

POLIVALÊNCIA ESTRUTURAL DA *PHILIA* EM PLATÃO

STRUCTURAL EQUIVALENCE OF *PHILIA* IN PLATO

MAURIZIO MIGLIORI*

Resumo: A *philia*, para os gregos, além de um conceito, era uma experiência vital que preenchia toda a vida. Por isso prestava-se a diferentes leituras, como a de Platão, em cujos diálogos se pode individualar: 1) uma apresentação da amizade como partilha da vida e de atitudes que podem se transformar em amor; 2) a apresentação da amizade como elemento estável e útil à vida social, e, 3) a utilização da figura da *philia* para apresentar o tema da relação com a divindade e com os primeiros princípios.

Palavras-chave: amizade, *philia*, *eros*, primeiro amigo, princípios.

Abstract: For the Greeks, *philia*, besides being a concept, was a vital experience that permeated all of life, and therefore lent itself to different interpretations, such as Plato's, in whose dialogues can be found: 1) a presentation of friendship as sharing life and behaviours that can come to be love; 2) the presentation of friendship as an element both stable and useful to social life; and 3) the utilization of *philia* to introduce the subject of the relationship to divinity and first principles.

Keywords: friendship, *philia*, *eros*, best friend, principles.

É quase banal tentar individualar em Platão uma multiplicidade de aproximações ao tema da amizade. Todavia essa banalidade, baseada unicamente no óbvio reconhecimento de que o termo *philia* tem na língua grega uma intrínseca polivalência semântica, corre o risco de nos levar a uma subvalorização de um dado: a extrema riqueza do uso platônico desse termo¹.

A SEMANTICIDADE DE *PHILIA* NOS DIÁLOGOS

É fato que, nos diálogos, *philia* indica uma multiplicidade verdadeiramente vastíssima de disposições. Obviamente estão em jogo firmes relações afetivas próximas da relação erótica, como a que existe entre Zenão e Parmênides (*Parmênides*, 128a), ou apresentadas como consequência da

* Maurizio Migliori é professor na Universidade de Macerata, Itália. E-mail: mamigli@tin.it

¹ Riqueza que seria mais enfatizada se pudéssemos completar essa reflexão também relativamente ao termo *eros*.

relação erótica, como no discurso de Pausânias (*Banquete*, 182b-c), imediatamente exemplificadas no amor de Aristogitão e na amizade de Harmódio². Essa referência obscurece um destaque da diferença entre a posição do amante e a do amado³, mas isso não deve ser absolutizado porque se fala também da amizade do apaixonado⁴. Em síntese, trata-se de dois sentimentos tão próximos e entrelaçados que o próprio interessado pode enganar-se pensando visar a um deles, sendo que, na verdade, deseja o outro (*Fedro*, 255e).

A relação entre *philia* e *eros* explica-se também pelo peso que, tanto no amor quanto na amizade, tem o desejo, o que leva Sócrates a citá-los juntos (ὁ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία, *Lisis*, 221e 3-4). Mas, o mesmo termo é usado para o afeto provocado pelo amor de Alceste pelo marido⁵, ou para indicar os laços afetivos entre marido e mulher⁶. Naturalmente, pode também ser usado para indicar a amizade no sentido mais usual para nós⁷ e como familiaridade entre coetâneos (*Fedro*, 240c). Nessa chave, Platão afirma claramente que há uma forma de amizade que não tem nada a ver com *eros* (*Fedro*, 233c), e é nesse tipo de relações, como para destacar a sua natureza, que se cita o provérbio “os bens dos amigos são comuns” (*Fedro*, 279c; *Lisis*, 207c 10). O termo, porém, ocorre ainda para uma vasta série de aplicações metafóricas, por exemplo, para uma relação de afinidade com um autor, como Homero (*Rep.*, X, 595b), mas também para definir a firme unidade que o acordo entre as matérias primordiais realiza no cosmo (*Timeu*, 32c).

A *philia* tem também uma dimensão que põe em jogo a interioridade do ser humano, algo quase congênito que se desenvolve na sua alma antes mesmo de ter o uso da razão (*Leis*, II, 653b) e que exige uma grande atenção educativa. Não é de admirar, portanto, que designe uma relação consigo mesmo, aquela que chamamos amor de si mesmo, que Platão condena quando é excessivo⁸.

² Cf. também *Banquete*, 184a-b; 185. No *Fedro*, todo o discurso de Lísias dá grande peso à amizade, que pode acompanhar e seguir a relação erótica.

³ Cf. também *Fedro*, quando se tenta convencer o amado sobre como escolher quem é digno da sua amizade, τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας, *Fedro*, 231e 1-2; também para Sócrates a questão é se é necessário estabelecer amizade (εἰς φιλίαν ἰτέον, *Fedro*, 237c 7-8) com quem ama ou com quem não ama.

⁴ *Fedro*, 241c 7: τὴν ἔραστοῦ φιλίαν; Cf. também 265e 4.

⁵ *Banquete*, 179c 1-2: τῆ φιλία διὰ τὸν ἔρωτα.

⁶ *Leis*, VI, 776a 3-4: ἐν γὰρ ταῖς φιλίας; cf. também VIII, 840e.

⁷ Por exemplo, numa fácil associação com paz (φιλία καὶ εἰρήνη, *Banquete*, 195c 5-6; num plano mais político, a mesma associação em *Leis*, I, 628b).

⁸ *Leis*, V, 731e 4: τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν.

Como se vê, o termo pode ter uma série múltipla e diferenciada de referências. Pode referir-se, em sentido metafórico, à relação entre os princípios estabelecidos por alguns pré-socráticos (*Sofista*, 242c) ou, como no *Lisis*, ao corpo que é amigo da medicina (218e – 219a), ou ainda, em sentido muito forte, à relação entre a alma do mestre e a do jovem “grávido”⁹. Trata-se, portanto, de um nexos que une de algum modo tanto a realidade como todos os seres humanos, a ponto de ser excluído somente dos tiranos e dos servos (*Rep.*, 9, 576a).

A FUNÇÃO SÓCIO-POLÍTICA DA AMIZADE

Dada essa vasta gama de aplicações, é também óbvio que o termo tenha um firme valor político. Não podia ser de outro modo, visto que a preocupação maior de Platão, como é sabido, é a divisão da *polis*, razão pela qual a amizade se mostra uma condição necessária, desde o *Primeiro Alcibíades*, em que aparece frequentemente ligada com a concórdia (ὁμόνοια)¹⁰. Não por acaso esses termos reaparecem também nas elevadas conclusões com que Platão sintetiza a perfeita realização do trabalho do homem político:

Digamos, então, que isso é o acabamento do tecido, bem trançado, da ação política: tomando o comportamento dos homens enérgicos e o dos homens moderados, a técnica régia os conduz a uma vida comum, em concórdia e em amizade (ὁμονοία καὶ φιλία) e, realizando o mais magnífico e excelente de todos os tecidos, abrange todos os outros, escravos e livres, que vivem nas cidades, os mantêm juntos nessa trama, e governa e dirige, sem descuidar absolutamente de nada do que a cidade precisa para ser, na medida do possível, feliz (*Político*, 311b 7 – c 5).

Em outros diálogos, como o *Górgias*, 507e, a ligação é entre amizade e *koinonia*¹¹. E nas *Leis*, o alcance desse termo amplia-se ainda mais, assumindo um valor de racionalidade:

mas devemos compreender que, quando dizemos que é preciso visar à sábia temperança ou pensamento ou à amizade [ἔταν πρὸς τὸ σωφρονεῖν (...) ἢ πρὸς φρόνησιν ἢ φιλίαν], esse fim não é diferente, mas é o mesmo, sem nos alarmarmos se existem muitas outras palavras semelhantes a estas (*Leis*, III, 693c 1-5).

⁹ No discurso di Diótima, *Banquete*, 209c 6: φιλίαν βεβαιωτέραν.

¹⁰ *Primeiro Alcibíades*, 126c 4; 126e 2; 127a 12; 127d 1; cf. também *República*, I, 351d 5-6.

¹¹ Cf. também nas *Leis*, III, 695d 2-3 (φιλίαν πορίζων καὶ κοινωσίαν).

Essa ligação é ainda reafirmada e ampliada para incluir a liberdade¹² e até mesmo o *nous*¹³. Naturalmente, o termo ocorre quando se deve contrapor a guerra à paz¹⁴, ou para indicar uma aliança sincera, mesmo que induzida pelo medo, por exemplo, dos persas (*Leis*, III, 698c, 699c). Mas Platão, nem mesmo nesse caso, aceita limitar-se a essa esfera, como mostra a enfática e peremptória afirmação do *Górgias*:

Dizem os sábios, Cálicles, que céu, terra, deuses e homens são mantidos em harmonia pela partilha, pela amizade, pela ordem, pela sábia temperança e pela justa [τὴν κοινωνίαν (...) καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην], e é por isso, meu amigo, que designamos essa totalidade com a palavra *cosmos* e não com um termo que indique desordem ou ausência de regras (*Górgias*, 507e 6 – 508a 4).

O EXEMPLO DOS SIMPÓSIOS

Em todo caso, é à luz dessa visão que podemos compreender algumas posições de Platão, que de outro modo se revelariam totalmente problemáticas. Para nos limitarmos a um único exemplo, é sabido que o uso dos simpósios era uma forma de relação amigável muito praticada em Atenas, muito apreciados por Platão, enquanto em outros lugares, como em Creta e Esparta, eram proibidos (*Leis*, I, 639d). Ora, Platão não exprime nunca um juízo negativo sobre os simpósios – antes, ele dá um maravilhoso exemplo deles em um de seus mais belos diálogos – mas, opera imediatamente uma de suas clássicas distinções (como faz com muitos temas controvertidos, como a retórica e o prazer). Com efeito, desde *Protágoras*, 347c e seq., distingue-se dois tipos de simpósios: os de gente banal, pessoas incapazes de entreter-se enquanto bebem, que, porém, se deixam entreter pelos tocadores de flauta, e os de pessoas de valor e bem educadas, capazes de conversar, falando e ouvindo alternadamente, com ordem, “mesmo bebendo vinho abundantemente”. E no *Protágoras*, essa referência se torna ainda mais notável pelo fato de servir para reforçar uma passagem importante, o convite dirigido a Protágoras para continuar a discutir com base em sólidos raciocínios, sem referir-se a outros, como aos poetas (348a).

Naturalmente, Platão, que nunca deixa de sublinhar como nesses simpósios é quase “obrigatório” consumir quantidades de vinho, sublinha tam-

¹² Περὶ τῆς φιλίας τε καὶ φρονήσεως καὶ ἐλευθερίας, 693c 7-8; também em 693d 8 – e 1.

¹³ Δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν, 694b 6.

¹⁴ Διὰ φιλίας, *Político*, 304e 9.

bém que é preciso proceder atentamente: “Esses costumes de que falas são louváveis quando não falta certo domínio, mas se são levados ao excesso são absolutamente deploráveis” (*Leis*, I, 637b 7 – c 1). Como sempre, é um problema de medida. O modelo, como em seguida veremos, é Sócrates que bebe muito, mas nunca se embriaga.

Deve-se destacar que Platão não assume uma atitude negativa, mas, ao contrário, põe-se o problema de como tornar positivo esse costume social, esse modelo de relação amigável. Assim, quando enfrenta diretamente o problema (*Leis*, I, 639c et seq.), remete-o à necessidade de oferecer exemplos de sociedades bem organizadas para poder exprimir um juízo equilibrado. Naturalmente o Ateniense, que tem experiência direta desses costumes, reconhece que nunca viu um banquete bem ordenado, no máximo apenas 1) sob algum aspecto e 2) limitado a alguma ocasião (639e).

É difícil não pensar justamente no diálogo platônico. De fato, no início do *Banquete*, (176a et seq.), por conselho de Pausânias e por razões ainda pouco nobres (quase todos os presentes denunciam ainda estar sob os efeitos de desconfortos devidos aos excessos da festa do dia anterior), os comensais decidem não se dedicarem a beber, dispensam os tocadores de flauta e fazem alternadamente elogios em honra de Eros. Assim ocorre com ordem e recíproco respeito; entretanto, no final irrompe na sala Alcibíades embriagado, que, contudo, desempenha um papel na dinâmica do diálogo. Mas é apenas o sinal do fim (223b et seq.): um novo e numeroso grupo de foliões entra, toma lugar à mesa; o tumulto se eleva ao máximo e todos são constrangidos a beber muitíssimo sem ater-se a regras. Então, Erixímaco, Fedro e outros se levantam e partem, Aristodemo cai no sono e desperta quando já é quase dia. Assim ele vê que apenas Agatão, Aristófanes e Sócrates estavam ainda despertos, e que “ainda bebiam numa grande taça, passando-a da esquerda para a direita”. Sócrates conversava e discorria, enquanto os outros dois caíam de sono: o primeiro a dormir foi Aristófanes, depois, quando já era dia, Agatão. Nesse ponto, para acentuar o contraste, o texto conclui com Sócrates que parte, seguido por Aristodemo, para o Liceu, e depois de banhar-se, passa o resto do dia segundo seus hábitos normais (devemos pensar que continuou a discutir com alguém), até que, à tarde, foi para casa dormir.

Como se vê, a narração destaca a necessidade de ordem, mas também de regras que não podem ser – como nesse caso – violadas por outros. Com efeito, a questão nas *Leis* é remetida à necessidade de haver um líder apto, com algumas características. Ele, de fato, deve em primeiro lugar ser temperante (640c) e, ademais, sábio (σοφὸν, 640d 4) e consciente do seu papel:

“De fato ele se torna guardião da amizade que já os une e administrador do modo como crescerá ainda mais por aquele encontro” (640c 10 – d 2).

O debate seguinte esclarece que esses costumes devem ser vistos no quadro das estruturas educativas (641b-d), o que justifica um tão longo desenvolvimento para uma questão que poderia parecer de pouco valor. Mas, evidentemente, não é para Platão. A explicação dessa importância sublinha que, com a embriaguez, emergem todas as fraquezas do ser humano (645d et seq.), o que não só é útil, mas também submete o indivíduo à prova, àquele exercício sem o qual ninguém pode aprender a dominar-se. De fato, num banquete feito com regras socialmente compartilhadas e dirigido por um indivíduo sábio e sóbrio, o que tem problemas de autocontrole por vergonha tentará fazer o contrário do que gostaria por natureza. Se não consegue, deve receber um juízo de condenação pior do que o que recebem os covardes na batalha (II, 671c-e). O que permite sublinhar o desejado efeito positivo.

Portanto, se assim bebessem e assim se divertissem, por acaso não tirariam esses bebedores um bom proveito e não deixariam mais amigos do que antes, e não inimigos como agora, tendo participado juntos de um banquete segundo as normas, e tendo-se adequadamente a elas, quando os sóbrios dirigiam os não sóbrios? (II, 671e 5 – 672a 3).

Portanto, um banquete desse tipo, que nasce da amizade, se socialmente remetido a um sistema de regras, permite o aperfeiçoamento do indivíduo e das relações sociais. Isso, contudo, exige a aceitação desse quadro educativo, como, para evitar equívocos, o Ateniense reafirma de modo peremptório: os banquetes devem ser aceitos

se uma cidade conseguir usar o costume de que agora falamos [dos simpósios] com a devida seriedade, segundo leis e ordenamentos, em função da temperança, e analogamente se não evitar os outros prazeres pelo mesmo motivo, isto é, para encontrar o meio e dominá-los; desse modo deve-se utilizar todas essas coisas. Se, ao contrário, o faz por passatempo e qualquer um puder beber quando quiser e com quem quiser, seguindo algum outro costume, não poderei aceitar que essa cidade ou esse indivíduo tenham um consumo excessivo do vinho (*Leis*, II, 673e 3 – 674a 3).

Em síntese, os momentos de reunião amigável, mesmo os que incluem prazeres fortes como os provocados pelo vinho, constituem um momento importante da existência do Estado.

Depois desse *excursus*, talvez necessariamente confuso, quero deter-me na reflexão sobre dois dados de algum modo contrapostos, mas justamente por isso interessantes, porque confirmam a especificidade de valências que esse conceito pode adquirir no específico discurso filosófico de Platão. Em primeiro lugar, quero sublinhar que a *philia* não é apenas um conceito, mas uma experiência vital que preenche a vida. Essa apresentação da amizade como elemento, não necessariamente acompanhado de grandes dados intelectuais, mas caracterizado por uma partilha de vida e de atitudes, tem nos diálogos um intérprete privilegiado e totalmente desprovido de características eróticas, Críton. Em segundo lugar, quero mostrar como o tema da *philia* liga-se e antecipa o de Eros e, portanto, serve para introduzir em primeira mão o tema da relação com a esfera superior dos primeiros princípios, desde o *Lisis*. O que nos permitirá tentar concluir o raciocínio com uma referência a Aristóteles.

CRÍTON OU DA AMIZADE

É bastante evidente que Críton representa na grande *fiction* dos diálogos o protótipo do amigo. Nesse sentido podemos acreditar na informação de Diógenes Laércio, que nos diz repetidamente e em diferentes contextos (II, 5, 35; II, 7, 60; III, 36¹⁵) que foi Ésquines de Sfeto, outro fidelíssimo de Sócrates¹⁶, que tentou convencê-lo a fugir. Não é, contudo, necessário aceitar a explicação de que Platão põe Críton em cena porque não apreciava Ésquines, que era próximo de Aristipo, fato que se situa entre as numerosas e frequentes referências às divergências entre os socráticos¹⁷. Mais simplesmente podemos pensar que, nessa passagem decisiva dos acontecimentos socráticos, Platão queria e devia pôr em cena o amigo.

Com efeito, Críton aparece em passagens decisivas dos primeiros diálogos platônicos. Na *Apologia*, 33d-e, Sócrates o cita em primeiro lugar junto com seu filho Critóbulo entre os grupos de famílias presentes ao processo, que poderiam acusá-lo e que, ao contrário, certamente o defenderiam, e afirma que ele é “coetâneo e conterrâneo”; depois em 38b é enumerado, com Platão, Critóbulo e Apolodoro, entre os que querem que Sócrates se imponha uma

¹⁵ Essas referências são feitas a partir de Idomeneu, filósofo epicurista do século IV-III a.C.

¹⁶ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, II, 7, 60-64.

¹⁷ Em III, 36, Diógenes afirma que, segundo uma outra tradição, Platão tinha ciúmes de Ésquines porque este gozava de boa reputação perante Dionísio de Siracusa.

multa de trinta minas, soma da qual se apresentam como garantes. Quanto ao *Crítion*, o tema da amizade já é evidente no gesto de ficar olhando Sócrates que dorme, em silêncio (43a-b), e depois no modo com que apresenta a notícia que leva: “dolorosa, não para ti, pelo que vejo, mas para mim e para todos os teus amigos, dolorosa e pesada, que eu, ao que parece, sinto mais pesada que todos (barútata)” (43c 5-8). E é a perda do amigo o primeiro elemento que cita no início da sua peroração para a fuga (44b) e depois ainda apela para as culpas que serão atribuídas aos amigos que não o ajudaram nesse momento difícil nem no tribunal nem depois (45e)¹⁸.

Portanto, é com esse seu amigo, tão pouco filósofo, que Sócrates celebra a que foi definida “apologia do cidadão”¹⁹, e é ainda ele que aparece no *Eutidemo*, junto a Sócrates, no quadro do diálogo e nos meandros que encerram a narrativa socrática do encontro com os dois eristas. E de novo recorda, com uma afirmação aparentemente inútil, seu filho Critóbulo, falando de Clíncias: “Pareceu-me, Sócrates, muito crescido e deve ser mais ou menos da idade do meu Critóbulo” (271b 1-3). Na realidade isso serve para situar o tratamento do nexa erística-dialética no quadro da educação dos jovens, que de fato constitui um dos temas de sustentação desse diálogo²⁰.

¹⁸ Mas isso vale também no terreno oposto: ao perigo a que se expõem os amigos, as *Leis* fazem referência na sua prosopopéia (53a-b).

¹⁹ STEFANINI, L. *Platone*. 2 v., (1932-1935); edição atualizada 1949. Padova: Istituto di Filosofia; Università degli Studi di Padova, 1991, v. I, p. 33.

²⁰ Na realidade, aqui Crítion serve também para dar lugar a uma importante indicação filosófica. De fato, no final da discussão entre Sócrates e Clíncias na qual se sustenta que, para a felicidade, é preciso uma ciência que seja capaz tanto de produzir como de utilizar bem aquilo que produz, condena-se todas as artes baseadas na caça, na medida em que claramente uma coisa é caçar e outra saber o que fazer com o que se obtém com a caça. Nesse quadro, enumeram-se caçadores, pescadores, estudiosos de geometria, astrônomos e também mestres de cálculo (que são caçadores, na medida em que não constroem figuras, mas encontram as que existem), que entregam as suas descobertas aos dialéticos, assim como os estrategos entregam as cidades conquistadas aos políticos, como os caçadores de codornas aos seus criadores, pelo que é preciso buscar, para ser feliz, uma arte diferente dessas (290b-d). Segue-se um momento intermediário (290e – 293a) de discussão entre Sócrates e Crítion, que não acredita que um jovem como Clíncias tenha podido proferir aquelas palavras e, menos ainda, que Ctesipo o tenha feito. Ao que Sócrates, que não se lembra (!), exclui apenas (obviamente!) que Eutidemo ou Dionisiodoro tenham dito essas coisas, e se pergunta se quem falou não terá sido “um dos seres superiores ali presente”. Ao que Crítion acrescenta “Sim, por Zeus, Sócrates: eu também creio que tenha sido um dos seres superiores!”. Estamos no centro do diálogo (Cf. HAWTREY, R. S. W. *Comentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981, p. 119), e devemos nos dar conta de que, sob as vestes de Sócrates, “esse ‘ser superior’ só pode ser o próprio Platão. Nesse sentido, estamos assistindo a algo verdadeiramente excepcional: nesse ponto houve a inserção da filosofia platônica num contexto em que seria, de outro modo,

De fato, é Críton que no final (304c et seq.) pode exprimir aquelas opiniões sensatas com que é possível concluir esse extraordinário diálogo²¹, para em seguida voltar ao tema da educação, na medida em que está em dúvida sobre a decisão a tomar para os seus filhos, um dos quais ainda é pequeno, enquanto Critóbulo é mais velho e precisa de alguém que o ajude. O fato é que ele se espanta quando pensa naqueles que se vangloriam de educar os homens. Mas, com bom senso, Sócrates lhe recorda que em toda profissão são muitos os que não têm valor, sendo poucas as pessoas sérias e de valor, e não seria justo deixar-se condicionar pelos primeiros. Isso permite abrir um amplo espaço para a filosofia:

Por conseguinte, Críton, evita fazer o que não deves. Deixa de lado os que se dedicam à filosofia, sejam bons ou maus, e depois de ter examinado em si mesmo o problema com muita diligência, se chegares à conclusão de que a filosofia de nada vale, desaconselha qualquer um de estudá-la, não apenas teus filhos; porém, no caso de te convenceres de que é o que eu penso, segue-a e com coragem pratica-a, como se diz, ‘*tu mesmo e os teus filhos*’ (307b 6 – c 4).

Em síntese, na moldura e nos meandros Platão desenvolve um discurso que só poderia ocorrer – com todas as grandes ambiguidades desse diálogo – entre Sócrates e um caro amigo, para poder depois concluir em defesa de uma filosofia com firme marca educativa.

Essa característica de ótimo amigo, mas de não grande filósofo, torna-se muito evidente no *Fédon*. A discussão se dá com Símiias e Cebes, mas é a Críton que Sócrates se dirige para mandar Xantipa para casa no início do diálogo (60a-b), é ele que refere a Sócrates a inútil advertência do guarda para não falar muito a fim de não precisar tomar o veneno duas ou três vezes (63d-e); é sempre ele que no final da longa discussão pergunta a Sócrates

absolutamente impossível dizer as coisas que foram ditas. Como confirmação disso, justamente, essas palavras não são atribuídas a nenhum dos presentes, mas pensa-se numa intervenção divina e quase mágica. Se saímos por um momento da cena, damo-nos conta de que quem está falando é o próprio Platão e, então, explica-se também essa estranha atmosfera de magia e incredulidade que se criou” (PALPACELLI, Lucia. *Una commedia straordinariamente seria: l’Eutidemo di Platone*. [A ser proximoamente publicado por Vita e Pensiero]). Assim, com esse “jogo”, destacou-se a natureza firmemente filosófica dessa reflexão, que introduz à discussão mais longa sobre a arte régia.

²¹ A partir da condenação da atitude dos eristas (ele é um daqueles que, diferentemente de Eutidemo, prefere, em vez de refutar, ser refutado com argumentos daquela espécie), é ele a quem se refere a voz de “um homem considerado muito sábio, um daqueles extraordinariamente hábeis em compor discursos para os tribunais” (304d 5-6); é quase certamente Isócrates, que condena sem hesitação a arte erística.

se tem alguma orientação a respeito da sepultura, ou que leva o filósofo a brincar e a sustentar que todo o discurso feito evidentemente não serviu para convencer o amigo de que Sócrates é aquele que agora está discursando, e não deve ser confundido com o seu cadáver. É preciso dizer que não Sócrates, mas o seu corpo será sepultado, o que deve ser feito de acordo com o que eles julgarem melhor, em conformidade com as leis. É a explicitação da sua fragilidade teórica: Críton “foi testemunho da discussão, mas evidentemente não compreendeu que o verdadeiro si de Sócrates é representado pela alma racional e não por seu corpo, e que esta é imortal; por isso ele se preocupa com a sepultura” (115c)²².

Mas é ainda Críton que o acompanha, sozinho, ao último banho e só ele, diz o texto, assiste à longa permanência de Sócrates com as mulheres e os filhos. Ele participa daquela parte que, pela magia da narração, quase não percebemos. Sócrates, no último dia de sua vida, comporta-se de modo normal: discute longamente como filósofo, mas depois passa grande parte do tempo com a família e com seu melhor amigo, para em seguida voltar para a última cena, quando “o sol já estava próximo do ocaso porque ele permaneceu muito tempo na outra sala” (116b). É ainda ele que nota que o sol ainda não se pôs e depois, convencido por Sócrates de que seria ridículo fazer conta de minutos, manda o servo chamar o homem com o veneno. E sublinha-se que, não conseguindo conter o pranto, levanta-se e se retira. E a Críton é reservada a última cena:

S: Críton, disse, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida.

C: Assim farei, disse Críton, mas vê se não tens mais nada a dizer-nos. A pergunta ficou sem resposta; depois de um breve tempo fez um movimento; o homem o descobriu; e seus olhos estavam abertos e fixos. Críton, vendo isso, fechou-lhe a boca e os olhos.

A amizade é coisa humana, como os afetos familiares. Como nos recorda Aristóteles, *Política* I, 2, 1253a 29, devia ser assim: se o fim de Sócrates não fosse descrito nesse quadro, o filósofo não seria um ser humano, mas um animal ou um deus, sendo que é apenas um indivíduo para quem a solidão pesa sempre e ainda mais diante da morte. Vale o que diz Aristóteles:

Além disso, consideramos que o amigo é um dos maiores bens, e que ser só e na solidão é a coisa mais terrível, dado que é com eles que transcorremos

²² ERLER, M. *La felicità delle api. Passione e virtù nel Fedone e nella Repubblica*. In: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. Napolitano; FERMANI, A. (Org.). *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 59-71; p. 65.

toda a vida e todo laço instaurado voluntariamente; de fato transcorremos os dias com os familiares, ou com os parentes, ou com os companheiros, ou com os filhos, ou com os pais, ou com a mulher (*Ética Eudêmia* VII, 1, 1234b 31 – 1235a 2)²³.

A REMISSÃO AO PRIMEIRO AMIGO

Como é sabido, o diálogo que enfrenta especificamente o tema da amizade é o *Lisis*. Não nos interessa, aqui, reconstruir todo o quadro da reflexão ali proposta, mas apenas evidenciar, com um procedimento muito esquemático, alguns movimentos que posteriormente levam a uma indicação totalmente diferente, por assim dizer, de uma pequena antecipação moderada do grande discurso de Diotima.

Um primeiro dado que emerge é o valor e o decorrente caráter desejável da realidade da qual se quer ser amigo. Na discussão introdutória, que mostra os dois jovens, Menexeno e Lisis, numa amigável disputa sobre quem é mais nobre ou mais belo, e certamente também mais justo e sábio²⁴ (mas não sobre quem é mais rico, porque as coisas dos amigos são comuns) (207b-d), liga-se firmemente a relação de amizade ao valor do objeto amado e à sua utilidade. O próprio sábio é amado enquanto útil e bom (*χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθός*, 210d 2). O discurso prossegue a partir do desejo de possuir (*ἐπιθυμῶν κτήματός του*, 211d 7-8), que em Sócrates se explicita como desejo de ter um bom amigo.

Daqui começa a discussão sobre quem é amigo, o amante ou o amado, com uma nova aquisição: se esclarece uma série de importantes diferenças. Há uma relação de amizade que exige a reciprocidade e outra que não a admite, como a que se tem com os animais, ou com as coisas como a *sophia*, ou com as crianças. O argumento não é desenvolvido, antes é explicitamente abandonado, mas as afirmações feitas não são negadas e permanecem, por assim dizer, sem serem julgadas. O terceiro elemento sobre o qual se reflete é a questão que é posteriormente posta no plano de teoria abstrata, isto é, pergunta-se se a amizade ocorre entre semelhantes ou entre dessemelhantes (214a ss.).

²³ As traduções dos textos das *Éticas* aristotélicas são extraídas de: ARISTOTELE. *Le tre Etiche*. (Con testo greco a fronte). Presentazione di Maurizio Migliori; traduzione integrale dal greco, saggio introduttivo, note, sommari analitici, indice ragionato dei concetti e bibliografia di Arianna Fermani. Milano: Bompiani, 2008.

²⁴ Mas esta parte, que teria dado ao diálogo um recorte totalmente diferente, é evitada com o recurso cênico de afastar Menexeno por um momento (207d).

A primeira hipótese enfrentada é a da relação entre semelhantes, com uma remissão aos filósofos que puseram essa forma de amizade na base da sua concepção de todo o cosmos (*περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου*, 214b 4-5). Transfere-se depois o tema à distinção entre o bem e o mal, apresentando vários argumentos para sustentar que o mau parece não poder ser verdadeiramente amigo²⁵. A questão é resolvida com um argumento capcioso, que trata o semelhante como se fosse idêntico²⁶ e o bom como perfeitamente auto-suficiente, o que tornaria inútil a relação de amizade. Mas isso serve para esclarecer que quem não tem necessidades não ama e, portanto, não pode ser amigo de ninguém (215a-b).

Passa-se à segunda hipótese: é possível sustentar a amizade dos dessemelhantes, enquanto cada um deseja o seu contrário, mas sublinha-se logo que se trata de um argumento exposto a muitas possíveis objeções, pelo que não se conclui positivamente (215c – 216b).

Acrescenta-se depois um terceiro gênero, mas passando do tratamento do semelhante e do dessemelhante ao do belo e do bom, e, como que adivinhandando (*ἀπομαντευόμενος*, 216d 3; *μαντεύομαι*, 216d 5), afirma-se que amigo do belo e do bom é o que não é nem belo nem bom. A conquista sobre a qual se insiste é que existem três gêneros diferentes (*τρία ἄτα εἶναι γένη*, 316d 6): o que é bom, o que é mau e o que não é nem bom nem mau.

Por essa via pode-se reafirmar que se é amigo do que é útil e bom (*ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν*, 217b 1), sob a condição de não se ter tornado mau a ponto de não ter mais desejo e amizade pelo bem (*τῆς τε ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῆς φιλίας τοῦ ἀγαθοῦ*, 217e 8-9). Nesse sentido os sábios não são amigos da sabedoria, assim como não o são os completamente ignorantes, uma reflexão que, como todos certamente percebem, antecipa a de Diotima sobre a natureza do *eros* filósofo.

Chega-se assim a uma virada. Também nesse caso a solução é posta em dúvida, com um raciocínio que parte de outro ponto de vista: quem é amigo de alguém o é por algum fim e por causa de algo (*ἔνεκα του καὶ διὰ τι*, 218d

²⁵ O primeiro argumento é de tipo ético: o mau faz o mal e, portanto, não pode ser amigo (214b-c); o segundo é mais de natureza ontológica: enquanto os bons são estáveis, o mau é inconstante e incerto e, portanto, não pode ser semelhante ou amigo de outro (*ὅμοιον ἢ φίλον*, 214d 2); isso parece implicar que só o bom é amigo, enquanto o mau não tem verdadeira amizade (*εἰς ἀληθῆ φιλίαν*, 214d 7) nem pelo bom nem pelo mau.

²⁶ O caráter capcioso será em seguida assinalado, de modo impróprio, pondo o problema se “o próprio é de algum modo diferente daquilo a que se assemelha” (220b 4: *τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει*). E diz-se que, se este ponto for resolvido, poder-se-á definir a amizade entre semelhantes.

8-9). Para se explicar, Sócrates afirma que por causa de uma enfermidade um corpo é amigo da medicina quando tem por fim a saúde. Desse modo se identifica o conceito de causa final, sobre o qual se insiste de maneira até mesmo excessiva²⁷, assim como se insiste sobre o fato de que o fim buscado é um bem²⁸. Mas é bem tanto a medicina como a saúde que a medicina oferece. Portanto, temos uma cadeia de coisas boas que são amigas em função de outras. Ainda que de modo não rigoroso, apela-se para o princípio da impossibilidade da remissão ao infinito: é preciso alcançar um primeiro²⁹ amigo, por causa do qual dizemos que todas as outras coisas são amigas entre si (219c-d). Conseqüentemente, todas aquelas coisas que dizemos ser amigas são apenas imagens (εἰδῶλα, 219d 3), enquanto só o primeiro é verdadeiro (ἀληθὺς, 219d 5) amigo. Uma terminologia que, como se vê, remete à clássica distinção dos dois planos da realidade típica de Platão.

Mas essa distinção não comporta nenhuma condenação, porque o texto limita-se a dizer que é possível amar também coisas, mas não mais do que aquilo em vista do que se as aprecia, o que remete à afirmação do verdadeiro (τῷ ὄντι, 220b 2, b 4) amigo, aquele do qual procedem todas as assim chamadas coisas amigas e que tem outras finalidades. Só este é amigo em sentido pleno, fim a si mesmo, ἑαυτοῦ ἕνεκα. Para destacar qual é o ponto possível de chegada pergunta-se, então, se o bem é amigo (ἀλλ' ἄρα τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν φίλον, 200b 7), o que dá lugar a ulteriores dificuldades. Todavia, mesmo esse desenvolvimento é útil, porque sublinha um ponto, que entre o primeiro amigo e todas as outras coisas amigas há uma grande diferença, que, contudo, não é esclarecida. Platão introduziu assim um tema que só posteriormente será – em parte – desenvolvido. Como diz Kahn de modo talvez muito radical:

Nenhum leitor que se aproxime do *Lisis* sem conhecer a doutrina exposta no *Banquete* poderia compreender o que está implicado no ‘primeiro objeto caro, pelo qual toda outra coisa é cara’, e não poderia captar a importância da breve referência ao desejo como carência ou à beleza como coisa cara (216c 6) e como propriedade do bem. Essa conexão crucial entre o bem e o belo é afirmada por Sócrates (‘Digo, com efeito, que o bom é belo’, 216d 2)

²⁷ 218e 4: ἕνεκα υἱείας; 219a 3-4: ἕνεκα δ τῆς υἱείας; 219b 2: ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου; 219b 2-3: ἕνεκα ἄρα τοῦ φίλου; 219c 1: ἕνεκα τῆς υἱείας; 219c 3: ἕνεκά του; 219c 5: ἕνεκα φίλου; 219d 1: οὐ ἕνεκα; 219d 3: ἐκείνου ἕνεκα; 219d 7 – e 1: ἕνεκα τοῦ (...) ἠγεῖσθαι; 219e 8-9: ἕνεκά του; 219e 9: οὐ ἕνεκα; 220a 4: ὅτου ἕνεκα; 220a 7 – b 1: ἕνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου; 220b 4: οὐ φίλου τινὸς ἕνεκα; 220b 6: μὴ φίλου τινὸς ἕνεκα; 220d 6-7: ἑαυτοῦ ἕνεκα; 220e 1: ἕνεκα ἑτέρου φίλου.

²⁸ *Αγαθόν, 218e 6; 219a 3; a 4, τοῦ ἀγαθοῦ, 219b 1; b 2; τὸ ἀγαθόν, 220b 7; b 8.

²⁹ Πρῶτον, 219d 1; τὸ πρῶτον, 219d 4.

justamente no momento em que ele declara ser ensurdecido pela *aporia* e não saber nem mesmo o que entende. Platão, portanto, nos apresenta, por meio de uma série de sinais enigmáticos, uma espécie de quebra-cabeça a ser decifrado pelo leitor leigo, mas que se torna totalmente inteligível quando é interpretado segundo a perspectiva do discurso de Sócrates no *Banquete*. Aqui a beleza será novamente assimilada ao bem como objeto de desejo (204e), de modo a estabelecer a identidade fundamental entre o *eros* como desejo da beleza e o desejo humano mais geral pela felicidade e pelo bem³⁰.

Mas também os outros temas não carecem de socorros. Quero recordar que, nas *Leis*, Platão explicitamente se propõe a “considerar a natureza da amizade e junto a do desejo e dos assim chamados amores (τὴν τῆς φιλίας τε καὶ ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῶν λεγομένων ἐρώτων)” (*Leis*, VIII, 836e 5 – 837a 1). Nesse quadro, que já encontramos outras vezes, ele identifica dois modelos de cujo cruzamento surge um terceiro, com um problema. “O único nome que lhe compete produz toda dificuldade e obscuridade” (*Leis*, VIII, 837a 3-4).

De fato, num sentido dizemos que o semelhante é amigo do semelhante, em outro o dessemelhante do dessemelhante; quanto ao amor, é um desses dois sentidos levado ao extremo. Mas no momento mesmo em que Platão começa a *socorrer* o complexo tratamento do *Lisis*, complexifica em outro nível o tema, remetendo a avaliação não mais em termos de bem e mal, mas no interior dessa tipologia. De fato, a distinção entre as duas formas leva a definir a que nasce dos contrários como violenta e selvagem, enquanto a que nasce dos semelhantes é doce e sempre receptiva. E como exemplo Platão põe, de um lado, quem ama (ἐρῶν, *Leis*, VIII, 837c 1) o corpo e a sua beleza com o que quer apenas saciar-se e não dá importância à alma da pessoa amada (τοῦ ἐρωμένου, *Leis*, VIII, 837c 3); de outro, quem considera o desejo (ἐπιθυμίαν, *Leis*, VIII, 837c 4) do corpo como secundário, quem o admira mais do que o ama, porque o que verdadeiramente deseja na alma é outra alma, enquanto julga negativamente a relação entre os dois corpos. Justamente o semelhante que ama o semelhante e rejeita o dessemelhante.

O terceiro amor é composto pelos outros dois, razão pela qual o Ateniense propõe admitir na cidade só a primeira forma e impedir a realização das outras duas, *se é possível* (εἰ δυνατόν εἶη, *Leis*, VIII, 837d 7). Uma fórmula habitual com a qual Platão tende a excluir as posições extremas e unilaterais.

³⁰ KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; _____. *Platone e il dialogo socratico*. L'uso filosofico di una forma letteraria. Trad. italiana di Lucia Palpacelli. Milano: Vita e Pensiero, 4ª ed. 1999, p. 263.

Já pela leitura do título desta comunicação alguém poderá se convencer de que o autor fez alguma confusão ou pelo menos se esqueceu de Aristóteles. Como é sabido, o Estagirita dedica grande atenção à amizade e lhe dá explicitamente uma visão multifacetada justamente em polêmica com Platão e os platônicos. Ademais, o tratamento aristotélico é extraordinariamente vasto: dois livros da *Ética Nicomaquéia*, os livros VIII e IX, o livro VII da *Ética Eudêmia*, e o capítulo 11 da *Grande Ética*, tratamento claramente superior ao reservado a qualquer outro tema de modo a constituir “o tratado mais amplo que um filósofo já dedicou à amizade”³¹. Isso é facilmente explicável:

Em primeiro lugar, a amizade é, para Aristóteles, estruturalmente ligada à virtude e à felicidade, portanto aos problemas centrais da ética. Em segundo lugar, a problemática da amizade, por Sócrates e sobretudo por Platão (...) já fora debatida a fundo e já conquistara uma notável consistência filosófica. Em terceiro lugar, a estrutura da sociedade grega dava um relevo à amizade decididamente superior ao que lhe dão as modernas sociedades, de modo que também desse ponto de vista se explica bem a particular atenção que a ela dedicou o Estagirita³².

Além disso, Aristóteles fala de *philia* a propósito de relações muito diversas:

algumas dessas nós chamaremos naturalmente de ‘amor’, como o amor de uma mãe pelo filho, ou como a paixão erótica de um amante por seu amado; algumas são amizades no nosso sentido usual, mas outras parecem constituir puras relações de negócios, como quando confio no meu açougueiro ou no meu verdureiro para obter produtos de qualidade³³.

A complexidade dessa noção é ulteriormente ampliada, de um lado, pelos múltiplos nexos que ela necessariamente estabelece com outras noções, como a concórdia, a benevolência, o amor próprio; de outro, pela sua natureza intrínseca, enquanto de um lado constitui um estado habitual do caráter, de outro, configura-se como uma paixão, e de outro, ainda, representa um bem exterior e, até mesmo, o maior deles³⁴.

³¹ BERTI, E. *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*. In: AA.VV. *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*. A cura di P. Venditi. Firenze: Le Monier, 2003, p. 137-153, p. 137.

³² REALE, G. *História da filosofia antiga*. 5 v. São Paulo: Loyola, 1991-1994, v. II, p. 422.

³³ BOSTOCK, D. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 168.

³⁴ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* IX, 9, 1169b 9-10.

Até aqui os dois tratamentos, malgrado elementos analíticos diferentes, movem-se num âmbito totalmente comum. A isso se deve, contudo, acrescentar a ulterior divisão da amizade em três formas, e é justamente aqui que se estabelece uma clara diferença com os platônicos que, como veremos, segundo Aristóteles, reduzem a amizade a uma única forma. O Estagirita individua três objetos de amizade, o bem, o útil e o prazer, aos quais correspondem três formas de amizade: a amizade virtuosa, a amizade prazerosa, a amizade útil. Das três, obviamente, o primado cabe àquela baseada no bem: esse tipo de laço, no qual os indivíduos implicados na relação querem um o bem do outro, isto é, se amam por aquilo que são e não pela possibilidade de se relacionarem em termos de utilidade ou de prazer, é o mais estável e duradouro, o melhor e, contemporaneamente, o mais raro e mais dificilmente realizável.

De outro lado, é justamente nessa forma de amizade virtuosa e perfeita, em que o amigo se configura como uma espécie de *alter-ego*, em que se assiste a uma partilha de raciocínios e de pensamento³⁵, que reside o modelo de uma felicidade humana – equidistante da auto-suficiência divina e da autarquia do teorema – e de uma vida boa à medida do homem, na qual a ausência de amigos é considerada o pior dos males, dado que “Sem os amigos ninguém escolheria viver, mesmo se pudesse dispor de todos os outros bens” (*Ética Nicomaquéia* VIII, 1, 1155a 5-6). Ao contrário, os platônicos parecem negar a multiplicidade das relações amigáveis, a partir daquela entre indivíduos negativos:

Aqueles que, contudo, na medida em que não participam da primeira amizade, dizem que não são amigos: de fato, o vicioso cometerá injustiça com o vicioso e os que sofrem injustiça não são amigos entre si. Ao contrário, eles são amigos, mesmo que não o sejam segundo a primeira amizade, porque nada veta que o sejam segundo as outras formas. De fato, por causa do prazer sustentam-se mutuamente, mesmo se são prejudicados, como se verifica no caso em que sejam incontinentes; mas, quando examinam atentamente o problema, não crêem nem mesmo que possam ser amigos entre si os que são amigos por causa do prazer, pois a [amizade] deles não é a primeira amizade. De fato, aquela é estável, enquanto esta é instável. Ao contrário, como se disse, trata-se de algum modo de amizade: não da primeira amizade, mas da amizade que deriva daquela. Portanto, definir o amigo apenas daquele modo, significa fazer violência aos fatos, e é inevitável dizer coisas paradoxais; por outro lado, é impossível que

³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia* IX, 9, 1170b 11-12.

todas as amizades se reduzam a uma única definição (*Ética Eudêmia* VII, 2, 1236b 12-23).

Ora, como se vê, a crítica aristotélica é menos radical do que poderia parecer, enquanto aceita a mesma condição vertical já estabelecida por Platão, mas não a lê em termos de amizade e não amizade, mas de forma primária (estável e verdadeira) de amizade e de formas secundárias (instáveis e menos verdadeiras). Pode-se, portanto, dizer que, embora de forma imprópria, também os maus são amigos.

Em síntese, a objeção de Aristóteles pode ser remetida àquelas expressas nas obras físicas no momento em que acusa os platônicos de excesso de dialética e de escasso respeito pelos dados fenomenológicos, o que remete a uma diferente escolha de perspectiva filosófica. De fato, a finalidade evidente do raciocínio de Platão é utilizar esses processos para uma reflexão que conduz ao Primeiro, de modo que mesmo a rica investigação psicológica é totalmente secundária. Isso constitui uma diferença radical com relação à investigação ética do Estagirita. Explica por que em Platão é predominante o processo de ascensão-redução com que ele tenta conduzir a um princípio superior unificante aquilo que para Aristóteles pode permanecer separado. Mas, nem mesmo essa diferença deve ser radicalizada, porque Aristóteles está bem atento para evitar a equivocidade dos vários sentidos de amizade e, portanto, refere *pros hen* todas à primeira e verdadeira forma, como se vê na parte final do texto que acabamos de citar:

Resta portanto que, num sentido, só aquela primeira forma se configure como amizade mas que, em outro, o sejam todas, não porém como semelhantes apenas pelo nome e tendo entre si apenas relações casuais, nem segundo uma única forma, mas em referência a uma só (λείπεται τοί νυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς μόνη <ή> πρώτη φιλία, ἔστι δέ ὡς πάσαι, οὔτε ὡς ὁμόνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον ἔχουσαι πρὸς ἑαυτάς, οὔτε καθ' ἓν εἶδος, ἀλλὰ μάλλον πρὸς ἓν) (*Ética Eudemia* VII, 2, 1236b 23-26).

Em Platão, por outro lado, o processo de unificação não exclui absolutamente, antes implica a multiplicidade porque unidade é unidade do múltiplo: não por acaso na sua dialética Platão insiste tanto sobre o nexos todo-partes. De fato, como vimos, Platão não diz que os outros amigos devem ser ignorados, mas devem ser amados ainda que de modo parcial e menos do que o primeiro amigo. Vista nessa chave, a diferença permanece, mas muito menos ampla, como reconhece o próprio Aristóteles, no momento em que diz que “num sentido” existe uma só forma de amizade, em outro existem diversas.

Enfim, é preciso também compreender o sentido das afirmações de Platão para ver se devem necessariamente ser tomadas em sentido radical. Ora, não há dúvida de que, como já dissemos, no *Lisis* se afirma que “só o bom é amigo do bom, enquanto o mau jamais realizam verdadeira amizade (*ἀληθῆ φιλίαν*), nem com um bom nem com um mau” (*Lisis*, 214d 5-7)³⁶. Aqui, Platão não está dizendo que não existe amizade, mas que não existe verdadeira amizade. O conceito forte é dado pelo verdadeiro, um procedimento que reaparece em Platão, por exemplo, no *Primeiro Alcibiades*, em que o verdadeiro si mesmo é a alma: “Portanto, aquele que nos convida a conhecer a si mesmo nos ordena conhecer a alma” (*Alcibiades I*, 130e 8). Mas isso não significa ignorar que, em outro nível, o ser humano é sempre alma e corpo: “quem conhece algo do corpo conhece algo de si, mas não si mesmo” (*Alcibiades I*, 131a 3).

Podemos tentar dizer algo análogo também para o nosso problema. Mas é necessário pôr um limite e dar uma explicação. O ser humano para Platão é tanto alma e corpo como alma tripartida, como alma racional, evidentemente em três sentidos progressivamente mais verdadeiros. No caso da amizade, o procedimento não pode ser desse gênero porque aqui entra a distinção entre bem e mal, e entra de modo determinante porque o procedimento se remete aos princípios, o que implica a exclusão do mal. Se se remete a série dos amigos ao Primeiro, os maus devem necessariamente ser excluídos.

Com essa explicação, que mostra a razoabilidade da objeção de Aristóteles, podemos valorizar, num terreno de aproximação entre os dois filósofos a dependência na série das causas finais:

Portanto, não vale o mesmo discurso para o conceito de amigo? Todas as coisas que dizemos ser amigas em vista de algo diferente do amigo, evidentemente, o dizemos por modo de dizer: na verdade é provável que seja amigo aquilo a que tendem todas as que chamamos amigas (*Lisis*, 220a 6 – b 3).

Em síntese, tanto Platão como Aristóteles admitem uma polivalência horizontal da amizade, ambos admitem um procedimento vertical que remete a um elemento determinante, mas dada a diferente natureza desse processo de ascensão é fácil, em Platão, excluir do âmbito da amizade certas formas de relações na medida em que são más, enquanto isso não é possível para Aristóteles, nem útil para o seu procedimento descritivo-fenomenológico,

³⁶ Também no *Fedro* se afirma que “não ocorre nunca que um mau seja amigo de um mau e que um bom não seja amigo de um bom” (*Fedro*, 255b 1-2).

pelo qual ele admite tanto formas verdadeiras como formas mais frágeis de amizade.

Uma última observação, como ulterior apoio ao que acabamos de dizer, a partir da distinção aristotélica das três formas de amizade: 1) fundada no útil; 2) fundada no prazer; 3) fundada na virtude (*E.E.* VII, 2 ss. *passim*; *E.N.* VIII, 3 ss. *passim*; *G.E.* II, 11 *passim*). Na *República*, como sabemos, Platão classifica três formas de aspirações em relação às três partes da alma e as classifica como: 1) amiga da riqueza e do dinheiro (*φιλοχρήματων καὶ φιλοκερδές*, 581a 6-7); 2) amiga da vitória e da honra (*φιλόνικον αὐτὸ καὶ φιλότιμον*, 581b 2); 3) amiga do estudo e da *sophia* (*φιλομαθές δὴ καὶ φιλόσοφον*, 581b 9). A classificação não é a mesma, não o é tampouco na sua aplicação e alcance, mas certamente a semelhança da moção teórica salta aos olhos.

Tradução do texto italiano de Marcelo Perine

[recebido em abril 2008; aceito em maio 2008]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELE. *Le tre Etiche*. (Con testo greco a fronte). Presentazione di Maurizio Migliori; traduzione integrale dal greco, saggio introduttivo, note, sommari analitici, indice ragionato dei concetti e bibliografia di Arianna Fermani. Milano: Bompiani, 2008.
- BERTI, E. *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*. In: AA.VV. *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*. A cura di P. Venditi. Firenze: Le Monier, 2003, p. 137-153.
- BOSTOCK, D. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ERLER, M. *La felicità delle api. Passione e virtù nel Fedone e nella Repubblica*. In: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. Napolitano; FERMANI, A. (Org.). *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 59-71.
- HAWTREY, R. S. W. *Comentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*. Trad. italiana di Lucia Palpacelli. Milano: Vita e Pensiero, 4ª ed. 1999
- PALPACELLI, Lucia. *Una comedia straordinariamente seria: l'Eutidemo di Platone*. [A ser proximamente publicado por Vita e Pensiero].
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. 5 v. São Paulo: Loyola, 1991-1994.
- STEFANINI, L. *Platone*. 2 v., (1932-1935); edição atualizada 1949. Padova: Istituto di Filosofia; Università degli Studi di Padova, 1991.