

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

SOBRE O PHILAUTOS NA ÉTICA NICOMAQUEIA

Felipe Gonçalves Pinto
PPFEN/Cefet-RJ

RESUMO: Busco analisar o problema apresentado nas primeiras linhas de *Ética Nicomaqueia* IX, 8 ("deve-se amar mais a si próprio ou a outrem?") e as estratégias argumentativas utilizadas por Aristóteles, especialmente a respeito dos sentidos do termo *philautos* e dos caracteres por ele denominados. Pretendo examinar os limites de uma leitura expressa em termos tais como "egoísmo" e "altruísmo" e problematizar a noção de "auto-sacrifício" pela qual se interpreta a prática do homem virtuoso que investe sua nobreza na morte mais digna.

PALAVRAS-CHAVES: Aristóteles, Ética, *Philia*, *Philautos*.

ABSTRACT: I intend to analyze the problem presented in the first lines of *Nicomachean Ethics* IX 8 ("one ought love oneself or someone else most?") as well as the argumentative strategies used there by Aristotle, particularly regarding the meanings of the term *philautos* and the different characters denoted, properly or not, by this term and presented by Aristotle in his works. I intend to examine the limits of a reading in terms such as "egoism" and "altruism" and discuss the notion of "self-sacrifice" by which a certain tradition used to interpret the practice of virtuous man who invests his nobility in the most dignified death.

KEYWORDS: Aristotle, Ethics, *Philia*, *Philautos*.

1. Introdução

A investigação das relações de *philia* (amizade, amor) ocupa dois dos dez livros da *Ética Nicomaqueia* (EN) de Aristóteles. No interior dessa longa abordagem, deparamo-nos com um capítulo dedicado à discussão conceitual em torno da palavra "*philautos*", composta pelos termos *philos* (amigo) e *autos* (o "si" de natureza reflexiva, "si próprio"). A investigação sobre o caráter que merece ser chamado de *philautos*¹ (amigo de si? egoísta?) é introduzida

¹ Caso se queira carregar a tradução do termo *philautos* apenas com o sentido virtuoso que Aristóteles virá, como veremos, a lhe atribuir, convém traduzi-lo por algo como "amigo de si". Caso se espere, porém, não apenas

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

com a formulação da seguinte questão: "deve-se ter mais amizade por si próprio ou por outrem?"², ou ainda, considerando a abrangência do termo "*philia*"³: "deve-se amar mais a si próprio ou a outrem?" (EN IX, 8, 1168a28-29).

Essa questão se torna especialmente interessante quando lida sobre o fundo do que parece ser a dupla orientação que Aristóteles atribui à amizade segundo a virtude. Ao mesmo tempo em que sustenta que o amigo deve querer o bem do outro em vista disso mesmo, isto é, do bem desse outro, Aristóteles entende que a felicidade de cada um depende, de algum modo, dos laços de amizade construídos segundo a virtude. Como destaca Julia Annas (1993, p. 249-250), o ponto de partida da investigação da amizade na EN (EN VIII, 2, 1155b31; *Retórica* II, 4, 1381b35) reside na não instrumentalização do amigo. Com efeito, assim como a amizade segundo a virtude, as amizades pelo prazer ou pelas vantagens não implicam, para Aristóteles, na exploração ou instrumentalização do outro, dado que esse outro permanece sendo, em cada caso, objeto de amizade, isto é, amigo, embora haja diferença com respeito à *base* ou ao *fundamento* da amizade (Cf. NUSSBAUM, 2009, p. 310), que pode consistir no prazer, na vantagem ou na virtude. As relações meramente utilitaristas⁴ podem, é verdade, originar laços de amizade. Esses laços, caso permaneçam regidos pelo prazer e pelas vantagens, serão tão breves e instáveis quanto o prazer ou as vantagens que se possa tirar deles.

Tampouco basta querer o bem ao outro, mesmo que de maneira não utilitária, para que se considere ser seu amigo. A amizade exige algum envolvimento com os desejos e as dificuldades do outro e algum comprometimento com as suas ações (uma *sympraxia*, como se vê em EN IX, 5, 1167a10) que vai além do querer bem e da boa vontade (*eunoia*). Para Aristóteles, a amizade perfeita em seu sentido próprio envolve necessariamente o querer o bem do outro por ele mesmo, isto é, não por acidente, não em vista de outra coisa como o prazer ou as vantagens que possam resultar daí. Não menos evidente, na EN, é o

trazer à tona o sentido virtuoso, mas também o ruído do falatório que Aristóteles ouve ecoar nele, melhor seria traduzi-lo por "egoísta", imitando, assim, o deslocamento de sentido e de valores operados em EN IX, 8. Neste trabalho, no entanto, utilizaremos apenas o termo grego, sem tradução, justamente porque nos interessa destacar e investigar a discussão conceitual em torno dessa palavra, seus sentidos e implicações.

² δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα ἢ ἄλλον τινά.

³ Cf. NUSSBAUM (2009, p. 308-309).

⁴ Chamo "utilitaristas" as relações em que o outro não é objeto de amizade. Vale notar que um dos traços distintivos da amizade segundo a virtude consiste em sua estabilidade, enquanto as duas outras formas de amizade não duram mais do que o prazer ou as vantagens que o amigo é capaz de proporcionar dado que nesses casos cada um é amigo por acidente (Cf. EN VIII, 4, 1157b1-5; VIII, 6, 1158b1-11).

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

entendimento de que a amizade é fundamental para que se viva uma vida feliz⁵. Sendo ela uma virtude ou algo estritamente vinculado à virtude, a amizade é o que há de mais necessário à vida (EN VIII, 1, 1155a3-5: *anankaiotaton eis ton bion*).

Considerando que a amizade envolve sempre dois indivíduos, sua realização mais plena exige que cada um deles oriente seu querer à sua própria felicidade e à do amigo. Embora se possa considerar momentaneamente que se esboça, na EN, uma dupla orientação da vontade no contexto da amizade segundo a virtude, Aristóteles não parece poupar esforços para mostrar que a duplicidade em questão não é mais que uma turva visão do fato de que aquilo que é um bem em si mesmo ser comum aos verdadeiros amigos.

Um elemento conceitual e argumentativo utilizado por Aristóteles para mostrar que não há, de fato, uma duplicidade da vontade na relação entre bons amigos consiste na concepção de que o amigo é um "outro si" (EN IX, 4, 1166a30-32: *allos autos*). Um segundo elemento conceitual, sobre o qual nos debruçaremos neste trabalho, consiste na figura do *philautos* no sentido defendido por EN IX, 8. Nosso objetivo é analisar a discussão desenvolvida por Aristóteles nesse capítulo em torno do termo *philautos* e do caráter por ele designado, situando o texto no desenvolvimento argumentativo sobre a amizade na EN e buscando esclarecer alguns limites que separam a abordagem aristotélica e a discussão sobre a natureza egoísta ou altruísta do ser humano.

2. A amizade por si

Em EN IX, 4, Aristóteles considera que os sentimentos que caracterizam a relação do virtuoso com seus amigos são os mesmos que ele possui com respeito a si próprio (1166a1-9). Sua integridade não admite conflito de desejos: ele deseja o bem ou o que lhe parece ser um bem e quer a preservação de sua própria vida; além disso, ele se deleita consigo próprio e é sabedor dos seus prazeres e dores (1166a10-29). Tudo isso que o virtuoso sente a respeito de si e deseja para si não difere do que ele sente e deseja na relação com o amigo. São bem esses os sentimentos e desejos que o mau caráter, o homem vil (*phaulos*), é incapaz de nutrir por si próprio e por qualquer outro (1166b7-26). Sendo-lhe interdita, por sua própria natureza e responsabilidade, a mais excelente forma de amizade, baseada na virtude, resta-lhe uma vida miserável da qual devemos buscar nos afastar (1166b26-30).

⁵ Cf. EN IX, 9, onde Aristóteles responde positivamente à questão sobre se os amigos são ou não necessários para uma vida feliz.

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

Embora inicie o capítulo afirmando que os sentimentos de amizade que temos com os amigos (1166a1: *ta philika ... ta pros tous pelas*) parecem provir dos que desenvolvemos com relação a nós mesmos (1166a2: *eoiken ek tôn pros eauton eléluthenai*), não é absolutamente evidente que se deva atribuir a Aristóteles a pretensão de defender alguma prioridade da *philia* por si próprio sobre aquela que se dirige ao amigo. Charles Kahn, por exemplo, discerne três interpretações da relação entre a *philia* pelo outro e a *philia* por si próprio, das quais Aristóteles teria se servido, mesmo que indiretamente, para sustentar a prioridade desta, da *philia* pelo outro, sobre aquela, a *philia* por si próprio, e a derivação daquela a partir desta (KAHN, 1981, p. 22-24). David Konstan, por sua vez, atenuando a formulação da derivação em 1166a2 por conta do caráter provisório e hesitante do "*eoiken*" que a introduz, rejeita a hipótese de que o estagirita tenha de fato pretendido estabelecê-la em algum momento (KONSTAN, 2005, p. 110-112).

Mesmo que admitamos a leitura de David Konstan, não há dúvida de que, quando Aristóteles, em EN IX, 4, aponta que a questão sobre "se há ou não amizade com relação a si próprio, deve ser deixada de lado neste momento" (1166a33-34), não está em pauta se é possível sentir com relação a si próprio aqueles sentimentos que o virtuoso sente com relação aos amigos. O "*eoiken*" destacado pelo intérprete diz respeito à derivação de uma relação a partir da outra e não à existência de tais sentimentos com respeito a si próprio. O objeto da hesitação parece ser, na verdade, se tais sentimentos, quando direcionados a si próprio, devem ou não ser considerados como constitutivos de uma relação que deva ser designada rigorosamente com o termo "*philia*".

Há, me parece, ao menos duas interpretações sobre o motivo da colocação e da suspensão provisória da questão em EN IX, 4. A primeira delas é baseada na resposta, aparentemente provisória, que Aristóteles oferece logo em seguida: "parece ser isso *philia* porquanto se é dois ou muitos e porque o excesso de *philia* se assemelha à *philia* que se dirige a si próprio" (EN IX, 4, 1166a34-37). É curioso, porém, que o argumento que utiliza a premissa dualista só será desenvolvido e examinado em EE VII, 6, capítulo que, por sinal, se inicia com a questão sobre se é possível ter *philia* por si próprio ou não (EE VII, 6, 1240a8). Em resposta a essa questão, Aristóteles apresenta o entendimento, colocado já no *Lísis*⁶ de Platão, segundo o qual a *philia* designa uma relação entre duas pessoas, o que se manifesta na transitividade e nos usos ativo e passivo do verbo *philein*, mas, encaminhando uma resposta

⁶ PLATÃO, *Lísis*, 212b-213d. Sobre a reciprocidade da *philia*, EN IX 1155b27-31, 1156a3-5. Cf. ANNAS (1977, p. 532-534).

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

positiva à questão, ele acrescenta que, sendo a alma múltipla em certo sentido, a amizade por si próprio é possível por analogia (1240a13-14). A questão do capítulo é desenvolvida pela reflexão sobre o sentido em que se deve considerar a multiplicidade e a unidade da alma e as implicações disso para o caráter. O homem vil apresenta-se múltiplo e instável, no inconstante conflito consigo mesmo, ao passo que no virtuoso as duas partes da alma (embora não designadas, parece tratar-se da parte racional e da parte capaz de obedecer à razão) se querem amigas de tal modo que é impossível separá-las, manifestando um caráter uno, estável e indivisível (1240b14-30). Assim, em EN IX, 4, Aristóteles pode estar aludindo a um problema de fundo a ser tratado com a atenção que merece o tema da unidade e da multiplicidade da alma e do caráter. Surge, porém, o problema: se a questão já foi desenvolvida na EE, caso se admita a anterioridade cronológica da EE com relação à EN, por que Aristóteles não faz referência àquele tratado em vez de simplesmente deixar de lado a questão posta em EN IX, 4?

Pode-se considerar que, não lhe parecendo satisfatória a reflexão de EE VII, 6, ele pretendesse voltar ao problema mais adiante. Embora não voltemos a encontrar abordagem semelhante àquela de EE no restante da EN e o texto não nos ofereça subsídio para sustentar inequivocamente tal interpretação, é significativo que em EN IX, 8, Aristóteles desenvolva alguns temas que, apesar de formulados de maneira distinta da questão presente em EN IX, 4 e EE VII, 6, são ali desenvolvidos com implicações diretas sobre a possibilidade da *philia* com relação a si próprio, o que nos leva à segunda interpretação que gostaria de expor e que me parece ser compatível com esta primeira no sentido de incorporá-la. Trata-se da aparente contradição entre o que é apresentado em EN IX, 4 sobre os sentimentos de *philia* que o virtuoso nutre por si próprio e o teor depreciativo que acompanha a palavra corriqueiramente empregada para designar aquele que ama mais a si próprio do que ao amigo, a saber, "*philautos*", termo cujos sentidos vulgar e filosófico serão alvo de exame em EN IX, 8 e que é completamente ignorado na EE.

Em EN IX, 8, Aristóteles examina o emprego usual desse termo e propõe ressignificá-lo à luz de sua investigação sobre a *philia* do homem virtuoso e íntegro. A questão que abre o capítulo é formulada nos seguintes termos: "deve-se amar [*philein*] mais a si próprio ou a outrem?". Colocada a questão inicial, Aristóteles apresenta a opinião de que aquele que ama sobretudo a si próprio é censurado e chamado de *philautos* (1168a29ss), entendendo tratar-se de uma característica do homem vil. Em seguida, apresenta a opinião de que é digno de elogio

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

aquele que dirige para si próprio o querer bem que caracteriza a amizade, retomando o que fora dito em EN IX, 4 sobre o fato de os sentimentos que nutrimos pelos amigos serem os mesmos que o homem nobre dirige a si próprio (1168a35ss; Cf. 1166a1-9). Aristóteles defenderá essa última posição, mas não sem antes analisar o uso que se faz do termo "*philautos*", termo que parece tão apropriado para designar o nobre amigo de si, embora utilizado comumente na direção contrária, apontando para um traço de caráter digno de censura. Embora o próprio Aristóteles faça uso em outras obras, como veremos, do termo "*philautos*" para designar uma disposição censurável, faz parte da argumentação de EN IX, 8, restituir-lhe o que seria seu sentido mais próprio e apontar as premissas que são indevidamente admitidas quando "*philautos*" é utilizado para denunciar um caráter vil. Trata-se, de certo modo, como veremos, de apontar também, junto a isso, a causa pela qual o termo veio a ser investido de tal sentido, situando-a no caráter daquele que assim o utiliza.

Em seguida, distingue e examina os dois sentidos do *philautos*, mostrando que cada uma das opiniões antagônicas anteriormente apresentadas corresponde um dos dois sentidos de "*philautos*" (1168b12ss). No sentido vulgar, *philautos* é aquele que ama a parte irracional da alma (1168b15ss), enquanto que no sentido próprio, reclamado por Aristóteles, o termo designa aquele que ama a parte racional (1168b23ss). A partir de 1169a3, ele discerne o íntegro do vil com respeito ao amor por si próprio, concluindo que homem íntegro deve ser *philautos* e o de caráter vil não. O capítulo finda com uma digressão sobre a capacidade que o *philautos* possui de abrir mão de tudo em favor do que há de mais belo (1169a18ss).

Ainda que o tema da unidade e da multiplicidade da alma não seja retomado em EN IX, 8, ao menos não com a explícita centralidade de EE VII, 6, a relação entre as partes da alma não deixa de ocupar um lugar de considerável relevância na argumentação daquele capítulo. Além da novidade do debate sobre o assim chamado *philautos* como cenário da abordagem da *philia* que o virtuoso nutre por si próprio, em EN IX, 8 Aristóteles introduz a tese de que o *nous* é o legítimo objeto de *philia* do virtuoso. O homem íntegro deverá, portanto, ser considerado *philautos* na medida em que ama aquilo que há de mais elevado em si próprio.

A tese de que o *nous* é o legítimo objeto de amizade do virtuoso não se encontra em EE VII, 6 e sua presença em EN IX, 8, como bem observa Charles Kahn (1981, p. 28), não é accidental. Ela parece estar integrada à preparação, ao longo de boa parte do livro IX da EN, de uma outra tese, exposta e defendida no livro seguinte, a de que a atividade contemplativa é a

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

mais excelente atividade realizável pelo homem, ainda que em condições menos excelentes do que aquelas em que a realiza o deus. Quanto ao lugar de EN IX, 8 no desenvolvimento argumentativo da noética aristotélica, nada tenho a acrescentar. Gostaria, entretanto, de tomar em consideração o motivo em torno do qual se desenvolve a argumentação de EN IX, 8, a saber, aquele que diz respeito aos sentidos do termo *philautos*. Embora essa questão não tenha de fato, a meu ver, importância semelhante à que possui a teoria do *nous* na argumentação geral sobre a *eudaimonia* na EN, a discussão terminológica de EN IX, 8 merece nossa atenção, não apenas pela performance argumentativa bastante peculiar, mas também por consistir em um dos cenários em que nos é apresentada a tese da superioridade do *nous*. Além disso, sua abordagem parece lançar luz sobre o entendimento do modo como Aristóteles concebia atitudes egoístas e altruístas e em que medida e sentido elas pertencem à descrição do homem virtuoso e íntegro ou, por outro lado, ao homem vil.

3. A disputa pelo sentido do termo *philautos*

Devemos notar, antes de prosseguirmos, que as questões que abrem os capítulos 4 e 8 de EN IX são significativamente distintas. A primeira pergunta pela natureza da relação que se tem consigo próprio. A segunda pergunta pelo objeto último e mais elevado de *philia*. Por outro lado, ambas parecem demandar de Aristóteles uma análise da relação que se tem consigo próprio e a comparação com a relação tecida com o amigo. Embora a questão de EN IX, 8 possa ser, com algum cuidado, parafraseada com uma formulação do tipo "o virtuoso deve ser (mais) egoísta ou altruísta?", é bem claro, por conta de passagens anteriores, que para Aristóteles o homem virtuoso tanto quer o bem do amigo por ele mesmo quanto quer também para si o bem, nutrindo por si as disposições que marcam sua relação com o amigo. Nesse sentido, não parece razoável esperar que Aristóteles se posicione em um dos dois extremos entendidos como egoísmo e altruísmo⁷.

O que faz Aristóteles após lançar a pergunta "deve-se amar mais a si próprio ou a outrem?" (EN IX, 8, 1168a28-29), justamente a pergunta que abre o capítulo? Bom, de início, ele procede, como é frequente e adequado à ética, apresentando as opiniões opostas acerca do tema. O primeiro movimento que merece destaque é que Aristóteles recorre a uma palavra

⁷ D. J. Allan considera que "Aristóteles não pensa ser psicologicamente possível que alguém escolha de outro modo que não em seu próprio interesse" (ALLAN, 1952, p. 138). Aristóteles estaria buscando descrever "o que ocorre quando os homens parecem subordinar seu interesse ao de outrem" (Ibid., p. 138).

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

que não se encontra na formulação da questão, o substantivo concreto "*philautos*", palavra que denomina a figura que servirá de critério para responder à questão. Com isso, ele introduz no léxico filosófico uma palavra que, segundo os registros de que dispomos, era estranha ao discurso filosófico, mas, pelo testemunho do próprio Aristóteles, bastante presente no imaginário social das máximas populares.

Assim, por um lado, caberia chamar o homem vil (*phaulos*), aquele que “cuida de fazer tudo para si”⁸ (1168a31), enquanto o de caráter íntegro (*epieikês*) “age pelo bem (*dia to kalon*) [...] em vista do amigo e deixa a si próprio de lado”⁹ (1168a33-35), de onde se deve concluir que se deve amar mais a outrem, ao amigo, do que a si próprio. Nesse sentido, o *philautos* corresponderia ao que se costuma chamar, de modo depreciativo, de egoísta. Por outro lado, se o amigo é aquele que quer o bem em vista de cada um, cada um deve ser seu próprio melhor amigo (1168b1-10). Nesse último sentido, portanto, se deve, sim, amar mais a si próprio do que a qualquer outro. Opõem-se, desse modo, o uso corriqueiro do termo *philautos* (1168a30: *kai hôs en aischrôï philautous apokalousi*) e, de outro lado, o sentido que o desenvolvimento da investigação levada a cabo na EN nos leva a adotar a respeito da relação que cada um deve ter consigo próprio.

A questão que abre o capítulo parece figurar mais como um mal entendido do senso comum, oportunidade para um exame do uso da linguagem e esclarecimentos acerca das profundas diferenças entre a integridade do caráter e a vilania, do que como um problema intrínseco à EN. Aristóteles já notara, com efeito, como ele mesmo faz questão de nos lembrar no passo 1168b4, que os sentimentos de amizade que se dirigem ao amigo são os mesmos que o *epieikês* nutre por si próprio (cf. EN IX, 4, 1166a1-5, a30-33). Esse argumento é retomado em EN IX, 8, contra os que consideram que não se deve buscar ser *philautos*.

Dizem que se deve amar mais o melhor amigo, e o melhor amigo é aquele que quer os bens em vista daquela pessoa, ainda que ninguém venha a saber, e isso ocorre sobretudo na relação que se tem consigo próprio, como também é o caso de todos as demais disposições pelas quais se define o amigo¹⁰. (EN IX, 8, 1168b1-5)

⁸ ὁ μὲν φαῦλος ἑαυτοῦ χάριν πάντα πράττειν

⁹ ὁ δ' ἐπαικῆς διὰ τὸ καλόν, καὶ ὅσῳ ἂν βελτίων ᾖ, μᾶλλον διὰ τὸ καλόν, καὶ φίλου ἔνεκα, τὸ δ' αὐτοῦ παρίσιν.

¹⁰ φασὶ γὰρ δεῖν φιλεῖν μάλιστα τὸν μάλιστα φίλον, φίλος δὲ μάλιστα ὁ βουλόμενος ᾧ βούλεται τὰγαθὰ ἑκείνου ἔνεκα, καὶ εἰ μηδεὶς εἴσεται· ταῦτα δ' ὑπάρχει μάλιστα αὐτῷ πρὸς αὐτόν, καὶ τὰ λοιπὰ δὴ πάνθ' οἷς ὁ φίλος ὀρίζεται.

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

As disposições ou sentimentos que definem o amigo (*ta philika*) são aquelas listadas em EN IX, 4 e cujo primeiro item nos diz que o amigo é "aquele que quer e faz o bem ou que lhe parece ser o bem em vista daquela pessoa" (EN IX, 4, 1166a3-4). Como vimos, encontra-se também nesse capítulo a ideia de que o homem virtuoso nutre com respeito a si essas disposições que caracterizam o amigo (EN IX, 4, 1166a2; 1166a9-13). Isso evidencia que a posição apresentada por Aristóteles em 1168b1-5 não é nova nem traz consigo qualquer contribuição ou divergência àquela apresentada no capítulo 4, pela qual foi conduzido à colocação e suspensão da questão sobre se essa relação consigo próprio deve ou não ser considerada *philia*.

A atenção inicialmente voltada, em EN IX, 8, à oposição entre a *philia* com relação a outrem e a *philia* com relação a si concentra-se nessa última e abre espaço para o exame dos sentidos em que o termo *philautos* é empregado. Isso não significa que a questão inicial seja de todo uma falsa questão, pois apesar de Aristóteles atestar, de imediato, que há claramente um ruído na relação entre o discurso que chama *philautos* ao egoísta e os fatos (1168b1), vale lembrar que a dissonância entre o resultado da investigação e o saber socialmente compartilhado constitui, sobretudo no domínio da filosofia prática, uma dificuldade que não deve ser desprezada. É, pois, sabido que Aristóteles leva em alta conta, na investigação ética, as opiniões da maioria. Em EN I, 8, por exemplo, Aristóteles considera que são diversas as opiniões sobre o que constitui a felicidade, algumas delas endossadas pela maioria e pelos mais velhos (*polloi kai palaioi*), enquanto outras são opiniões de poucos e dos mais reconhecidos (*oligoi kai endoxoi*). Nenhuma das partes, diz Aristóteles, está completamente correta nem incorreta. Esse será, de fato, o tom que perpassa toda a sua investigação sobre o bem viver.

Como procede, então, Aristóteles para superar a presente dificuldade? Ele recorre a uma reflexão sobre a relação entre o emprego depreciativo do termo *philautos* e o caráter dos que fazem tal uso. Eis aqui o segundo movimento do capítulo, pelo qual se explicita o sentido de *philautos* que ele não quer atribuir ao virtuoso:

Os que o censuram [b14: *to philauton*] chamam *philautoi* [*philautous kalousin*] aos que reclamam para si a maior parte das riquezas, das honrarias e dos prazeres corporais, pois são essas as coisas que desejam as gentes [*hoi polloi*], que se dedicam a elas como sendo as melhores coisas e por isso são disputadas. Os ambiciosos cuidam majoritariamente dos apetites e, de modo geral, das paixões, isto é, da parte afetiva da alma. Ora, tais são as gentes. Por isso também a alcunha surgiu das gentes, que são vis. É, pois, com justeza que se censura os *philautoi* [*philautois*] nesse sentido. É evidente que as gentes se acostumaram a chamar de *philautoi* [*eiôthasi legein hoi*

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

polloi philautous] aos que reclamam tais coisas para si.¹¹ (EN IX, 8, 1168b15-25)

Em suma: as gentes são vis, pois desejam para si a maior parte das riquezas, das honrarias e dos prazeres corporais; porque assim desejam, disputam entre si tais bens; precisamente nesse contexto, convencionou-se chamar *philautos* àquele (sempre o outro) que deseja exclusivamente para si o mesmo que eu desejo exclusivamente para mim. Nesse caso, os bens em questão são entendidos como bens individuais que devem pertencer a mim e não ao outro e a partilha do bem parece estar fora de questão àquele que assim julga, o que interdita não só a concepção virtuosa de *philautos*, mas a própria *philia* segundo a virtude.

A argumentação de 1168b15-25 manifesta a correspondência entre a disposição para a ação e a disposição para a avaliação da ação. O hábito é responsável não apenas por nos levar a agir de determinado modo, mas também por nos levar a avaliar de determinado modo as ações dos outros. Junto a essa correspondência, aparece o entendimento de que as disposições práticas e avaliativas se manifestam, se cristalizam talvez, no sentido em que é empregado o termo "*philautos*" (1168b24: *eiôthasi legein hoi polloi philautous*). Se, por "amar mais a si próprio" se entende ser *philautos* no sentido corriqueiro, trata-se, de fato, de algo digno de censura. Faz bem quem censura o outro por desejar para si o que é objeto de disputa (1168b22-25).

Esse sentido de *philautos* é bastante próximo do emprego que Aristóteles faz do termo em uma passagem do livro II da *Política*, distinguindo-o daquele que nutre *philia* por si próprio (1263b2), considerada aqui natural:

Pois não é injustificado que cada um ame a si próprio, mas sim algo natural. Por outro lado, é justo censurar o *philauton*, pois não se trata apenas de amar a si próprio, mas de amar mais do que se deve, tal como ocorre com o amor ao dinheiro, uma vez que se pode dizer que todos amam cada uma dessas coisas. Mas favorecer e ajudar os amigos, hóspedes e companheiros é, por sua vez, prazeroso, e isso só ocorre sendo privada a propriedade.¹² (*Política* II, 4, 1263a41-b7)

¹¹ οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτὸ φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς· τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὀρέγονται, καὶ ἐσπουδάκασιν περὶ αὐτὰ ὡς ἄριστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητά ἐστιν. οἱ δὲ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς· τοιοῦτοι δ' εἰσὶν οἱ πολλοί· διὸ καὶ ἡ προσηγορία γεγένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος· δικαίως δὲ τοῖς οὕτω φιλαύτοις ὀνειδίζεται. ὅτι δὲ τοὺς τὰ τοιαῦθ' αὐτοῖς ἀπονέμοντας εἰώθασιν λέγειν οἱ πολλοὶ φιλαύτους, οὐκ ἄδηλον·

¹² μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν. τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν, καθάπερ καὶ τὸ φιλοχρήματον, ἐπεὶ φιλοῦσιν γε πάντες ὡς εἰπεῖν ἕκαστον τῶν τοιούτων. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἐταίροις ἡδιστόν· ὃ γίνεται τῆς κτήσεως ἰδίας οὐσης.

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

Vê-se que a *philia* que se tem com relação a si próprio está longe de ser algo digno de censura. Ela é natural e envolve ação prazerosa e virtuosa de compartilhar os bens com os amigos. Já o *philautos*, digno de censura, aparece como aquele que ama a si próprio mais do que é devido. Trata-se de uma formulação que parece reproduzir sem mais o sentido corriqueiro do termo, denunciado e revisado em EN IX, 8. O contexto da passagem acima citada é o da defesa da propriedade privada. Aristóteles pretende mostrar que é natural que todos queiram para si os bens, inclusive os que são objeto de disputa, e que isso não os impede de tornar esses bens comuns aos amigos. A *philia* com respeito a si próprio figura, então, como certa disposição relativa também ao uso dos bens de maneira virtuosa e prazerosa. O *philautos*, por seu turno, figura como aquele que não promove a comunhão de bens, apegando-se mais aos bens do que à virtude.

O termo *philautos* aparece também em duas passagens da *Retórica*. Em 1371b20-23, temos um uso descritivo, de modo bastante amplo, da relação prazerosa que cada um experimenta com suas próprias coisas (suas obras e palavras, mas também seus adutores, amantes e honras e filhos), "todos necessariamente são mais ou menos *philautous*"¹³. Aristóteles não se ocupa aqui de avaliar esse tipo de relação, mas apenas de indicar algo que deve ser observado pelo orador como uma característica que parece estar presente em todos, embora em diferentes graus. No livro II, tratando da velhice, ele afirma que os velhos "são mais *philautoi* do que devem, pois isso também é certa pequenez de espírito. Vivem mais voltados para o útil do que para o belo, razão pela qual são *philautoi*"¹⁴. Temos aqui, em um mesmo argumento, tanto o sentido amplo do livro anterior da *Retórica* quanto o sentido restritivo e pejorativo da *Política*, o que nos parece indicar que, fora de EN IX, a flutuação de sentidos do termo "*philautos*" não figura como um problema para Aristóteles, mas apenas como variação gradual compreensível pelo contexto.

Não é isso o que vemos, decerto, em EN IX, 8, onde Aristóteles pretende mostrar que, ainda que seja possível dizer que todos são *philautoi*, trata-se de sentidos radicalmente distintos do termo, sentidos esses associados a formas de relação consigo próprio que diferem entre si de maneira tão clara quanto diferem o homem íntegro e o homem vil. Aquele que

¹³ *Retórica* I, 11, 1371b18-24: ἐπεὶ δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ συγγενὲς ἑαυτῶ ἢ δὴ ἅπαν, μάλιστα δὲ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἕκαστος τοῦτο πέπονθεν, ἀνάγκη πάντας φιλαύτους εἶναι ἢ μᾶλλον ἢ ἦττον· πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα ὑπάρχει πρὸς αὐτὸν μάλιστα. ἐπεὶ δὲ φίλαυτοι πάντες, καὶ τὰ αὐτῶν ἀνάγκη ἡδέα εἶναι πᾶσιν, οἷον ἔργα καὶ λόγους· διὸ καὶ φιλοκόλακες ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ φίλερασται καὶ φιλόμαιμοι καὶ φιλότεκνοι·

¹⁴ *Retórica* II, 13, 1389b35-37: καὶ φίλαυτοι μᾶλλον ἢ δεῖ· μικροψυχία γάρ τις καὶ αὕτη· καὶ πρὸς τὸ συμφέρον ζῶσι, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ καλόν, μᾶλλον ἢ δεῖ, διὰ τὸ φίλαυτοι εἶναι·

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

busca se destacar dos demais pela virtude, buscando para si o bem, ninguém irá reprová-lo denominando-o *philautos* (EN IX, 8, 1168b25-28). Consequentemente, se o virtuoso deve ser, de algum modo, *philautos*, não deve sê-lo da mesma maneira como as gentes são. Mais do que isso, "parece", diz Aristóteles, "ser o *philautos* sobretudo tal homem [o virtuoso]" (EN IX, 8, 1168b28-29).

Como Aristóteles mostrará em seguida, o critério de esclarecimento sobre a caracterização da relação de *philia* que se pode nutrir por si próprio é a natureza e o sentido do *autos* do *philautos*, pois, a rigor, os que são chamados *philautoi* não dirigem sua *philia* a si próprios, mas sim a certos bens que não são fins em si mesmos. Analisada sob a perspectiva das partes da alma e dos bens correlatos, o caráter que o vulgo e também Aristóteles, nas passagens da *Retórica* e da *Política*, denominariam *philautos* não merece, de fato, para o autor de EN IX, 8, ser assim caracterizado.

O recurso à teoria do *nous* consiste, como mostrou Charles Kahn (1981, p. 28ss), em um importante diferencial de EN IX, 8 comparado a EE VII, 6, onde não se encontra referência nem ao *nous* nem ao *philautos*. Depois da crítica do sentido vulgar, Aristóteles interroga o que seria propriamente o *autos* do verdadeiro *philautos* e estabelece, com isso, o que ou quem seria, a bem dizer, o *philautos*¹⁵. Trata-se do *nous* e do *logos* (1169a2) e as razões para tal conclusão dizem respeito à instância superior de comando, poder, controle e responsabilidade sobre nossas ações¹⁶. Se o *nous* é o que há de melhor e de mais belo, é a ele que se dirige a *philia* do virtuoso. O *nous* é, acima de tudo, o seu *autos* (1168b35; 1169a2) e os dois sentidos de *philautos* diferem entre si tal como viver segundo a razão difere de viver segundo as afecções (1169a5).

4. Amizade e sacrifício

A partir de 1169a18 encontramos uma digressão clássica e dramática que versa, aparentemente, sobre a capacidade - ou mesmo necessidade - que possui o *spoudaios* para abrir mão de tudo, inclusive da própria vida pelos amigos, pois

preferirá um curto tempo de prazer intenso a um longo prazer tranquilo,
viver um ano de maneira bela a viver muitos anos arbitrariamente e uma

¹⁵ Note-se que, no decorrer do capítulo, Aristóteles refere-se a isso que é objeto maior de amizade do *philautos* com termos tais como *tagatha*, *to kalon*, *ta kallista kai mallista agatha*.

¹⁶ 1168b30: τῷ κυριωτάτῳ; b34-35: καὶ ἐγκρατῆς δὲ καὶ ἀκρατῆς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή; 1168b35-1169a1: καὶ πεπραγένοι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα.

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

única ação bela e grandiosa a muitas ações miúdas. Isso ocorre com os que morrem por algo [Tais são as escolhas dos que escolhem morrer por algo], e assim eles tomam para si o que há de mais belo.¹⁷ (EN IX, 8, 1169a22-25).

Estaria Aristóteles fazendo o elogio do altruísmo levado às mais derradeiras consequências, considerando-o característica do *philautos*? Vejamos o trecho que abre a argumentação em que consta a citada passagem:

A respeito do nobre, é verdade que faz muitas coisas em vista dos amigos e da pátria, devendo mesmo chegar a morrer por eles, pois também assim abre mão das riquezas, das honrarias e igualmente dos bens que são objeto de disputa, resguardando para si o que há de belo.¹⁸ (EN IX, 8, 1169a18-22)

A expressão *tês patridos* provoca certo rebuliço entre comentadores¹⁹. Não só seria surpreendente que Aristóteles estivesse introduzindo essa noção em um momento tão delicado e radical da descrição do *philautos*, mas também que seja trazida à cena uma ação baseada em valores distintos, senão opostos, aos do homem que morre em vista dos amigos. Isso motivou uma ou outra correção do texto e até mesmo a suspeita de inautenticidade. Rejeitando a pertinência das suspeitas e correções, Jolif considera que a alusão à pátria é acessória, embora plausível por se tratar de um motivo recorrente na literatura grega (*Ifigênia em Áulis, República* 496d). Não se pode negar a atenção que Aristóteles dedica à morte pela cidade, da qual trata no livro III, no contexto da coragem.

Jolif assinala, por outro lado, que há uma diferença profunda entre o caso de alguém que morre pela cidade e de alguém que morre pelos amigos, o que resultaria em duas éticas distintas, senão opostas: "lá, se sacrificando pelo grupo do qual se é apenas uma parte, o indivíduo se nega; aqui, se sacrificando pelo amigo que ele mesmo escolheu para si, é a si que ele afirma [*c'est encore soi qu'il affirme*]" (GAUTHIER & JOLIF, 2002, p.749). A estranheza, da qual não poderíamos nos desviar, residiria no fato de Aristóteles oferecer, sutilmente, uma descrição dupla do *philautos*, tornando-o compatível com o sacrifício de si, tanto na forma da autonegação quanto na forma da afirmação de si no outro.

¹⁷ ὀλίγον γὰρ χρόνον ἤσθῆναι σφόδρα μᾶλλον ἔλοιτ' ἂν ἢ πολὺν ἡρέμα, καὶ βιώσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν πρᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς. τοῖς δ' ὑπεραποθνήσκουσι τοῦτ' ἴσως συμβαίνει·

¹⁸ ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἔνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέη ὑπεραποθνήσκειν· προίησεται γὰρ καὶ χρήματα καὶ τιμὰς καὶ ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθὰ, περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν·

¹⁹ Cf. GAUTHIER & JOLIF (2002, p.749).

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

Parece-me, porém, que essa leitura, baseada na ideia de sacrifício de si, nos desvia do que Aristóteles, a meu ver, está realmente empenhado em mostrar e que é expresso, nessa mesma passagem acima citada, como explicação da nobreza da morte voluntária pela pátria e pelos amigos. Refiro-me à constatação de que o nobre, ao abrir mão de tudo (da vida inclusive), jamais abre mão de si: "pois [o nobre] também assim abre mão das riquezas, das honrarias e igualmente dos bens que são objeto de disputa, resguardando para si o que há de belo" (1169a20-22). Aristóteles, a bem dizer, rejeita que se possa atribuir ao *philautos* o sacrifício de si, pois o "si" (o *autos*) é precisamente o que **não** é sacrificado, e é isso, me parece, que ele pretende mostrar. Note-se que Aristóteles repete essa constatação a respeito das riquezas²⁰, das honrarias²¹ e da autoria das belas ações, "pois é até mesmo possível, diz Aristóteles, ceder as ações ao amigo, por ser mais belo que ele seja causa da ação do amigo do que agir ele mesmo"²². Em cada um desses casos, o nobre cede tais bens aos amigos para que lhe reste o que há de mais belo. E o que há de mais belo certamente não é, para Aristóteles, a morte pura e simplesmente, mas a ação por cuja grandeza o agente pode eternizar-se²³.

Se fazia parte da argumentação de 1168b15-25 mostrar que não é a si próprio que ama aquele que o vulgo chama de *philautos*, Aristóteles complementarmente esse raciocínio em 1169a18-34, mostrando que tampouco é a si próprio, ao que é mais elevado em si próprio, que o virtuoso sacrifica ao abrir mão dos bens. Por fim, Aristóteles conclui com o que parece ser a resposta para a pergunta formulada no início do capítulo:

Com respeito a tudo que é digno de elogio, o nobre parece tomar para si a maior parte do bem. Desse modo ele deve ser *philautos*, como foi dito, mas tal como as gentes, não.²⁴ (EN IX, 8, 1169a34-b2)

É certo que na *Política*, como vimos, Aristóteles manifesta uma distinção muito próxima dessa que aqui encontramos. Lá, porém, o termo "*philautos*" destina-se a designar o caráter desprovido de *philia pros auton* (*Política* II, 4, 1263a41-b7). Já em EN IX, 8 a distinção é expressa pela cisão de sentidos do termo "*philautos*", que agora passa a designar

²⁰ EN IX, 8, 1169a27-28: γίνεται γὰρ τῷ μὲν φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν.

²¹ EN IX, 8, 1169a29-30: καὶ περὶ τιμᾶς δὲ καὶ ἀρχᾶς ὁ αὐτὸς τρόπος· πάντα γὰρ τῷ φίλῳ ταῦτα προήσεται· καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ ἐπαινετόν.

²² EN IX, 8, 1169a32-34. Note-se que a ação é sacrificada, mas não sua causa.

²³ Cf. EN X, 7, 1177b30-34, onde Aristóteles explora os limites entre o humano e o divino, opondo a natureza mortal ao empenho por eternizar-se e fazer tudo para viver segundo o que há de mais elevado, mais poderoso, ao alcance do homem, o *nous*.

²⁴ ἐν πᾶσι δὴ τοῖς ἐπαινετοῖς ὁ σπουδαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων. οὕτω μὲν οὖν φίλῳ εἶναι δεῖ, καθάπερ εἴρηται· ὡς δ' οἱ πολλοί, οὐ χρή.

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

também, e propriamente, aquele que estabelece consigo próprio, isto é, com o que há de mais nobre e elogiável nele próprio, uma relação de amor e amizade, de *philia*.

5. Considerações finais

Busquei mostrar que, na trajetória argumentativa, o exame dos termos utilizados no elogio e na censura, práticas fundamentais à ética aristotélica, ocupa um lugar nada desprezível. A associação do uso da palavra "*philautos*" ao caráter do agente (prático, mas também verbal), apresentada como expediente de explicitação do sentido do termo, permite e exige sua ressignificação, especialmente oportuna com respeito ao recurso à teoria do *nous* como legítimo *autos*. O caráter que, segundo Aristóteles, deve ser considerado *philautos* não quer para si o maior quinhão das riquezas e das honrarias, tampouco sacrifica o que há de mais belo em si próprio em vista de qualquer outra coisa.

Substituir, na passagem acima citada da EN, o termo "*philautos*" por "egoísta" parece ser a resposta mais simples para a questão sobre se e em que medida Aristóteles considera egoísta o homem virtuoso. Ainda que, de certa maneira, o texto de EN IX, 8 mostre com significativa clareza em que sentido o virtuoso não é egoísta e em que sentido ele não é altruísta, pouco ou nada ganharíamos em clareza, a meu ver, com tal sobreposição conceitual, pois que ela traria consigo o ocultamento de toda a intrincada discussão em torno do léxico ético e das formas de agir que acompanham os termos utilizados no elogio e na censura.

A título de encaminhamento para futuro desenvolvimento da pesquisa, é importante remeter a digressão realizada em EN IX, 8 ao contexto mais amplo da investigação da felicidade e, em especial, da necessidade de se ter amigos para que se viva uma vida feliz, cuja abordagem será desdobrada em EN IX, 9, mas que encontra ecos e reflexos em diversas partes do tratado. Destaquemos que esse é um ponto nevrálgico para a compreensão da relação entre o ideal de felicidade individual e o ideal de felicidade comunitária ou comunal, que, embora se apresentem intimamente entrelaçados na EN, demandam esclarecimentos. Para finalizar, aponto que a introdução do *nous* como legítimo *autos* que é objeto de amizade do nobre *philautos* parece complementada, no capítulo 9 de EN IX, pela reflexão em torno da sensação compartilhada (*synaisthanesthai*) da existência do amigo e de si próprio que constitui a vida em comum própria aos humanos. "Viver em comum e compartilhar razões e pensamentos", dirá Aristóteles mais adiante, "é o que o convívio parece significar no que

Pinto, Felipe Gonçalves
Sobre o philautos na Ética Nicomaqueia

concerne aos homens, e não, como para os gados, o pastar no mesmo pasto" (EN IX, 9, 1070b10-14).

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Opera ex recensione* I. Bekker. Vol. I-II texto, III traduções latinas do Renascimento, IV escólios, V fragmentos e *Index Aristotelicus* de H. Bonitz. Berolini: Academia Regia Borussica, 1831-1870.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.
- ALLAN, D. J. *The Philosophy of Aristotle*. Londres: Oxford University Press, 1952.
- ANNAS, Julia. "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism". In *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344 (Oct., 1977), pp. 532-554.
- GAUTHIER, Rene Antoine & JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique à Nicomaque. Tome II, deuxième partie: commentaire des livres VI-X (par Rene Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif)*. 2ª edição. Louvain-la-Neuve, Paris, Sterling, Virginia: Éditions Peeters, 2002.
- KAHN, Charles. "Aristotle and Altruism". In *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 357 (Jan., 1981), pp. 20-40.
- KONSTAN, David. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- NUSSBAUM, Martha C. *A Fragilidade da Bondade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *Cármides / Lisis*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.

[Recebido em junho de 2015; aceito em setembro de 2015.]