescindíveis à plena atualização do homem”.

A *pólis* é, então, o lugar adequado que permite o exercício pleno de todas as virtudes¹⁰. Analogamente, a *pólis* é condição de possibilidade da amizade entre os homens, não apenas por ser um espaço em que eles habitam, mas também porque ela permite o homem ascender em virtude. Em contrapartida, a *phília* é a virtude que provoca e fortalece os laços comunitários e se configura, como já demonstrado, em um bem para o homem.

Ao tratar do desenvolvimento da *phília* na *pólis*, deve-se considerar também que ele é integrado e retroalimentado pela ascensão moral, intelectual do indivíduo e da própria *pólis*, que lhe dá sustento. Surge nesse cenário o que Aristóteles chama de amizade política (*Philós Politikhós*)¹¹, uma forma política de amizade que une os cidadãos de uma mesma *pólis*.

A amizade política não constitui necessariamente uma espécie de amizade, mas é aquela que surge entre os associados/cidadãos e se origina a partir da necessidade do próprio indivíduo em associar-se, ou seja, da necessidade propriamente de viver em conjunto¹². Nesse sentido, complementa o filósofo:

O homem é por natureza um vivente político, por isto, mesmo quando os homens não necessitam de assistência mútua, ainda assim, desejam viver juntos. Ao mesmo tempo eles são levados a reunir-se por terem interesses comuns, na medida em que cada um deles pode participar de uma vida melhor (Aristóteles, 1998, p. 207).

Nota-se no trecho supracitado que a amizade política, de fato, não é uma nova espécie de amizade, mas antes, ela carrega dois elementos presentes naqueles tipos de amizade apresentados anteriormente. O primeiro elemento é a convivência (*simbiosi*)¹³ e é por esse elemento que se pode supor que a amizade política seja uma espécie de amizade, embora no campo da utilidade e, cujo fundamento, consiste na

¹⁰ “Não é possível ao homem alcançar o bem fora dela. O bem da *pólis* é condição necessária para o bem do indivíduo” (Aristóteles, 2014, p. 47).

¹¹ Conceito explorado em Aristóteles (2014, p. 320).

¹² Na obra *Ética a Eudemo*, afirma Aristóteles “Cada um não se basta a si próprio, os homens se reúnem também para viver em conjunto” (Aristóteles, 1994, p. 109).

¹³ Sobre a convivência, Aristóteles (2014, p. 338) vai dizer que ela está associada intimamente à concórdia, pois ela versa sobre as coisas que são de nosso interesse e que têm influência em nossa vida.

comunhão de interesses. Todavia, essa comunhão de interesses não se manifesta no sentido simples de viver, e sim no bem-viver (*zên kalós*), que é o segundo elemento.

Por meio desse segundo elemento, percebe-se com muita vivacidade o porquê de muitos comentadores de Aristóteles apontarem a amizade como a mais excelente das virtudes morais¹⁴, pois não limita a *philia* unicamente às relações no plano individual, mas a estende às dimensões da *pólis*, visto que o indivíduo é um vivente político e é ela quem articula e dá maior consistência à vida na *pólis*, cuja finalidade é o bem-viver.

É evidente que a *pólis* não é uma simples comunidade de lugar para impedir as injustiças recíprocas, nem para facilitar as trocas; essas são, certamente, condições indispensáveis para a existência de uma *pólis*, não obstante, ainda que reunidas todas essas condições, isto não constitui uma *pólis*. Esta [*pólis*] é antes de tudo (*sic*) a comunidade do bem-viver para as famílias e os grupos de famílias em vista de uma vida perfeita e autárquica (Aristóteles, 1998, p. 221).

Pelo exposto, percebe-se que a amizade política excede em valor à utilitária e se aproxima da *teléia*, a amizade perfeita, virtuosa, porque não é somente por conviverem que se diz que as pessoas são amigas, mas também porque têm interesse no bem-viver e este reflete no outro (outro eu) e por isso ela é essencialmente *koinonía*, ou seja, comunhão de espírito¹⁵.

Por todo o exposto, seja mais voltada para o âmbito da ética (*teléia philía*), seja para o campo político (*Philós Politikhós*), a amizade é um elo necessário e indispensável entre as duas ciências para alcançar o fim humano. Viu-se que o fim de toda atividade humana é a felicidade (*eudaimonia*) e, que a felicidade para o homem é algo que se alcança por meio da virtude. A vida feliz e virtuosa é algo que melhor se atinge em perfeita *koinonía* com verdadeiros amigos, por onde se deduz que a *philia* é condição para a plena realização do homem. Diante disto, tendo chegado ao término deste trabalho, pode-se afirmar que, enquanto a felicidade é um bem para nós, a

¹⁴ “Talvez aí esteja uma das razões pelas quais Aristóteles estuda a *philia* como um tema que sucede aquele das virtudes – éticas e dianoéticas – e antecede ao estudo consagrado à vida contemplativa” (Robin, 1994, p. 241).

¹⁵ “*Koinonía* aqui não designa ‘comunidade de interesses’, tal como no livro VIII, capítulos 11-14. *Koinonía* significa agora ‘comunhão de espírito’. A diferença é que, se no primeiro sentido, ela fundamentava basicamente ‘a amizade com vistas na utilidade’, neste segundo sentido – comunhão de espírito – ela se identifica à *simbiosis* enquanto desabrochamento da ‘amizade virtuosa’” (Gauthier; Jolif, 1959, p. 671).

virtude e, conseqüentemente, a amizade é condição necessária para se alcançar este fim, que constitui o bem próprio do homem.

Por esta via, pode-se dizer, também, que a amizade é o que mais aproxima o homem de sua própria plenitude, enquanto animal social. A escolha deliberada da vida em comum é obra da *philia*. Portanto, ela é condição, enquanto impulso à vida comum, para a felicidade, que é o fim de toda comunidade política.

Considerações Finais

Decorridas as duas reflexões deste artigo, é possível compreender que é a felicidade que outorga à vida do homem o sentido da sua realização e isto requer que a realização desta atividade não se dê por meio de qualquer tipo de vida, mas através daquela digna do máximo valor humano.

O artigo buscou compreender a alma humana e sua composição, e determinar qual é a atividade própria do homem, sua função (*ergon*) e constatou que há um elemento exclusivo que lhe confere função única, capaz de acessar o conhecimento do inteligível, do imutável e do universal e cuja atividade conduz à felicidade. Este elemento é a racionalidade.

Por meio dessa abordagem antropológica foi possível identificar que Aristóteles separou em duas características as virtudes/excelências do homem, conforme sua atividade, as intelectuais – vinculadas à atividade da razão; e as morais – vinculadas ao apetite sensível e as duas promovem, respectivamente, o aperfeiçoamento das aptidões naturais e a aquisição de certa disposição que conduzirá o homem a seu fim último.

Seguindo a lógica proposta, Aristóteles toma consciência da virtude (*areté*) e esforça-se para refletir qual é a atividade mais conforme à função do homem e concorda, dentre as diversas vias apresentadas, que esta atividade reside na vida contemplativa (*Sophia*), especialmente por ela ser autossuficiente, ou seja, autárquica, e estar menos suscetível às contingências.

Apesar de Aristóteles reconhecer que na vida contemplativa reside a atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, ela (*Sophia*) ainda que autossuficiente e nobre, não alcança o *status* de ser exclusivamente o bem supremo

do homem, porque a pessoa sábia também necessita de bens exteriores para viver enquanto criatura humana. O Estagirita, então, segue apresentando alguns bens sucessivamente em sua obra até que finalmente chega à discussão da amizade (*philia*), cujos frutos tornam a vida desejável e cuja ausência a tornaria enfadonha.

Aristóteles toma o sentido de amizade não de modo unívoco, como seus predecessores, mas de modo análogo e por isso a amizade comporta múltiplas espécies dentre as quais revelam-se em graus mais perfeitos, sucessivamente, as amizades úteis, prazerosas e honestas que não se configuram nem em gênero, tampouco em espécies de um mesmo gênero, e por isso relacionam-se entre si de modo a participarem do bem que visa o homem. Sendo assim, a amizade não é apenas uma ligação afetiva entre duas ou mais pessoas, mas uma reciprocidade na prática do bem, marcada pela visão de que o outro é uma extensão do eu.

É neste íterim que a amizade surge como via para felicidade, pois ela é vinculada à dimensão fundamental da filosofia das coisas humanas, ou seja, integra o conjunto de condições essenciais à plenitude do homem seja de modo particular como coletivo. Do ponto de vista do indivíduo, a amizade suporta tanto uma relação com a vida moral (prática) quanto com a vida intelectual (contemplativa), porque somente os deuses podem contemplar a si mesmos. Portanto, a *philia* em sua perfeição última pode harmonizar no homem as exigências opostas da contemplação e da atividade moral.

Assim, a amizade não exerce só uma função mediadora entre a ação e a contemplação, mas também entre a ética e política, posto que Aristóteles compreende uma dimensão política na *philia*, ou seja, ela causa e fortalece os laços comunitários e se configura como um bem para o indivíduo e para a coletividade.

Pelo exposto, é factível considerar que a amizade é muito mais que uma simples ligação afetiva convencional, significa fundamentalmente uma ligação humana que abraça tanto aspectos pessoais em vista da perfeição da vida prática, quanto sociais em vista da felicidade na *pólis*. Com isso, a amizade não é só uma condição importante para um estado de bem-estar pessoal ou coletivo, mas uma espécie de mediação necessária para a perfeição da obra humana, cuja finalidade essencial é o alcance da felicidade.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Eudemo**. Tradução, textos adicionais e notas de Antonio Gómez Robledo. Ciudad de Meximo: UNAM, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução comentário e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

GAUTHIER, R.; JOLIF, J. Y. **Aristote, L'Étique a Nicomaque**: Introduction, Traduction et Commentaire. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959.

PLATÃO. Lísis e Cármides. *In*: NUNES, B.; PINHEIRO, V. S. (Orgs.). **Lísis**. Belém: EdUFPA, 2015.

ROBIN, L. **Aristote**. Paris: PUFF, 1944.

ROCHA, Z. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. **Revista Psychê**, São Paulo, ano X, n. 17, p. 65-86, jan./jun. 2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Ética e à Política de Aristóteles**. V. 1. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Hugo de São Vitor, 2020.

Recebido: 17/10/2025

Aprovado: 20/10/2025