

LAÇOS DE AMIZADE E A FUNDAÇÃO DE DIREITOS: UMA
ANÁLISE DOS LIVROS VIII E IX DA *ÉTICA NICOMAQUEIA*

FRIENDSHIP TIES AND THE FOUNDATION OF RIGHTS: AN
ANALYSIS OF BOOKS VIII AND IX OF NICOMACHEAN ETHICS

Camila Pilotto Figueiredo¹

Recebido em: 01/2020

Aprovado em: 10/2020

Resumo: O presente artigo tem como objetivo realizar uma análise dos livros VIII e IX da obra *EN*², a fim de verificar se é possível encontrarmos diferentes tipos de direitos através dos diversos laços de amizade (*philia*) descritos nesses livros. Para tal, realizaremos num primeiro momento uma análise detalhada dos livros mencionados, descrevendo as principais características elencadas por Aristóteles para definirmos uma relação de amizade, tendo como pano de fundo a noção de função própria (*ergon*). Por fim, analisaremos quais dessas relações criam direitos, o que será feito através do conceito de razão suficiente e do aparato Holfediano.

Palavras- Chave: Amizade. Direitos. *Ergon*. Incidentes Holfedianos.

Abstract: The purpose of this article is to carry out an analysis of books VIII and IX of the work *EN*, in order to verify whether it is possible to find different types of rights through the various bonds of friendship (*philia*) described in these books. To this end, we will first carry out a detailed analysis of the aforementioned books, describing the main characteristics listed by Aristotle to define a relationship of friendship, having as a background the notion of proper function (*ergon*). Finally, we will analyze which of these relationships create rights, and we will do so through the the concept of sufficient reason and the Holfedian apparatus.

Keywords: Friendship. Rights. *Ergon*. Holfedian Incidents.

Introdução

Através de estudos antropológicos sabe-se que mesmo sociedades primitivas incluíam em suas comunidades regras de conduta que atribuíam direitos a indivíduos – direitos que por vezes implicavam deveres a terceiros -, além de conceder a pessoas ou grupos permissão

¹ Mestre em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas. Email: figueiredo.camilapilotto@gmail.com

² Eventualmente farei menção a alguma passagem da obra *Ética Eudêmia*; no entanto, o enfoque do presente artigo está nos tratados da amizades presentes na *Ética Nicomaqueia*.

especial para realizar determinadas ações. É a partir dessas relações comunitárias determinadoras de normas sociais que se encontra a gênese do conceito de direito³. De acordo com Wenar (2011, p.19), o significado mais antigo de direito seria “o que é justo” ou “o que é honesto”. Aristóteles, por exemplo, usaria o termo *dikaion* para indicar que uma sociedade é bem ordenada, ou seja, que ela possui a estrutura correta no que tange as relações humanas.

Todavia, entre os teóricos políticos contemporâneos é quase um truísmo afirmar que entre Aristóteles ou outros filósofos gregos e romanos não há traços de direitos, pois esta seria uma noção tão estranha aos pensadores antigos a ponto de ser anacrônico tentar realizar tal atribuição⁴. Miller considera que Aristóteles, na medida em que não se questiona acerca do que seria um direito, ou sobre a natureza dos direitos, ou ainda se há apenas um tipo de direito ou vários, não poderia possuir uma teoria dos direitos. Contudo, entende ser possível atribuir uma teoria dos direitos a Aristóteles porque o filósofo “antecipa um conjunto de afirmações de direitos que possuem uma base firme em sua teoria da justiça e que explicam outras características significativas de sua teoria política” (MILLER, 1995, p.90). Assim, em sua obra *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, o autor argumenta que a teoria da justiça aristotélica admite afirmações de direitos individuais. Miller se detém à *Política*, mas acreditamos poder encontrar essas afirmações de direitos também nas obras éticas de Aristóteles, e, sobretudo, em seus tratados sobre a amizade. Desse modo, seguindo os moldes de Miller, o presente ensaio possui como objetivo verificar se é possível encontrarmos formulações de direitos nos livros de Aristóteles concernentes à amizade, o que será feito através do sistema analítico Holfediano⁵. Antes de chegarmos ao objetivo proposto, será necessário, entretanto, fazer uma apresentação detalhada dos principais aspectos dos laços de amizade nos livros VIII e IX.

As espécies de amizade

Na obra *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles descreve três tipos de associação entre os

³ Cf. WENAR (2011, p.18).

⁴ Cf. MILLER (1995, p.89).

⁵ Wesley Newcomb Hohfeld foi um jurista americano bastante importante na tradição analítica de filosofia do direito do século XX. Percebendo que até os direitos mais familiares a nós, como o direito de livre expressão ou de propriedade privada possuem uma estrutura interna complexa, realizou uma análise dos direitos que veio a dar origem à terminologia *Incidentes Holfedianos*. O autor considerava necessário lançar luz às discussões jurídicas através de uma análise maior das relações jurídicas, visto que o vocabulário jurídico geraria confusão dentro da esfera jurídica devido a problemas como imprecisões, ambiguidades e abrangência terminológica. Através dos incidentes holfedianos podemos compreender os componentes básicos dos diferentes direitos. Cf. WENAR (2011); FERREIRA (2007).

indivíduos, e cada uma delas se caracteriza por possuir um propósito diverso, o que significa que cada uma delas possui um objeto que lhe é visado e, nesse sentido, um *ergon*. Em 1155b18-21, Aristóteles afirma que a amizade pode ter como objeto o 1) o bem, ou seja, a virtude de cada um dos amigos, seu valor intrínseco, 2) o agradável, isto é, o prazer recíproco ou 3) a utilidade procurada.

Sabendo que cada tipo de amizade possui um *ergon* distinto abordemos brevemente esse conceito, que nos auxiliará em nossa exposição. A noção de *ergon* é presente em diversas obras do estagirita, como Fortenbaugh deixa claro em seu artigo de 1975. Em todos os momentos em que o filósofo utiliza tal termo, é perceptível que para Aristóteles o bem/telos de qualquer coisa que possua uma função ou atividade consiste na realização dessa função que lhe é própria, o que significa que sua natureza, i.e. aquilo que distingue cada ser funcional, é determinado por sua função própria, pelo seu propósito. Logo, Aristóteles afirma que, assim como o bem de um tocador de lira reside na realização de sua função, que é tocar lira - o que significa que tocar lira é a finalidade da função/natureza do tocador de lira enquanto tocador-, assim como o bem de uma faca é realizar sua função de cortar e assim como o bem do homem reside numa atividade da alma em consonância com a virtude (EN 1098a1-18) - sendo esse seu telos enquanto homem -, do mesmo modo o bem/telos de cada laço de amizade reside na função que lhe é própria, ou seja, que lhe distingue dos demais tipos de amizade. Tendo isso em mente, tratemos, pois, de cada espécie de amizade.

Quanto à amizade cujo objeto é a virtude, naturalmente a mesma só pode ocorrer entre homens que são semelhantes na virtude⁶, homens que se unem por reconhecerem a bondade moral que o outro possui. Essa é considerada a amizade perfeita e genuína, já que nesse caso ambos são bons para o outro e são bons em si mesmos, além de amarem o amigo por ele próprio, ao invés de ter em vista algum benefício que a amizade lhe confira. Todavia, esse tipo de amizade não é frequente, dado que o tipo de homem requerido para formar esse laço de amizade é raro; ainda, tal amizade, para se configurar legitimamente como tal, requer tempo e a realização conjunta de atividades, além de que os amigos compartilhem dos mesmos gostos (EN 1157b22-24). Aristóteles compreende que a amizade que tem em vistas o bem também traz prazer e vantagem, mas é importante deixarmos claro que o objetivo, o *ergon* desse tipo de amizade, é a virtude, e não o prazer ou a vantagem, que podem ser ditas como adquiridas

⁶Isso não significa, porém, que um homem virtuoso só estabeleça laços de amizade com homens virtuosos. Dado a abrangência do termo *philia*, que engloba até mesmo relações comerciais, certamente um homem virtuoso por vezes necessita se associar a outros indivíduos tendo em vista a utilidade, por exemplo.

acidentalmente, já que não são o propósito da associação em questão.

Em contraposição à amizade por virtude, os outros tipos de amizade são acidentais, na medida em que se ama o próximo ou pelo prazer que se obtém com a amizade, ou pela vantagem adquirida com a associação. São acidentais porque a pessoa que é objeto de amor o é por causa do prazer ou utilidade que proporciona à outra. Disso decorre que esses tipos de amizade são mais suscetíveis ao término, já que no momento em que o prazer ou a utilidade proporcionada pela pessoa cessar, o vínculo que as une chegará ao fim (*EN 1156a10-22*). Ainda, como lembra Berti (2001, p.31) essas últimas formas de amizade podem ocorrer entre homens opostos (um virtuoso e um vicioso) ou entre viciosos – diferentemente da amizade pela virtude -, e nada impede que seja gerado o mal nesse tipo de associação, ao passo que a outra “está ao abrigo de dissabores”⁷. É importante notar que na *Ética Nicomaqueia* Aristóteles afirma que as amizades imperfeitas são ditas amizades por semelhança⁸ com a amizade perfeita, e não são ditas amizades pelas diferenças que possuem com relação à essa forma primeira de amizade. A similaridade entre as formas imperfeitas de amizade com a amizade por virtude reside no fato de a segunda também gerar vantagens e prazer, enquanto a dessemelhança entre as espécies de amizade citadas reside no fato de as amizades imperfeitas serem instáveis - oposta à permanência característica da amizade perfeita -, e por serem suscetíveis à desfazerem-se devido a calúnias⁹.

No que diz respeito aos pontos comuns entre os tipos de amizade, são elencadas três características por Aristóteles (*EN 1155b23-32, 1156a5-10*): ‘desejar o bem do outro’, ‘afeição recíproca’ e ‘conhecimento da afeição recíproca’. Podemos afirmar, então que, além de ser requerido para a amizade que a associação entre indivíduos possua um *telos* comum, ela requer a presença das três características acima mencionadas. Caso não haja conhecimento por parte

⁷ Cf. BERTI (2001, p.31).

⁸ É notável o fato de que tanto na *EE* quanto na *EN* Aristóteles se questiona acerca de se as três espécies de amizade seriam genuinamente amizades ou se seria apenas a amizade por virtude considerada amizade, enquanto as outras duas seriam fenômenos similares que ocorrem entre os homens. Aristóteles afirma que as três espécies de associação são de fato amizades, mas trata as relações entre essas associações diante de prismas diferentes nas duas éticas. Na *Ética Eudêmia* Aristóteles examina as espécies de amizade à luz de uma unidade focal, o que significa que na *EE* o filósofo defende a existência de uma amizade primeira, a amizade por virtude, à qual as demais fazem referência, embora não sejam reduzidas a elas. Isso significa que todos os três tipos de associação são amizade, cada uma à sua maneira, mas que a amizade segundo a virtude ocupa uma posição privilegiada, de modo que as demais fazem referência em sua definição. Assim, não haveria uma definição comum aos três tipos de amizade. Já na *EN*, Aristóteles abandona a unidade focal e estabelece uma relação de semelhança entre as espécies de amizade a fim de agrupá-las na mesma classe de amizade. O filósofo entende, então, que os três tipos de amizade assemelham-se uns aos outros, embora a amizade por virtude ainda ocupe uma posição privilegiada devido a sua perfeição. Cf. ZINGANO (2009, p. 31-32).

⁹ Aristóteles afirma que a única forma de amizade imune à calúnia é a amizade por virtude, dado que amigos genuínos conhecem um ao outro por tempo suficiente para não deixarem-se levar por difamações de terceiros, havendo, pois, confiança mútua. Cf. *EN 1157a20-1157a25*.

de ambos da afeição que eles possuem um com relação ao outro, o que há não é amizade, mas benevolência. Vale reiterar que nas amizades imperfeitas deseja-se o bem do outro na medida em que o bem do outro nos beneficia, de maneira que a única amizade em que se deseja o bem do outro no interesse dele próprio é a amizade pela virtude.

Por fim, é digno de nota a existência de uma hierarquia entre as espécies de amizade, já que Aristóteles considera que a amizade por prazer se assemelha mais à amizade pela virtude do que a amizade por utilidade, visto que na amizade por prazer “ambos retiram as mesmas coisas um do outro, e encontram satisfação um no outro, ou ainda nas mesmas coisas” (EN 1156a22-1156b7). Enquanto isso, a amizade por utilidade se afasta da amizade perfeita na proporção em que ela é comum a espíritos mercantis e que se encontra relações entre os mais variados indivíduos – ricos e pobres, belos e feios, ignorantes e sábios.

Amizade e igualdade

Podemos analisar os três tipos de amizade através das relações de igualdade que ocorrem entre elas¹⁰. Aristóteles deixa claro que a amizade de modo geral envolve igualdade, e quando o utiliza tal termo, se refere tanto à similaridade do caráter dos amigos quanto à função pela qual tal laço foi criado. Apesar da igualdade ser relacionada à amizade e à justiça, o estagirita deixa claro que a igualdade não toma a mesma forma nos atos de justiça e de amizade, já que nos atos justos o igual, em seu sentido primário, é o que é justo ao mérito, sendo secundária a igualdade quantitativa¹¹. Em contraposição, nas relações de amizade, a igualdade quantitativa/numérica seria primária, enquanto a proporção ao mérito seria secundária¹².

Naturalmente, o laço de amizade em que podemos encontrar a maior igualdade é na amizade cujo objeto é a virtude, tendo em vista as características que já mencionamos acerca da mesma¹³. No caso das amizades que tem em vistas o prazer ou a utilidade, elas podem

¹⁰ Cf. EE 1239a1-1239b6.

¹¹ Cf. EN 1158b29-32.

¹² Parece que, na verdade, a única amizade em que a igualdade é quantitativa é a amizade entre iguais. Nos casos em que a amizade ocorre entre dessemelhantes, como na relação entre sapateiro e comprador, por exemplo, a amizade parece ser proporcional entre o que é dado e o que é recebido, da mesma forma que na amizade entre superiores e inferiores a amizade é proporcional ao mérito.

¹³ Embora Aristóteles não diga explicitamente, creio podermos afirmar que a amizade por virtude requer a maior igualdade entre os homens não apenas pelo fato de ela ocorrer entre pessoas de mesmo caráter tendo o mesmo *telos* em comum, mas também porque deve haver uma tendência maior de idades mais próximas entre os amigos, além de condições sociais e educação semelhante, haja vista que para que os amigos se deleitem com as mesmas atividades, ambos devem, além de gostar das mesmas coisas – o que acontecerá mais facilmente entre pessoas de idades não tão discrepantes e de condição social e educação similar - ter condições de poder realizar atividades similares.

ocorrer entre iguais – viciosos-, mas também podem ser construídas entre indivíduos de caráter diferente – entre um virtuoso e um vicioso. Mas, quando há uma grande distância entre os indivíduos no que se refere à virtude, ao vício, à riqueza ou outra coisa qualquer, a amizade parece desfazer-se e nem se espera criar laços de amizade. A amizade em que se encontra maior disparidade é a amizade fundada na utilidade, já que, como mencionado anteriormente, pode ocorrer mais frequentemente entre pobres e ricos, ignorantes e sábios, feios e belos (EN 1159b2-1159b24). Mas, para que possa ser estabelecida a igualdade nesse tipo de relação – igualdade necessária para a estabilidade da amizade- , é necessário que haja uma proporção entre o que é dado e o que é recebido, pois “a proporção iguala as partes e preserva a amizade”¹⁴, como no caso do sapateiro, que recebe o que é proporcional ao valor de seu trabalho. Em suma, o filósofo deixa claro que “os iguais devem ser amigos numa base de igualdade tanto ao amor e a todos os outros respeitos, ao passo que os desiguais devem beneficiar-se proporcionalmente à sua superioridade ou inferioridade (EN 1162b2-5)”

Amizade como comunidade

Tendo em mente que a *polis* é formada por diversas comunidades, e que as comunidades parecem ser formadas por um laço de amizade e de justiça, a amizade é considerada o laço que, segundo Aristóteles, mantém a *polis* unida, de modo que os legisladores parecem se importar mais com a amizade do que propriamente com a justiça, visto que a amizade é um laço que se funda sobre atividades justas (EN 1155a30)¹⁵. Atestando esse fato, observemos a seguinte passagem:

Como dissemos no começo de nossa discussão, a amizade e a justiça parecem dizer respeito aos mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Com efeito, em toda comunidade pensa-se que existe alguma forma de justiça, e igualmente de amizade; pelo menos os homens dirigem-se como amigos aos seus companheiros de viagem ou camaradas de armas, e da mesma forma aos que se lhe associam em qualquer outra espécie de comunidade. E até onde vai a sua associação, vai a sua amizade, como também a justiça que entre eles existe (EN 1159b25-32).

Nessa passagem é possível perceber que há uma relação bastante estreita entre os termos e que o conceito de amizade em Aristóteles parece ser muito mais amplo do que compreendemos

¹⁴ Cf. EN 1163b11-12.

¹⁵ Mas o inverso não ocorre; mesmo havendo justiça entre os indivíduos, a amizade é necessária em adição. Cf. EN 1155a26-28.

ordinariamente pelo termo. De fato, o estagirita inclui, além das relações entre membros de uma família, as relações favoráveis entre companheiros de trabalho, associados e de concidadãos como amizade (IRWIN 1999, p.330). Dado que as relações descritas como amigáveis pelo filósofo possuem um *telos* que é alcançado através da satisfação do *ergon* pelo qual a associação foi estabelecida e que o filósofo define os laços associativos que tem em vistas algum fim/laços como comunidades¹⁶, então podemos dizer que, nesse sentido, quando indivíduos se associam uns aos outros tendo em mira algum fim¹⁷, estão estabelecendo não apenas um laço de amizade, mas também estão formando uma comunidade regida pela justiça.

Mas comunidades diferentes normalmente implicam em relações de justiça diferentes, além de diferentes relações de amizade. Correspondentemente, cada afirmação de justiça diverge de comunidade para comunidade, e prova disso é que os deveres dos pais para com as crianças e dos irmãos entre si são distintos. Isso significa que também há uma diferença no que é considerado injusto a cada classe de associados, e a injustiça aumenta na mesma medida em que se dá a amizade: é mais terrível defraudar um amigo do que um cidadão, mais terrível não ajudar um irmão a não ajudar um estranho, e mais terrível ferir um pai do que a qualquer outro¹⁸. Logo, quanto mais fortes os laços de amizade, maiores serão as demandas de justiça, o que significa que amizade e justiça existem entre as mesmas pessoas e possuem uma extensão igual (EN 1159b25-1160a8). Aqui parece claro que, caso seja inevitável ter que cometer um ato injusto com relação a dois indivíduos, deve-se escolher ser justo com aquele a que se possui um laço de amizade maior. E, ao que tudo indica, Aristóteles considera que os maiores laços de amizade se dão entre os familiares, de modo que é necessário sempre escolher ser justo antes com um familiar do que com um não-familiar.¹⁹

Por fim, vale mencionar que Aristóteles trata brevemente da amizade política, afirmando ser a concórdia uma característica da amizade, já que ela versa sobre coisas que são do interesse da *polis* e que possuem influência na vida. A concórdia não é um mero compartilhamento de crenças, dado que isso pode ocorrer entre pessoas que não se conhecem, nem sequer é um compartilhamento de crenças sobre aquilo que é necessário, como o movimento dos astros, por exemplo, pois concórdia sobre o necessário não caracteriza um laço de amizade. Existe

¹⁶ “Todo estado é uma comunidade de certo tipo, e toda comunidade é estabelecida tendo em vistas a algum bem; pois todo o mundo sempre age de forma a obter o que acreditam ser bom”. (*Pol.* 1252a1- 1252a8). Da mesma forma, os laços de amizade são estabelecidos tendo em vista algum objeto que lhes parece bom (EN 1155b18-21).

¹⁷ Em adição aos demais critérios já apontados como requeridos para que os indivíduos sejam amigos.

¹⁸ Cf. EN 1160a2-6.

¹⁹ Talvez seja possível estabelecer uma hierarquia dentro da própria família, de modo que se for necessário ser injusto com um dos familiares, deveríamos ser justos com aqueles que são governantes naturais de tipo mais elevado, em detrimento daqueles que são de tipo inferior.

unanimidade na cidade, de acordo com Aristóteles, quando os homens possuem a mesma opinião sobre o que é de seu interesse, escolhem em comum e fazem em comum o que resolveram. Certamente, então, há uma maior unanimidade entre homens bons, dado que “são unânimes consigo mesmos como uns com os outros e têm, por assim dizer, um só pensamento”, visto que os desejos dos homens bons são constantes, não oscilando, como é característico dos homens maus (EN 1167b5-10). Sendo bons, desejam o que é justo e vantajoso, se esforçando em conjunto para alcançar o que é bom para a *polis*. Em contrapartida, uma polis dotada de homens maus tem propensão a ficar comprometida, pois cada um escolhe o que é vantajoso para si e deseja mais do que é justo ganhar, entrando em conflitos; nesse sentido, Aristóteles afirma que homens maus não são amigos, dado que, como já vimos, as relações de amizade são laços em que a justiça é necessária para que a relação mantenha-se firme.

Amizade nos Sistemas Políticos

Aristóteles trata das relações entre dessemelhantes, mais especificamente entre superiores e inferiores, ao realizar uma analogia entre sistemas políticos e as relações entre membros familiares. O filósofo explica que existem três espécies de constituição - a saber, monarquia, aristocracia e *politeia* -, e existem, respectivamente, três formas de desvio dessas constituições - tirania, oligarquia e democracia²⁰. Uma constituição se degenera em sua forma corrompida quando o governante deixa de governar tendo em vistas a função para a qual a constituição foi assentada, a saber, o bem comum²¹, e passa a governar tendo em mira a própria vantagem. Da mesma forma, o filósofo faz uma analogia entre as constituições e as relações entre membros familiares, mostrando que, assim como se corrompem quando os governantes não realizam o *ergon* da constituição, do mesmo modo acontece quando o governo familiar não cumpre sua função, que seria visar o bem da família.

A relação entre um pai e seus filhos possui a forma da monarquia, visto que, assim como o monarca visa o bem de sua *polis*, o pai visa o bem dos filhos. Quando o pai zela pelo seu próprio bem e não mais pelo bem do filho, a relação se torna similar à da tirania, relação esta em que o tirano governa tendo em vista seu próprio bem.

Na associação entre marido e mulher, a forma de constituição correspondente é a da

²⁰ Cf. EN 1160a32-1160b22.

²¹ É possível afirmarmos que essa e as demais relações que serão apresentadas devem ser analisadas pela ótica do Princípio da Vantagem Comum: o governo natural deve ser vantajoso tanto para os governantes quanto para os governados. Cf. MILLER (2013, p 43).

aristocracia. Assim como na aristocracia o governo é realizado por alguns, tendo em vistas o bem comum, na relação entre marido e mulher ambos governam tendo em vista o bem da família. No mesmo sentido, assim como na aristocracia cada um realiza as funções que lhe cabem, na relação entre marido e mulher o homem governa como convém ao seu valor, deixando a cargo da esposa os assuntos que são concernentes à mulher (*EN VIII 10, 1160b32–35; cf. EE VII 9, 1241b30*). Logo, quando o homem ou a mulher governa tudo, a relação se torna semelhante à de uma oligarquia, no caso do homem porque não age tendo em vistas o valor de cada sexo, e no caso da mulher porque o governo passa a se basear não na excelência, mas na riqueza e no poder, assim como ocorre nas oligarquias.

Ainda, na medida em que na *politeia* os cidadãos tendem a ser iguais e decentes e, portanto, eles governam ao se revezarem e governarem com igualdade, da mesma forma ocorre na amizade entre irmãos. Assim como na *politeia* os governantes são iguais e equitativos, a relação entre irmãos também é de igualdade, seja na idade, nos sentimentos ou caráter. A *politeia*, quando não cumpre sua função, se degenera em democracia, que é comparada no âmbito familiar a uma anarquia doméstica, onde todos encontram-se no mesmo nível de igualdade e em que o chefe é fraco, dando espaço para que todos ajam como bem entendem.

Por fim, o estagirita fala brevemente da escravidão²², afirmando que não é possível haver amizade nem justiça com relação a seres muito distantes, como artífice e ferramenta, amo e escravo. Apenas enquanto homem parece possível se estabelecer uma relação de amizade com seu amo, mas não há a possibilidade de um senhor ser amigo do escravo enquanto escravo.

Análise das Relações de Amizade apresentadas

Tendo em mente o conceito de *ergon* e o fato de que as amizades são desfeitas quando o propósito que tinha a amizade se desfaz, aplicarei o conceito de razão suficiente²³ para analisar as condições de estabelecimento e término dos laços de amizade, e aplicarei os incidentes

²² Miller (2013, p.50) afirma que o governo sobre pessoas livres difere do governo sobre os escravos na medida em que tem como objetivo primordial o bem-estar dos próprios sujeitos. Este ponto é demonstrado explicitamente no Livro III da *Política*: "O governo sobre os filhos, esposa, e a casa em geral, que chamamos de gestão doméstica, é para o bem dos governados, ou por causa de alguma coisa comum a ambos. Essencialmente, é para o bem dos governados (...) mas por coincidência poderia ser por causa de alguma coisa comum a ambos. Essencialmente, é para o bem dos governados (...) mas por coincidência poderia ser por causa dos governantes também" (*Pol. III 6, 1278b37-1279a2*).

²³ De modo sucinto, o Princípio de Razão Suficiente sustenta que tudo deve possuir uma razão, causa ou fundamento. Em outras palavras, compreende-se que para todos os fatos há uma razão que seja suficiente para explicá-los. Podemos formular o princípio de modo esquemático da seguinte maneira: Para todo *y*, há um *x* tal que seja razão suficiente para *x*. Cf. (MELAMED; LIN, 2018).

holfedianos²⁴ em alguns tipos de relações entre superior-inferior, a fim de verificar como ocorrem as relações de direitos e deveres na teoria da amizade aristotélica.

Quanto à amizade que tem em vistas a virtude, percebemos que é razão suficiente para o estabelecimento do laço de amizade que os indivíduos sejam virtuosos, que se unam tendo como *ergon*/objeto a virtude, - além de deverem desejar o bem do outro, possuir afeição recíproca e conhecimento da afeição recíproca -, e que disponham de tempo e realização de atividades conjuntas, além de se deleitarem com as mesmas coisas. Seria razão suficiente para o término da relação, então, que um dos indivíduos se tornasse vicioso, pois “o que é mau não pode e não deve ser amado”²⁵. Certamente Aristóteles afirma que não devemos deixar o amigo logo que ele se torna vicioso, mas antes devemos tentar ajudá-lo a recuperar seu caráter. Todavia, se o amigo perdeu sua característica mais importante – o caráter -, não é absurdo que o outro amigo o deixe. Também é razão suficiente para que o amigo deixe o outro caso um deles ultrapasse muito o outro em virtude, já que, se a diferença entre eles for muito grande, não compartilharão mais dos mesmos gostos, por exemplo, o que parece tornar a amizade por virtude impossível, dado que não conseguirão mais viver juntos (*EN* 1165b30).

No que tange à amizade por prazer e por utilidade, parece muito mais simples estabelecer a razão suficiente para formação e dissolução do laço de amizade, dado que a amizade é estabelecida tendo em vistas a utilidade e o prazer proporcionado pelo outro e que é rompida “quando nossos amigos já não possuem tais atributos. Pois foi por causa destes que nos tornamos amigos; e quando eles deixam de existir, é razoável que não se sintam mais amor” (*EN* 1156a19-21.).

Com relação aos três laços de amizade, parece correto afirmar que há uma demanda de um sobre o outro no que diz respeito ao objeto pelo qual a amizade foi criada. Na amizade perfeita, há uma demanda de um indivíduo sobre o outro para com que um faça o bem ao outro. Podemos dizer também que nessa amizade, dado que o prazer e a utilidade estão presentes

²⁴ A fim de garantir com que o leitor compreenda adequadamente os conceitos que utilizaremos para realizar a análise da teoria aristotélica da amizade, citamos abaixo os quatro Incidentes Holfedianos, denominados ‘privilégio’, ‘demanda’, ‘poder’ e ‘imunidade’.

Privilégio: A tem um privilégio de fazer x se e somente se, A não tem um dever de não fazer x.

Privilégio Pareado: A tem um privilégio pareado de fazer x se, e somente se A não tem um dever de fazer x e nem de não fazer x.

Demanda: A tem uma demanda de que B realize x se, e somente se, B tem um dever para com A de fazer x.

Poder: A tem um poder se ele possui a habilidade de, ao intervir em um conjunto de regras, alterar seus próprios incidentes holfedianos ou os incidentes de outros.

Imunidade: A tem uma imunidade com relação a B se, e somente se, B não pode modificar algum de seus incidentes holfedianos. Cf. WENAR (2011, p.04-07).

²⁵ Cf. *EN* 1165b13-16.

acidentalmente, há um privilégio pareado de proporcionar prazer ou vantagem ao amigo, pois não há o dever de proporcionar ou não proporcionar prazer ou vantagem ao outro. No momento em que a demanda não é mais cumprida por uma das partes, a amizade se desfaz, pois, como já foi afirmado, esse é o laço fundador da amizade. Podemos falar o mesmo das amizades por prazer: nela há uma demanda de um sobre o outro por receber prazer, e também há um privilégio pareado de proporcionar utilidade ao outro, na medida em que não há o dever de um ser útil ou de não ser útil ao outro. E, por fim, na amizade por utilidade também podemos fazer a mesma relação: há uma demanda de um ao outro por prazer, e um privilégio pareado de proporcionar prazer ou não ao outro. Do mesmo modo que na amizade por virtude, na amizade por prazer e utilidade, quando uma das partes não mais proporciona prazer ou utilidade ao outro, então a associação é desfeita. Percebemos, então, que o *ergon* é a finalidade da associação dos indivíduos. Enquanto o objeto para que se uniram está presente, a amizade perdura; quando o objeto deixa de existir, a amizade cessa.

Analisemos, agora, algumas relações entre superior/inferior pelo prisma dos incidentes holfedianos. Para analisar a asserção de direitos entre credor/devedor, pai/filho, consideremos a seguinte passagem (EN 1163b19-1163b22):

Eis aí porque não parece lícito a um filho repudiar seu pai (embora o pai possa repudiar o filho). Como devedor que é, deve pagar, mas nada do que um filho possa fazer equivalerá ao que recebeu, de modo que ele continua sempre em dívida. Mas, assim como os credores podem perdoar a dívida, também um pai pode fazê-lo.

Com base na passagem acima citada, é possível afirmarmos que o pai (A) possui uma demanda sobre o filho (B), já que o filho tem um dever para com o pai de (x) não repudiá-lo. O pai possui um privilégio pareado de repudiar o filho, dado que ele não tem um dever de repudiá-lo nem de não repudiá-lo. Ainda, o pai possui um poder de anular sua própria demanda²⁶. Por fim, podemos dizer também que o pai possui imunidade com relação ao filho no sentido de que o filho não pode alterar a demanda do pai nem seu privilégio pareado. Quanto ao filho, podemos dizer então que este possui correlativamente um dever consequente da demanda do pai, não parece possuir nenhum direito, além de ser possuir uma incapacidade decorrente da imunidade do pai e de estar sujeito ao poder do pai. Apenas se o pai utilizar seu poder e alterar sua demanda, de modo a permitir que o filho não mais tenha o dever de não repudiar o pai, o filho terá o

²⁶ Pois, como explicamos, A tem um poder se ele possui a habilidade de, ao intervir em um conjunto de regras, alterar seus próprios incidentes holfedianos ou os incidentes de outros.

privilégio pareado de repudiá-lo, do mesmo modo que o devedor teria o privilégio pareado de pagar ou não o credor. Apesar de no caso acima citado o filho não possuir nenhuma demanda, se tivermos em mente que é papel do pai zelar pelo filho, então podemos compreender que o filho possui a demanda de que o pai zele por ele. E, talvez possamos dizer que o filho possui uma imunidade para com o pai, de modo que o pai não possui o poder de alterar a demanda do filho.

Para analisarmos a relação entre marido e esposa com a família, consideremos a passagem:

A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que convém a uma mulher. Se o homem governa tudo, a relação degenera em oligarquia, pois ao proceder assim ele não age de acordo com o valor respectivo de cada sexo, nem governa em virtude de sua especialidade (*EN 1160b33-1161a2*).

Reitera-se nessa passagem a afirmação de que para que o governo entre marido e esposa funcione de modo devido, sem degenerar-se, como ocorreria com uma constituição corrompida, cada membro deve agir conforme seu *ergon*, sua função própria. Dado que o governante natural nessa relação é o marido, e ele possui suas funções próprias de marido, como sustentar a família, por exemplo, do mesmo modo, a mãe tem seu governo restrito ao *oikos*, ou seja, as funções que tem em vistas o bem da família. Para que o governo vise à vantagem comum, então cada um deve governar de acordo com sua função. Então, podemos afirmar que a esposa²⁷ (A) tem uma demanda para com o marido (B) de que o marido sustente a família (faça x). Do mesmo modo, o marido possui uma demanda para com a esposa de cuidar da casa. Pelo menos no que diz respeito a *essa tarefa* (de governar de acordo com sua especialidade), não é possível atribuir ao marido e esposa nenhum privilégio de não fazer o que lhe é devido, nem poder de alterar seus incidentes holfedianos ou os de seu parceiro. Ambos possuem imunidade com relação à modificação dos seus incidentes holfedianos.

Considerações Finais

Após a análise dos laços de amizade podemos concluir que, mesmo que não estejam

²⁷ Talvez pudéssemos substituir por ‘a família’, dado que não parece errado que os filhos exijam que os pais cumpram seus deveres para com a família.

explicitamente formuladas, há afirmações de direito/deveres nos tratados da amizade em Aristóteles, já que, quando tratamos dos laços de amizade, percebemos que as relações constituem-se tendo em vistas objetos que devem ser proporcionados por ambas as partes para que a relação seja mantida. Esses objetos, bem como aquilo que deve ser proporcionado dentro das relações entre indivíduos diferentes, criam demandas, deveres e/ou privilégios entre aqueles que associam-se aos outros numa relação de amizade. Desse modo, é possível classificar várias passagens das obras éticas aristotélicas concernentes à *philia* dentro do sistema analítico holfediano, o que permite que possamos perceber mais claramente a existência de direitos daqueles que podem realizar demandas, bem como deveres para quem a demanda é direcionada, privilégios para alguns indivíduos e poderes para outros.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. “Eudemean Ethics”. In.: *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 1 and 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.
- _____. “Politics”. In.: *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, Ed. Barnes, J.). Vol. 1 and 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BERTI, Enrico. “A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles”. In.: *Analytica*, n.01, Vol. 06, P.23-43.
- COOPER, J. “Aristotle on Friendship,” In.: Rorty, A. *Essays on Aristotle's Ethics*. London, England: University of California Press. 1980, p.301-340.
- FERREIRA, D. *Teoria dos Direitos Subjetivos: Wesley Newcomb Hohfeld e os conceitos fundamentais do Direito*. Rio de Janeiro: GZ Editora, 2009.
- FORTENBAUGH, W “Aristotle's Analysis of Friendship: Function, Analogy, Resemblance and Focal Meaning,” *Phronesis* 20 (1975) p. 51-62.
- MELAMED, Y.; LIN, M. "Principle of Sufficient Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/sufficient-reason/>>. Acesso: 07.12.2019.
- MILLER Jr., Fred. *Nature, justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press. 1997.
- _____. “The Rule of Reason”. In.: *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (edited

by Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée). New York: Cambridge University Press, 2013, p. 38-66.

WENAR, L. "Rights" In.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2011 Edition), p. 1-49.

ZINGANO, M. "A Metafísica de Aristóteles". In.: *Filósofos na sala de aula* (vol.3) (Organização: Vinicius de Figueiredo). São Paulo: Berlendys&Vertecchia,2008, p. 12- 53.