

Um paralelo entre a noção hegeliana de reconhecimento e a noção aristotélica de amizade pela virtude

Matheus Pelegriño Silva*

RESUMO: No presente artigo é estabelecido um paralelo entre a noção aristotélica de amizade pela virtude e a noção hegeliana de reconhecimento. Em um primeiro estágio estuda-se a amizade pela virtude, tendo especial na explicação das razões pelas quais um homem virtuoso precisa de amigos e analisando as diferentes interpretações sobre o tema. Segue-se a essa análise da amizade pela virtude a explicação do modo como Hegel descreve e aplica, na dialética do senhor e do escravo, a noção ‘reconhecimento’. Para concluir o estudo através da reunião das informações coletadas sobre os dois tópicos procede-se à identificação e apresentação da principal semelhança entre a amizade pela virtude e a noção de reconhecimento.

Palavras-chave: Amizade. Virtude. Reconhecimento. Dialética do senhor e do escravo.

ABSTRACT: In the present article a parallel is established between the Aristotelian notion of friendship by virtue and the Hegelian notion of recognition. In a first stage the friendship by virtue is studied, paying especial attention on the explanation regarding the reasons why a virtuous man needs friends and analyzing the different interpretations on the issue. Following this analysis of friendship by virtue we have the explanation of the way Hegel describes and applies, in the master-slave dialectic, the notion ‘recognition’. Concluding the study, through assembling the collected information on the two topics the main similarity between the friendship by virtue and the notion of recognition is identified and presented.

Key words: Friendship. Virtue. Recognition. Master-slave dialectic.

O presente texto pretende traçar algumas relações entre a maneira como Aristóteles trabalha a idéia do amigo pela virtude enquanto um “outro eu” e a noção hegeliana de reconhecimento. Primeiramente, nos ocuparemos da apresentação e interpretação do que Aristóteles tem a dizer a respeito da amizade pela virtude e sobre as razões para que um homem virtuoso precise de amigos. Após, exporemos de que modo Hegel trabalha a noção de reconhecimento na dialética do senhor e do escravo, destacando o papel fundamental desempenhado pelos conceitos de “verdade” e “certeza”. Por fim, reuniremos as conclusões obtidas ao longo dessas etapas para indicar o elemento comum aos dois autores.

Na *Ética a Nicômaco*¹ Aristóteles analisa a amizade ao longo de dois livros, apresentando uma série de considerações sobre o tema e estabelecendo uma distinção entre as formas de amizade, a amizade pelo prazer, a amizade pela utilidade e a amizade pela virtude, que ele entende ser a forma perfeita de amizade, uma vez que nesta espécie os indivíduos “desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, [...] desejam bem aos seus amigos por eles mesmos”.² Como o desejo do bem ao amigo é feito em razão da natureza do amigo, a “amizade dura enquanto são bons”³ os indivíduos que estabelecem este vínculo de amizade. Após se ocupar por vários capítulos com a caracterização de diversos elementos das formas de amizade, Aristóteles chega, no quarto capítulo do livro IX, à conclusão de que “o amigo é um outro ‘eu’”.⁴

Nosso objetivo, na análise dos argumentos de Aristóteles, será determinar de que modo se dá a justificação da afirmação acima citada, apontando o que significa para um amigo ser um “outro eu” e quais os resultados desta espécie de amizade para os indivíduos envolvidos.

No capítulo 4 do livro IX Aristóteles apresenta um primeiro aspecto a respeito da amizade pela virtude, tendo como ponto de partida a idéia de que o homem virtuoso considera a existência algo valioso.

[O homem bom] para si mesmo deseja a vida e a preservação, em especial do elemento em virtude do qual ele pensa. Porquanto a existência é boa para o homem virtuoso, e cada um deseja para si o que é bom, ao passo que ninguém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tornar-se uma outra pessoa [...]. Tal homem só deseja essas coisas com a condição de continuar sendo o que é; e o elemento pensante parece ser o próprio indivíduo, ou sê-lo mais do que qualquer outro dos elementos que o formam. E ele deseja viver consigo mesmo, e o faz com prazer, já que se compraz na recordação de seus atos passados e suas esperanças para o futuro são boas, e, portanto, agradáveis.⁵

O primeiro argumento dessa passagem pode ser organizado da seguinte maneira: dado que o homem bom deseja aquilo que é bom, e sua vida, a vida de um indivíduo

¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. [Trad. VALLANDRO, Leonel e BORNHEIM, Gerd] São Paulo: Abril Cultural, 1973. Citaremos, a partir de agora, o texto da *Ética a Nicômaco* seguindo a tradução acima referida, e indicando esta obra com a sigla EN.

² EN 1156b7-8. Nas duas outras espécies de amizade o vínculo estabelecido entre os indivíduos é transitório, “a pessoa amada não é amada por ser o homem que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer”, e em razão disto “tais amizades se dissolvem facilmente, [...] se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la” (EN 1156a18-23).

³ EN 1156b11.

⁴ EN 1166a32.

virtuoso, se inclui entre as coisas boas, ele deseja sua vida. Agora, como o homem bom que deseja sua vida precisa desejar algo, ele deseja sua vida, mas não sua vida como um mero existir enquanto ser vivo, mas deseja o seu existir enquanto homem virtuoso. Em razão desse traço específico do desejo, pode ser afirmando que o homem deseja “o elemento pensante”, pois é neste elemento que ele encontra aquilo que lhe é particular. É em razão do “elemento pensante” que o homem é o que é, ele é um homem virtuoso em função de suas condutas, que são guiadas por sua razão, portanto, o homem virtuoso deseja sua vida e deseja continuar existindo, enquanto homem virtuoso, pois ele deseja para si aquilo que é bom e ele reconhece sua existência como algo bom.

Após explicar as razões para que um homem deseje sua existência, Aristóteles descreve alguns elementos constitutivos dessa relação que um homem tem consigo mesmo. O homem bom “sofre e se alegra, mais do que qualquer outro, consigo mesmo; porquanto a mesma coisa é sempre dolorosa, e a mesma coisa, sempre agradável, e não uma coisa agora e outra depois. Ele não tem, por assim dizer, nada de que possa arrepender-se”⁶. Portanto, a relação que um homem bom estabelece consigo mesmo não é acidental. A amizade consigo mesmo não é transitória, podendo estar presente ou não, em função de um prazer ou de uma dor acidentais, não controlados, que podem não coincidir com as expectativas. O homem bom, sempre que está alegre, está alegre consigo mesmo, sempre que está triste, está triste consigo mesmo. Vimos que nas outras espécies de amizade o limite da amizade e aquilo que determinará seu fim será a presença ou ausência daquele elemento agradável que iniciou a amizade.⁷ No caso da amizade do homem bom consigo mesmo, nunca há uma decepção, nunca ocorre um conflito de interesses, em razão disto, a amizade que ele estabelece consigo é estável e duradoura.

Essa forma particular de amizade, em que o indivíduo sempre encontra no “outro” (neste caso, no “elemento pensante”) aquilo que esperava, também pode ser encontrada em uma outra espécie de relação, naquela forma de amizade chamada de “amizade pela virtude”. Aristóteles afirma:

[...] como cada uma destas características [as citadas na passagem 1166a27-29] pertence ao homem bom em re-lação a si mesmo, e ele se

⁵ EN 1166a17-26.

⁶ EN 1166a27-29.

⁷ Confira os textos citados na nota de rodapé número 2.

relaciona para com o seu amigo como para consigo mesmo (pois o amigo é um outro “eu”), pensa-se que a amizade é também um destes atributos, e que aqueles que possuem estes atributos são amigos.⁸

A tese defendida nessa passagem é a de que a amizade é um dos atributos que pertencem ao homem bom, à sua existência enquanto homem bom. A justificativa pode ser encontrada quando caracterizamos o indivíduo que seria amigo do homem bom. Uma vez que o homem bom é aquele indivíduo que quer existir pois deseja continuar a praticar e contemplar atos virtuosos, e este indivíduo que é seu amigo é igualmente um homem bom, este indivíduo pode ser fonte, para o homem bom, de atos virtuosos que serão por ele contemplados. O homem bom relaciona-se consigo mesmo, como um amigo de si mesmo, em razão da virtude de suas ações. Uma vez que o outro indivíduo pratica ações que são semelhantes às praticadas pelo homem bom, este homem bom que deseja contemplar ações virtuosas e é amigo de si mesmo em razão de tais ações será então, pela mesma razão, amigo deste outro indivíduo.

O homem bom e seu amigo (em uma amizade pela virtude) possuem os mesmos atributos, e em razão disto o homem bom desejará ter este indivíduo como seu amigo, pela mesma razão que o levou a desejar ser amigo de si mesmo. Em razão dessa semelhança entre a amizade consigo mesmo com a amizade com outro homem bom, pode-se afirmar que a amizade de outros indivíduos virtuosos é algo que o homem bom deve desejar para si. O homem bom deseja ser amigo de si mesmo, deseja ser amigo de “seu eu”, pois reconhece nele atributos agradáveis. Pelo mesmo motivo, quando o homem bom encontra outro indivíduo que apresenta as mesmas características que “seu eu” apresenta para ele, o homem bom desejará ser amigo deste indivíduo, e verá nele “um outro” “eu”, verá a si mesmo, enquanto indivíduo que possui determinados atributos, em um outro indivíduo.

Tendo estabelecido que a amizade é algo verdadeiramente bom para um homem virtuoso, no capítulo 9 do livro XI Aristóteles volta a tratar do tema da amizade como um meio para se ver em um outro indivíduo. Após indicar que um homem feliz necessitará de amigos pois estes são um bem em si mesmo⁹, temos a apresentação de um argumento sobre a necessidade de ter amigos para contemplar ações virtuosas.

⁸ EN 1166a30-33.

⁹ Cf. EN 1169b3-b22.

Aristóteles parte de um fato já estabelecido, que “a felicidade é uma atividade”¹⁰. Tendo em vista que a felicidade de um homem virtuoso consistirá em praticar atos virtuosos, pois tais atos lhe conduzem à felicidade, e levando em conta que “o fato de uma coisa nos pertencer é um dos atributos que a torna aprazível”¹¹, pode-se concluir que para o homem virtuoso será aprazível observar os atos virtuosos que ele pratica. Sobre a afirmação citada acima, de que a posse de algo por alguém é um dos aspectos que tornam este algo aprazível, podemos pensar que uma justificativa para esta afirmação se apóia no seguinte raciocínio: uma vez que o homem virtuoso é aquele homem que deseja praticar atos virtuosos, e que o fato de praticar tais atos é visto por ele como algo prazeroso, o homem virtuoso sentirá prazer em observar esta “coisa”, possuída por ele, que materializa e lhe mostra o ato virtuoso por ele praticado.

Retornando ao argumento principal, uma vez estabelecido que a felicidade do homem virtuoso consiste em praticar atos virtuosos e também em observar tais atos que ele praticou, temos a seguinte passagem:

[...] podemos contemplar o nosso próximo melhor do que a nós mesmos e suas ações melhor do que as nossas, e se as ações dos homens virtuosos que são seus amigos são aprazíveis aos bons (visto possuírem ambos os atributos que são naturalmente aprazíveis) – se assim é, o homem sumamente feliz necessitará de amigos dessa espécie, já que o seu propósito é contemplar ações dignas e ações que sejam suas, e as de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas essas qualidades.¹²

O principal elemento dessa passagem é a necessidade de amigos para “contemplar ações dignas e ações que sejam suas”. Os amigos tornam-se fundamentais à felicidade do homem virtuoso pois sua felicidade não envolve apenas a prática de atos virtuosos, mas também a observação de atos virtuosos, seus e de seus semelhantes. Quando um homem virtuoso possui um amigo que é seu semelhante, ele tem a oportunidade de observar atos virtuosos de um indivíduo que é *como* ele é, e a observação de tais atos é algo que lhe dá prazer. Ao observar o seu amigo agindo virtuosamente, o homem virtuoso observa seu amigo *como se* ele estivesse observando a si mesmo.

¹⁰ EN 1169b28. A justificativa da determinação de que a felicidade consiste em uma atividade, e não um estado, é apresentada no capítulo 8 do livro I.

¹¹ EN 1169b32-33.

¹² EN 1169b34-1170a3.

Em linhas gerais, essa é a explicação que Aristóteles nos fornece, na *Ética a Nicômaco*, em relação aos benefícios de observar os atos virtuosos dos amigos. Contudo, a amizade também foi tratada por Aristóteles em um outro livro, a *Magna Moralia*, e nesta obra podemos encontrar algumas informações que ajudam a compreender melhor as vantagens que um homem virtuoso desfruta por possuir amigos semelhantes a ele na virtude, assim como as razões pelas quais um homem precisa de amigos para contemplar apropriadamente as próprias ações.

Se, então, quando alguém olha um amigo ele poder ver a natureza e os atributos do amigo, ... [lacuna no texto original] assim como sendo um segundo eu, ao menos se ele fez um amigo muito importante, como o provérbio afirma, “Aqui há outro Herácles, um estimado outro eu”. Uma vez que isso é tanto uma coisa difícil, como algum dos sábios disse, atingir um conhecimento sobre si mesmo, e também uma [coisa] agradável (pois saber de si mesmo é agradável) – agora, [como] não somos capazes de ver o que somos por nós mesmos (e que não possamos fazer isto é óbvio em virtude do modo como nós culpamos os outros sem sermos conscientes de que nós mesmos fazemos as mesmas coisas; e este é o efeito da generosidade ou da paixão, e há muitos entre nós que são cegados por estas coisas de tal modo que julgamos não corretamente [not aright]); assim como, quando desejamos ver nossa própria face, nós o fazemos olhando no espelho, da mesma maneira, quando desejamos conhecer a nós mesmos, podemos obter tal conhecimento olhando nossos amigos. Pois o amigo é, como afirmamos, um segundo eu. Se, então, é agradável conhecer a si mesmo, e não é possível conhecer isto sem ter alguém mais como um amigo, o homem auto-suficiente precisará da amizade a fim de conhecer a si mesmo.¹³

A explicação sobre a necessidade de amigos para que o homem virtuoso possa ser feliz foi objeto de disputa nas interpretações do tema apresentadas por Richard Kraut e John Cooper, e a discussão estabelecida entre os autores está fundamentalmente conectada à passagem acima citada. Segundo Cooper, a passagem referida acima contém a resposta à pergunta sobre a razão pela qual um homem virtuoso precisa de outros indivíduos, seus semelhantes, para ser consciente de si mesmo, para se conhecer.¹⁴ A razão para que os amigos sejam necessários está indicada no fato de que

¹³ ARISTOTLE. *Magna Moralia* [Trad. STOCK, St. G.] In: BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. 2. 1213a10-26. A partir de agora faremos referência a esta obra com a sigla MM.

¹⁴ É um fato que na *Ética a Nicômaco* Aristóteles fala de uma “consciência” da própria existência, ao passo que no trecho da *Magna Moralia* citado acima trabalha-se com a noção “conhecimento”. Apesar de haver uma diferença entre conhecimento e consciência, entendemos que o elemento mais relevante para a questão é encontrado na afirmação feita da *Ética a Nicômaco* em 1169b34-1170a3, já citada, onde o homem não busca apenas ter consciência das ações virtuosas, mas conhecê-las, contemplá-las. Ainda

“culpamos os outros sem sermos cons-cientes de que nós mesmos fazemos as mesmas coisas”¹⁵, e a partir deste elemento Cooper pode afirmar o seguinte:

[...] as pessoas tendem a perceber os erros nos outros que elas não percebem nelas mesmas; e elas são igualmente inclinadas a atribuir a si mesmas virtudes não-existentes. Então há uma dupla tendência a negar a presença em si mesmo daquilo que alguém reconhece nos outros como falhas e a afirmar sobre si mesmo virtudes que de fato em absoluto não possui.¹⁶

Nas duas passagens acima referidas podemos encontrar a solução ao problema sobre a razão pela qual um homem virtuoso precisa de amigos. O homem virtuoso precisa de amigos pois, apesar de ser virtuoso, ele está sujeito a equívocos, e caso ele possua amigos que são, como ele, virtuosos, ele terá mais chances de perceber as próprias falhas e evitar que novos atos equivocados sejam praticados. Uma razão distinta dessa apresentada por Cooper foi proposta por Kraut, que afirmou o seguinte:

[...] por que Aristóteles pensa que podemos contemplar as ações de nossos amigos melhor do que as nossas próprias [ações]? A idéia dele, eu sugiro, é que uma autoconsciência exagerada a respeito da prática de uma atividade reduz as chances de êxito. Para exercitar as habilidades que possui para a solução de um problema prático, esse indivíduo deve se concentrar no próprio problema, e não [deve] refletir a respeito das próprias habilidades. O músico, por exemplo, deve pensar a respeito das notas que devem ser tocadas, e não sobre suas virtudes como músico. Similarmente, a pessoa corajosa pensa sobre como vencer uma determinada batalha, e está muito engajada nesta atividade para se afastar e desfrutar a observação de um homem corajoso em ação. [...] Quando desfrutamos ao observar nossos amigos utilizando suas habilidades morais, estamos vendo algo de nós mesmos, uma vez que temos muito a ver com seus feitos. Essa perspectiva oblíqua sobre nossas “próprias” ações nos dá uma melhor perspectiva da atividade

pode-se mencionar a análise de Cooper onde ele argumenta que a passagem da *Magna Moralia*, tratando de “conhecimento” e não de “consciência”, apresenta o conhecimento como incluindo a mera consciência e possuindo mais elementos do que esta: “alguém pode estar consciente de si mesmo como um ente ativo em relação às suas ocupações mesmo sem conhecer muito plena ou explicitamente que espécie de pessoa ele é”. COOPER, John M. “Aristotle on Friendship”. In: RORTY, Amélie Oksenberg. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 320.

¹⁵ MM 1213a16-17.

¹⁶ COOPER, John M. Op. cit., p. 321. Cooper ainda desenvolve um pouco mais sua explicação, como podemos perceber nos seguintes trechos: “Esses obstáculos à objetividade de um indivíduo precisam ser enfrentados por todos, [...] mas como ele pode estar certo de que ele não está enganando a si mesmo ao pensar nestas coisas, como ele precisa ser se ele tem que *saber* como ele é? É plausível sugerir [...] que equívocos dessa espécie tendem a não ocorrer tanto quando alguém está observando outra pessoa e sua vida; aqui os fatos, ambos, a respeito de quais são as falhas e quais são as virtudes, são mais aptos, ao menos, para falar por si mesmos”. Id. Ibid., loc. cit. “Parece ser justo acreditar que a objetividade a respeito de nossos amigos é obtida *mais* seguramente do que a objetividade direta sobre nós mesmos. E a confiança à qual somos convidados a por nossos sentimentos intuitivos de afinidade com outros não é, afinal, nem não-verificada [unchecked] nem não-controlada [unlimited].” Id. Ibid., p. 323.

moral do que [aquela que] podemos obter através da auto-observação direta.¹⁷

A interpretação proposta por Kraut certamente é compatível com o texto de Aristóteles, se tomarmos por base a passagem da *Ética a Nicômaco* na qual se afirma que “podemos contemplar o nosso próximo melhor do que a nós mesmos e suas ações melhor do que as nossas”.¹⁸ Porém, devemos ter em conta que o homem virtuoso é aquele homem que não só deseja contemplar ações virtuosas, mas também *ser* virtuoso. A leitura apresentada por Kraut consegue atender à primeira dessas características do homem virtuoso, mas não à segunda. Na medida em que Kraut desconsidera o papel formador que a amizade pode vir a ter para um homem virtuoso, sua interpretação perde força por não satisfazer completamente as necessidades de um homem virtuoso e os benefícios que ele pode obter convivendo com amigos que são virtuosos.¹⁹

A proposta interpretativa de Kraut se apoiou, em grande medida, no fato de que ele buscou elaborar uma hipótese explicativa que não dependesse do recurso à *Magna Moralia*, pois a autenticidade desta obra é objeto de discussão, como indica o próprio Kraut.²⁰ Contudo, e aqui podemos recorrer novamente à análise de Cooper, mesmo que a *Magna Moralia* não seja uma obra de Aristóteles, isto não significa que o argumento lá apresentado não esteja perfeitamente ajustado ao que Aristóteles pretendia expressar.

A ausência da *Ética a Nicômaco*, em comparação com a *Magna Moralia*, seria relativa à razão para estudar o comportamento dos amigos como meio para melhorar do ponto de vista da virtude e também de receber dos amigos conselhos neste sentido. Contudo, encontramos trechos na *Ética a Nicômaco* que sugerem que Aristóteles efetivamente considerava a amizade como cumprindo também o papel de ensinar ao homem virtuoso como ser virtuoso e corrigir as falhas que ele não poderia corrigir sozinho. Esse elemento pode ser percebido na seguinte passagem²¹, posicionada no final

¹⁷ KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 143-4.

¹⁸ EN 1169b33-35.

¹⁹ Uma proposta de leitura próxima à de Kraut é exposta por Michael Pakaluk, que apresenta a razão para a amizade como consistindo apenas na obtenção de autoconhecimento. A leitura de Pakaluk, contudo, não possui a mesma profundidade daquela proposta por Kraut, e, ao contrário de Cooper, não apresenta a amizade como importante para corrigir os erros que um indivíduo não é capaz de perceber por si mesmo. Cf. PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 283-5.

²⁰ Cf. KRAUT, Richard. Op. cit., p. 144, nota número 58.

²¹ Cooper apóia seu argumento em outro trecho da *Ética a Nicômaco* (EN 1169b28-1170a4), contudo, entendemos que o trecho que citaremos expõe mais claramente a relação entre o tratamento dado à amizade na *Magna Moralia* e na *Ética a Nicômaco*.

do livro IX, encerrando o tratamento do tema da amizade: “a amizade dos homens bons é boa porque cresce com o companheirismo. E pensa-se que eles se tornam também melhores graças às suas atividades e à boa influência que uns têm sobre os outros; pois cada um recebe dos demais o modelo das características que aprova”.²² Nesse momento percebemos que a amizade é vista por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, assim como foi apresentado na *Magna Moralia*, como algo que auxilia os indivíduos a se aperfeiçoarem eticamente. Podemos também supor, uma vez que se menciona uma “influência” que advém da amizade, que uma das maneiras através das quais um indivíduo desta relação “recebe [...] o modelo das características que aprova” seria através da observação dos atos virtuosos dos outros indivíduos, e a outra poderia ser o fruto de julgamentos proferidos por estes seus amigos a respeito dos atos que ele reputa virtuosos mas que podem possuir vícios que ele desconhece.²³

Uma outra fonte, que também apóia o uso do argumento constante na *Magna Moralia* para justificar a necessidade de amigos, a fim de que um indivíduo conheça a si mesmo, é apresentada por Nancy Sherman no seguinte trecho:

Frente a um amigo, Aristóteles sugere, podemos nos expor e conhecer os defeitos e fraquezas que escondemos dos outros (Rh. II.6). As estórias [Stories] que contamos a nós mesmos sobre como falhamos em ajudar os outros por causa de meios ou recursos inadequados podem simplesmente não se sustentar na presença de uma companhia íntima. [...] Então, por meio de amigos íntimos, obtemos uma visão de nós mesmos que é mais clara e definida do que as nossas próprias percepções internalizadas podem proporcionar.²⁴

Esse argumento de Sherman parece ter tido sua base nas seguintes passagens do capítulo 6 do livro II da *Retórica* de Aristóteles: “nem ficamos envergonhados das

²² EN 1172a12-14.

²³ A utilização da passagem da *Magna Moralia* também é criticada por Kraut pois, segundo ele, a passagem da *Magna Moralia* não teria o mesmo objeto que a apresentação da amizade na *Ética a Nicômaco*. “A passagem em IX.9 diz respeito ao prazer que obtemos ao observar nossos amigos, e ela diz que podemos observá-los melhor do que podemos observar a nós mesmos. Em contrapartida, a passagem na MM diz respeito às dificuldades de se conhecer a si mesmo, e toma a observação dos amigos como sendo um mero meio para a aquisição do autoconhecimento. Não há sequer uma palavra na MM 1213a10-26 sobre o prazer a ser obtido simplesmente observando um amigo. Então é implausível considerar as passagens como enfatizando a mesma coisa.” KRAUT, Richard. Op. cit., p. 144, nota número 58. Contra essa crítica de Kraut, parece ser suficiente chamar a atenção ao fato de que a passagem da *Magna Moralia* que citamos acima (1213a10-26) afirma textualmente que “é agradável conhecer a si mesmo” e que isto pode ser obtido através dos amigos.

²⁴ SHERMAN, Nancy. Aristotle on Friendship and the Shared Life. *Philosophy and Phenomenological Research*. v. 47, n. 4 (jun.), 1987, p. 611. A mesma linha argumentativa é apresentada por Nancy Sherman em seu livro sobre a virtude em Aristóteles e Kant, onde há referência explícita à passagem da *Magna Moralia* utilizada por Cooper. Cf. SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and*

mesmas coisas frente a pessoas íntimas do que frente a estranhos, mas frente aos primeiros [ficamos envergonhados] do que parecem ser falhas genuínas, frente aos últimos frente ao que parecem ser falhas comuns [conventional]”.²⁵ “As condições sob as quais devemos nos sentir envergonhados são estas: tendo pessoas relacionadas a nós como aquelas frente às quais dizemos que sentimos vergonha. Essas são, como foi afirmado, as pessoas que admiramos, ou que nos admiram, ou pelas quais nós desejamos ser admirados”.²⁶ Com essas duas passagens podemos perceber que na *Retórica* Aristóteles efetivamente considera que um indivíduo que busca ser admirado pelos seus semelhantes, assim como ocorre na relação entre amigos pela virtude, onde um amigo admira as virtudes do outro, se preocupa com os juízos deste seu amigo e busca estar em acordo com a virtude. Nesse caso, um indivíduo será admirado pelo seu amigo, e, caso isto não ocorra, ele procurará corrigir suas ações tendo em conta os juízos proferidos por seus amigos. Se essa leitura procede, então podemos utilizar essas passagens da *Retórica* como apoio adicional ao recurso à explicação apresentada na *Magna Moralia* para analisar a relação de amizade pela virtude.

Como síntese final da relação de amizade enquanto uma relação com “outro eu”, podemos ressaltar que o amigo será apontado por Aristóteles como fundamental para que um homem possa ser virtuoso e possa conhecer-se apropriadamente. Os amigos, em uma amizade pela virtude, são importantes não só por propiciarem ao homem virtuoso experiências agradáveis, oferecendo a ele a possibilidade de contemplar atos virtuosos, mas eles também são fundamentais para que o homem virtuoso possa efetivamente ser virtuoso. O argumento final que analisamos, a respeito da amizade pela virtude, buscou mostrar que graças a este “outro eu”, que é o amigo, o homem virtuoso poderá efetivamente saber-se como um homem virtuoso. Com amigos que são imparciais, que se preocupam com o caráter virtuoso dos atos do amigo, um homem que busca ser virtuoso pode estar mais seguro de que ele efetivamente atingiu tal condição quando seu amigo afirma ser este o caso. Se um indivíduo afirma de si que é virtuoso, e seus amigos o corrigem apontando vícios que ele desconhecia, então ele tem a chance de corrigir tais atos e se tornar virtuoso. Como o “auto-engano” é sempre possível, a amizade pela

Kant on virtue. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 211-2.

²⁵ ARISTOTLE. *Rhetoric*. [Trad. ROBERTS, W. Rhys]. In: BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. 2. 1384b25-28.

²⁶ Id. Ibid. 1384b28-30.

virtude é essencial para que alguém se torne virtuoso, pois apenas com a ajuda dos amigos um indivíduo poderá com razão conhecer-se efetivamente como alguém virtuoso.

Apresentaremos agora, de modo sumário, o modo como Hegel trabalhou o conceito “reconhecimento” na seção “Independência e dependência da consciência-de-si” da *Fenomenologia do espírito*. Após essa apresentação da noção hegeliana de reconhecimento, terminaremos este texto apresentando os pontos de contato entre a concepção hegeliana de reconhecimento e a noção aristotélica de amizade pela virtude.

Começemos, então, com a análise do modo como são descritos os parâmetros do que consiste o reconhecimento:

O meio-termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto. Como porém é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-*fora-de-si* é retido em si; é *para-si*; e seu ser-*fora-de-si* é *para ele*. É para ele que imediatamente é e não é outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como para-si-essente; e só é para si no ser-para-si do Outro. Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.*²⁷

De acordo com essa passagem, há reconhecimento sempre que uma consciência, um indivíduo, observa outro indivíduo, que é seu semelhante, como seu semelhante. Uma vez que uma consciência afirma que a outra é sua semelhante e a reconhece como tal, para que haja um reconhecimento efetivo é preciso que de fato a outra consciência comporte-se da mesma maneira, reconheça a primeira consciência como sua semelhante.

Há uma outra passagem do texto da *Fenomenologia*, agora no momento em que se utiliza a noção de reconhecimento para analisar a relação entre um senhor e um escravo, que também contribui para esclarecer como devemos compreender o uso do termo “reconhecimento”:

Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera-ria sobre si mesmo; e

²⁷ FE 144. Grifos do autor. As referências da *Fenomenologia do espírito* são feitas tendo por base a paginação da edição brasileira, a partir de agora citada com a sigla FE. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. [Trad. MENESES, Paulo] 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual.²⁸

Podemos notar nessa passagem a preocupação tem em apontar que o reconhecimento nem sempre é o reconhecimento que ocorre da forma apresentada no trecho da *Fenomenologia* citado logo acima. Enquanto as consciências não se observam como semelhantes, o reconhecimento que uma consciência pode obter é sempre um reconhecimento que ela obtém observando a si mesma, ou seja, “unilateral”, e este reconhecimento ocorre por meio de um outro ser, que é tomado como diferente, logo, “desigual”. Portanto, neste momento não estamos diante de um exemplo do reconhecimento pleno, “propriamente dito”, mas apenas de uma forma incompleta do mesmo.

Na leitura de outra passagem da *Fenomenologia*, que acabará por se mostrar como essencial para a compreensão do emprego do termo “reconhecimento”, encontramos o emprego dos termos “certeza” e “verdade” para qualificar o conhecimento que uma consciência tem de si mesma. Afirma-se o seguinte: “cada uma [das consciências] está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente”.²⁹ A “verdade”, para Hegel, em oposição à “certeza”, no contexto está caracterizada como uma certeza que o sujeito possui e que é confirmada pelo mundo, confirmada por um “objeto independente”. Uma consciência-de-si possui a certeza, e não a verdade, a respeito do fato de ser uma consciência-de-si, pois ela não encontrou nada no mundo que confirmasse a sua certeza de que ela é uma consciência-de-si. Nesse sentido aponta o comentário de Vaz ao afirmar que no mundo humano “a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque [aqui] o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si”.³⁰ Quando estão em uma relação de dominação e escravidão, nenhuma das consciências conhece-se verdadeiramente, uma vez que a relação das consciências se desenvolve de tal modo que uma consciência sempre vê a outra como um ser diferente, não semelhante. O senhor vê o escravo como diferente dele, senhor, pois o escravo, ao

²⁸ FE 148.

²⁹ FE 145.

³⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. *Revista Síntese*, s.

contrário do senhor, não é livre. Da mesma maneira, o escravo não pode ver o senhor de outro modo senão como diferente, uma vez que ele, escravo, observa-se como um indivíduo que não possui liberdade, enquanto seu senhor é alguém que possui liberdade.

As duas consciências, quando se encontram pela primeira vez, trazem consigo alguma verdade, a verdade de que são seres capazes de dominar os objetos. Essa verdade elas obtiveram ao observarem-se atuando no mundo e alterando o mundo, cada uma delas confirmou sua certeza subjetiva enquanto ser dominador ao observar o objeto dominado que atestava esta certeza. Mas essa verdade diz respeito ao fato de que as consciências são capazes de dominar os objetos do mundo, não ao fato de serem capazes de dominar tudo o que há no mundo. A consciência vive em uma situação em que sua certeza de sujeito capaz de tudo dominar é a todo momento questionada, pois, se quando ela domina um determinado objeto ela volta a confirmar a certeza que possuía de si mesma, como ela consome o objeto dominado a verdade que possuía de si enquanto dominadora se dissolve e ela retorna para sua certeza subjetiva. A consciência que busca afirmar-se como dominadora vive em um mundo que a todo instante põe em dúvida sua certeza, o reconhecimento que ela obtém de ser dominadora através do objeto dominado é a todo momento dissolvido, pois ao dominar o objeto ela o consome e perde aquela confirmação que havia obtido de si como dominadora do objeto.

Será com a introdução do escravo na relação que a consciência dominadora tem com o mundo que ela poderá, finalmente, alcançar a verdade de que ela é dominadora. Quando o senhor interpõe o escravo entre ele e o mundo, e obriga o escravo a trazer-lhe os objetos do mundo, ele torna-se independente do mundo e sua certeza de ser dominador agora não é mais posta em dúvida com o consumo do objeto, pois ele tem um escravo que lhe providencia novos objetos para serem consumidos.³¹ Com a interposição do escravo entre ele e as coisas no mundo, o senhor finalmente consegue libertar-se dos desejos que possuía e que a todo instante colocavam em dúvida sua condição de dominador. Nesse sentido, Hegel escreve:

1., n. 21, 1980, p. 17.

³¹ Esse argumento é em parte de Pinkard, pois ele percebe que a introdução do escravo na relação que o senhor tem com o mundo possui a capacidade de libertar o senhor da necessidade de buscar no mundo os objetos que confirmam sua certeza enquanto consciência dominadora. Nosso argumento distancia-se do apresentado por Pinkard pois ele entende que a luta entre as consciências teria se originado do interesse que ambas as consciências possuíam em interpor um escravo em sua relação com o mundo. Cf. PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 50-2.

[...] para o senhor, através dessa mediação [a mediação do escravo], a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.³²

O senhor também obterá a verdade da certeza de que ele é o dominador pois seu domínio sobre o escravo não se exerce da mesma maneira que seu domínio sobre os demais objetos. Ao dominar o escravo o senhor não o destrói, ele o deixa viver, sob a condição de que o escravo libere o senhor da necessidade que ele tem de ir ao mundo confirmar a certeza que possui de si através da dominação dos objetos do mundo. A dominação do escravo é de uma espécie diferente daquela que ocorre em relação aos demais objetos do mundo, a verdade da certeza que o senhor tinha de si como dominador não é dissolvida logo após ele dominar o objeto (o escravo), agora, o objeto dominado permanece existindo, e, ainda assim, existe apenas enquanto objeto dominado, e não por sobreviver à tentativa de dominação.

É importante que se faça um esclarecimento sobre a natureza da verdade que o senhor obtém através do escravo, uma vez que se tenha em vista a seguinte observação feita por Hegel: “A consciência inessencial [o escravo] é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a *verdade* da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito”.³³ Aqui está presente a preocupação em destacar que a verdade obtida pelo senhor, através de sua relação com o escravo, não é uma verdade plena, uma verdade em acordo com o conceito dos sujeitos envolvidos, ou, em outros termos, com a verdadeira natureza dos mesmos. Quando o senhor descobre a verdade de que ele é independente de tudo, ele o faz através do escravo, ele obtém esta certeza reconhecendo-se em um objeto, o escravo, que não está sendo observado de acordo com seu conceito, o conceito de uma consciência livre. É porque a consciência que é escrava é observada como um objeto, e não como uma consciência, que o senhor obtém a verdade de que ele é independente do mundo. Como essa verdade é obtida através de uma concepção equivocada do escravo, uma concepção que o observa como objeto e

³² FE 148.

³³ FE 149.

não como consciência, a verdade é transitória, ela não se apóia no conceito do objeto, apenas na atual manifestação da consciência que é escrava.

O que foi exposto acima é o argumento da seção “dominação e escravidão” contra a escravidão. Para deixar claro: a relação de dominação e escravidão não é uma relação correta, certa, pois dela resulta uma situação na qual os indivíduos não sabem da verdade a respeito do que eles são. Se soubessem o que verdadeiramente são, se seu conhecimento estivesse em harmonia com seu conceito, reconheceriam os outros indivíduos como seus semelhantes, não os escravizariam. Quando um indivíduo escraviza outro, ele nega ao outro a liberdade e, ao mesmo tempo, nega a si mesmo a possibilidade de conhecer-se verdadeira-mente.

Apesar de a seção da *Fenomenologia* dedicada à dialética do senhor e do escravo não terminar com um resultado positivo, com a realização de um reconhecimento propriamente dito, com as duas consciências se reconhecendo como semelhantes, podemos extrair do texto de Hegel alguns parâmetros do que envolveria esta forma de reconhecimento. Sabemos, através da definição apresentada para o termo “reconhecimento”, que quando houver um reconhecimento pleno entre duas consciências cada uma delas verá na outra um ser semelhante. O reconhecimento propriamente dito implica em duas consciências que são semelhantes e que de fato se observam como semelhantes e afirmam, uma da outra, que são semelhantes. Nesse caso, as consciências obtêm um conhecimento sobre si mesmas, pois aquilo que uma consciência afirma sobre si ela pode confirmar através da outra consciência, sua semelhante. Uma consciência afirma que possui certa característica, e, como reconhece em outra consciência a mesma característica, e ela afirma que esta outra consciência é sua semelhante (e o mesmo faz a outra consciência em relação à primeira), ela pode na outra consciência confirmar que ela possui a característica em questão.

Uma vez apresentada a maneira como Hegel compreende a noção de reconhecimento, resta por fim indicar em que medida tal noção está relacionada com a amizade pela virtude de Aristóteles. Certamente são grandes as diferenças entre os temas tratados por Hegel e Aristóteles. Hegel, ao empregar o termo “reconhecimento”, está argumentando sobre o que há de errado com a escravidão, ao passo que Aristóteles, ao trabalhar o tema da amizade pela virtude, está preocupado em descrever as características desta espécie de amizade e quais são os motivos para que um homem

virtuoso deseje possuir amigos. Entretanto, ainda que os dois autores estejam tratando de temas muito diferentes, podemos encontrar na abordagem hegeliana, no uso dos conceitos “reconhecimento”, “verdade” e “certeza”, um certo modelo de raciocínio que está presente na caracterização da amizade pela virtude, e será com a exposição desta semelhança que encerraremos este estudo.

Um dos elementos fundamentais da amizade pela virtude, o fato de propiciar ao homem virtuoso a oportunidade de contemplar atos virtuosos, não encontra contrapartida na dialética do senhor e do escravo. Porém, quando refletimos a respeito do fato de que o amigo é apresentado por Aristóteles como consistindo em um “outro eu”, podemos efetivamente encontrar um elemento comum na maneira como Aristóteles e Hegel analisam as relações entre os indivíduos. É verdade que Hegel está trabalhando com um reconhecimento que não envolve, necessariamente, o vínculo de amizade, mas ainda assim ele preserva e aplica um elemento que está presente na caracterização da amizade pela virtude. O homem virtuoso precisa de amigos pois apenas através do seu amigo, deste “outro eu”, ele consegue conhecer-se apropriadamente, efetivamente saber que ele é virtuoso. O amigo propicia ao virtuoso a possibilidade de confirmar aquela imagem que ele possui dele mesmo. Da mesma maneira, e este é o principal elemento para traçarmos um paralelo entre Aristóteles e Hegel, uma consciência-de-si apenas pode se reconhecer enquanto consciência-de-si quando ela se reconhece como consciência-de-si e é assim reconhecida por outra consciência-de-si, que ela toma como sua semelhante. Portanto, na maneira como Hegel opera a noção de reconhecimento podemos encontrar um movimento de espelhamento que é estruturalmente idêntico àquele apresentado por Aristóteles ao analisar a amizade pela virtude.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. [Trad. VALLANDRO, Leonel e BORNHEIM, Gerd] São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Magna Moralia* [Trad. STOCK, St. G.] In: BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. 2.
- _____. *Rhetoric*. [Trad. ROBERTS, W. Rhys]. In: BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton University Press, 1995. v. 2.
- COOPER, John M. “Aristotle on Friendship”. In: RORTY, Amélie Oksenberg. *Essays on Aristotle’s Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p. 301-40.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. [Trad. MENESES, Paulo] 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

KRAUT, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

PAKALUK, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2005.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SHERMAN, Nancy. Aristotle on Friendship and the Shared Life. *Philosophy and Phenomenological Research*. v. 47, n. 4 (jun.), 1987, p. 589-613.

_____. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. *Revista Síntese*, s. l., n. 21, 1980, p. 7-29.

Artigo recebido em outubro de 2010

Artigo aceito para publicação em dezembro de 2010