

JOÃO SILVA LIMA

O PROBLEMA DA *PHILÍA* EM ARISTÓTELES
(um estudo dos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*)

L628p

32744/BC

dezembro
1997

JOÃO SILVA LIMA

**O PROBLEMA DA *PHILÍA* EM ARISTÓTELES
(um estudo dos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*)**

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia, do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. João Quartim de
Moraes.

Este exemplar corresponde à
redação final da Dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em

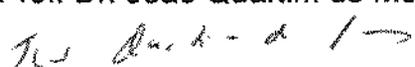
17/1/21/97

Banca:

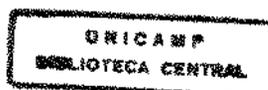

Prof. Dr. Alcides Héctor Benoit


Prof. Dr. José Luiz Sigris

Prof. Dr. João Quartim de Moraes



dezembro
1997



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	UNICAMP
	L 628 p
V.	Es. 1
TOMBO BC	30849
PROC.	395/98
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
K	<input type="checkbox"/>
PREÇO	30.000
DATA	3/10/98
N.º CPD	

CM-00105136-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

L 628 p	<p>Lima, João Silva O problema da <i>Philia</i> em Aristóteles (um estudo dos livros VIII e IX da <i>Ética a Nicômaco</i>) / João Silva Lima . - - Campinas, SP : [s.n.], 1997.</p> <p>Orientador: João Quartim de Moraes. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Aristóteles. 384-322 a.C. 2. Filosofia antiga. 3. <i>Ética</i>. 4. Amizade. I. Moraes, João Quartim de , 1941- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
---------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

João Quartim de Moraes

À minha família, especialmente a dona Maria e o seu José, a quem devo a vida e a Rosemyr, pela compreensão e o apoio, sempre necessários.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de uma forma ou de outra, contribuíram com este trabalho, principalmente àqueles com os quais mantenho fortes laços de *phília*, a quem dedico o melhor desta dissertação. Em especial, ao Prof. Dr. João Quartim de Moraes, pela orientação, sem a qual não seria possível esta realização.

Agradeço, ainda, à Universidade Federal do Acre, através do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, que me concedeu a liberação e ao PICDT/CAPES, pelo incentivo financeiro.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo discutir o problema da *φιλία* (*amizade*) em Aristóteles, a partir da leitura dos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*. A *φιλία* é uma noção significativa na cultura grega, não só porque abrange as diversas formas de ligação entre os homens, mas principalmente porque fundamenta e harmoniza a convivência humana em vista do bem comum. Por isso se diz, de Homero a Aristóteles, que “o amigo é um bem acima de todos os outros bens” e “a verdadeira amizade uma reciprocidade na prática do bem”. Em Aristóteles, a *philía* integra a reflexão sobre o bem para o homem, por ser uma virtude ou algo que participa da virtude, não tanto como uma necessidade, mas, acima de tudo, como uma atividade virtuosa que estimula a prática de nobres ações. De acordo com Aristóteles, não existe uma única, mas várias formas de amizade, constituídas não em um, mas em vários gêneros, numa multiplicidade de significados, diferentes entre si, mas que se relacionam, de uma forma ou de outra, ao bem, princípio que dá origem à amizade segundo a virtude, à qual todas as outras se relacionam. Nessa concepção, mais que uma simples necessidade de ligação afetiva entre as pessoas, a *philía* significa essencialmente uma ação virtuosa marcada pela reciprocidade na prática do bem, sobretudo entre aqueles que convivem, principalmente na *pólis*. Dessa maneira, a concepção aristotélica da *philía* comporta duas grandes dimensões, com finalidades próprias: uma, enquanto parte integrante das virtudes éticas, que tem por finalidade a perfeição da vida prática, em última instância, a vida humana em vista do “bem viver” na *pólis*; outra, enquanto acabamento ou aperfeiçoamento das virtudes éticas ou dianoéticas, que tem por fim a perfeição da vida teórica, onde reside a verdadeira felicidade. Assim, a *philía* constitui um “bem” tanto para a vida prática, quanto para a vida contemplativa, uma vez que, na presença ou na companhia de amigos, é muito mais fácil atingir a finalidade da ação e da contemplação. Portanto, à medida em que se vincula à *virtude* e à *felicidade*, a *philía* constitui uma espécie de “mediação” necessária à plenitude da convivência humana em todas as suas dimensões.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
PRIMEIRA PARTE:.....	26
<u>ESBOÇO HISTÓRICO DA NOÇÃO DE <i>PHILÍA</i> NO PENSAMENTO ANTIGO</u>	
1. O TEMA DA <i>PHILÍA</i> DE HOMERO A PITÁGORAS	29
2. A NOÇÃO DA <i>PHILÍA</i> DE EURÍPEDES A XENOFONTE.....	40
3. A QUESTÃO DA <i>PHILÍA</i> NOS <i>DIÁLOGOS</i> DE PLATÃO.....	57
SEGUNDA PARTE:.....	86
<u>O PROBLEMA DA <i>PHILÍA</i> EM ARISTÓTELES</u>	
I - O TEMA DA <i>PHILÍA</i> NA ESTRUTURA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....	88
II - O PROBLEMA DA <i>PHILÍA</i> NA ÉTICA A <i>NICÔMACO</i>	104
2. 1 - NATUREZA DO PROBLEMA.....	107
2. 2 - DIVERSAS ESPÉCIES DE <i>PHILÍA</i>	138
2. 3 - RELAÇÃO ENTRE <i>PHILÍA</i> E <i>JUSTIÇA</i>	152
III - DIMENSÃO POLÍTICA DA <i>PHILÍA</i>	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	196
BIBLIOGRAFIA.....	208
APÊNDICES.....	215

INTRODUÇÃO

O tema desta Dissertação é a “*philía em Aristóteles*”. Importa-nos analisar o problema da *philía* no pensamento de Aristóteles, especificamente na *Ética a Nicômaco*, onde são consagrados dois livros inteiros ao estudo da *philía*¹. A questão central de nossa investigação é saber qual a dimensão da *philía* na concepção ético-política de Aristóteles. Para tanto, procuraremos acompanhar as principais passagens destes textos, tendo em vista pelo menos quatro grandes eixos de questionamentos: 1. Qual é a “essência” (natureza própria) da *philía*?; 2. Em que sentido ela se vincula à *virtude* e à *felicidade*, enquanto fundamentos da “vida melhor”?; 3. De que maneira a *philía* fundamenta a vida humana na *pólis*?; 4. Em que medida estabelece a interação entre o “indivíduo” (dimensão individual) e o “cidadão” (dimensão social)? Essas são algumas das questões tomadas por objeto de análise ao longo de nossa reflexão, que se constitui apenas numa tentativa de leitura da *Ética a Nicômaco* com o objetivo de compreender a dimensão da *philía* em Aristóteles.

¹A saber, VIII e IX. Φιλία, tradicionalmente traduzido por *amizade*, tem um sentido muito mais abrangente para os gregos, pois, de uma parte, designa a ligação humana, em geral, que provém da escolha, do acaso, do interesse ou da simpatia (exemplo: camaradas de classes, companheiros de jogo, de estrada, associados do comércio, parentes, esposos, concidadãos, etc.); corresponde às noções de altruísmo ou de sociabilidade, mas tem ainda o sentido restrito de amizade. De outra, designa uma virtude particular, aquela do homem amável, onde a sociedade é agradável. De qualquer modo, a *philía* consiste numa espécie de relação com o outro, quer enquanto uma afeição estrita e individual, quer enquanto uma ligação estreita entre concidadãos de uma mesma *pólis*. Segundo Chantraine, φιλ-ία corresponde à noção abstrata derivada do termo φίλος, adjetivo que comporta a idéia de afeição e de amizade, tanto no sentido passivo quanto ativo, mas que também exprime, enquanto substantivo, não uma relação sentimental, mas a pertença a um grupo social. (v. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque ...*, p. 1204-1206. No seguimento de uma tradição já bem firmada, tomaremos φιλία no sentido de *amizade*, cuja dimensão essencial constitui propriamente o tema desta dissertação.

Contudo, para refletirmos acerca destas questões, é necessário pensarmos uma outra questão: por que a *philia* constitui um tema importante para Aristóteles? Pensar essa questão nos impõe, de início, a necessidade de compreendermos, ao menos em linhas gerais, os principais pressupostos aristotélicos da chamada “filosofia das coisas humanas”², fundada na *Ética* e na *Política* - “ciências” que têm como “fim” (τέλος) a busca do “bem propriamente humano”, identificado, segundo Aristóteles, com a “felicidade” (εὐδαιμονία) - definida como uma “atividade da alma conforme a virtude perfeita”.³ Dessa forma, tanto a *Ética* quanto a *Política* visam, em certo sentido, o “bem soberano” que pode ser alcançado pela ação humana. Este “bem” é algo que deve ser “princípio” e “causa” de todas as ações realizadas conforme os ditames da “reta razão”, sendo, portanto, “fim” da própria condição

² Essa denominação corresponde ao segundo item da célebre classificação das ciências em teóricas, práticas e produtivas: trata-se da chamada “filosofia prática” (*Metafísica*, II, 993 b 21), “ciência política” (*Retórica*), e, ainda, “filosofia das coisas humanas” (*Ética a Nicômaco*, X, 10, 1181 b 15): ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία .

³ De acordo com Aubenque, a ética aristotélica é, em tudo e por tudo, determinada por sua metafísica e com ela coerente. Uma análise dos textos éticos que não leve em conta o contexto da “*Metafísica*” corre o sério risco de falseá-los ou deixá-los na incompreensão. Contrapondo-se, desta forma, a uma tradição de peso que defende, para as éticas, uma leitura autônoma, interior ao próprio texto e desligada dos pressupostos metafísicos, ele nos aponta a necessidade da “articulação” entre os diversos textos da obra aristotélica, no sentido de uma visão sistemática, mas não meramente superficial. (Cf. *La prudence ...*, p. 27). De fato, esta é uma exigência fundamental, com a qual concordamos inteiramente, embora reconheçamos que ela extrapola os limites deste nosso trabalho. Entretanto, procuraremos nos ater a alguns termos e/ou conceitos da chamada “metafísica” aristotélica que integram e, de certo modo, determinam os pressupostos da *Ética* e da *Política*, presentes ao longo desta nossa reflexão. Deste modo, podemos observar como um primeiro traço desta articulação da *Ética* e *Política* à *Metafísica*, a concepção de “fim” (τέλος) enquanto aquilo que determina a perfeição (τέλειον) de uma ação, de uma arte ou de uma ciência. Tanto na *Ética* quanto na *Política*, o fim aparece claramente definido como sendo o bem, para o qual todas as coisas tendem. Com efeito, há uma progressiva subordinação dos fins a um fim último, que não está subordinado a nenhum outro, em função do qual todos os demais são ordenados: este fim é o *bem soberano*, identificado, tanto na *Ética* quanto na *Política*, com o *bem viver*, perfeição alcançada apenas na *pólis*, que é a comunidade perfeita por excelência. Portanto, esta estrutura teleológica que serve para justificar o movimento natural do ser em direção à plenitude se repete no plano moral, pois também as ações humanas, cada uma delas visando o seu próprio termo, perseguindo sua própria finalidade, se orientam para um bem maior que compreende todos os outros como fins intermediários: a εὐδαιμονία.

humana.⁴ Logo, a “felicidade” (εὐδαιμονία) é o “fim” (τέλος) para o qual tende necessariamente a *praxis* humana.⁵ Investigar sobre a “natureza” própria da “felicidade”, enquanto finalidade da ação, esta é a questão central de toda a *Ética a Nicômaco*.⁶

A *Ética a Nicômaco*, assim como a *Ética a Eudemo*, tem por finalidade a investigação sobre o bem propriamente humano, não enquanto “Bem em si”, mas enquanto “bem para nós” (ἐφ’ ἡμῖν), que pode ser realizado e alcançado pelo próprio homem.⁷ O “Bem em si” não pode ser tomado como objeto das

⁴ *Princípio e causa* são, na verdade, mais dois conceitos aristotélicos que atravessam o domínio da “metafísica” e instalam-se nas demais ciências. Tanto um quanto o outro apresentam vários sentidos. Nos limites desta introdução, indicaremos apenas que (1) o termo *princípio* (ἀρχή) significa (a) o ponto de partida ou começo do movimento; (b) o ponto de onde cada coisa pode ser feita do modo melhor; (c) aquilo a partir do qual cada coisa começa a ser feita (é intrínseco à coisa); (d) aquilo a partir do qual cada coisa começa a ser feita e de onde principiam naturalmente o movimento e a mudança (é extrínseco à coisa); (e) aquilo segundo o qual o que se move se move e o que muda muda; (f) o ponto de onde uma coisa começa ser conhecida. Em suma, podemos dizer que o termo ἀρχή apresenta um sentido tanto lógico como ontológico: *princípio* é tanto aquilo a partir do que se conhece como a partir do que algo é gerado. Por isso, temos como “princípio” a natureza (φύσις), o elemento (στοιχείον), a inteligência (διάνοια), o designio (προαίρεσις), a essência (οὐσία) e a causa final (οὐ ἐνεκα), pois o princípio do “conhecimento” (γινῶναι), do “movimento” (κινήσεως) e de muitas coisas é o “bom” (ἀγαθόν) e o “belo” (καλόν) e (2) que o termo *causa* (αἰτίον) significa (a) a matéria imanente da qual algo se faz, por exemplo o bronze é a causa da estátua; (b) a espécie e o modelo; (c) aquilo de onde procede o princípio primeiro do movimento ou do repouso; (d) o que é como o fim, aquilo para o que algo é feito. Segundo Aristóteles, todas as causas podem ser tomadas em quatro sentidos: (1) material; (2) formal; (3) eficiente e (4) final. (Para melhor compreensão, ver *Met.*, Δ, 1 e 2).

⁵ O termo *praxis* diz respeito, por um lado, ao ato do sujeito, ao seu realizar-se na ação e pela ação e, de outro, à perfeição ou excelência que o ato tem em si mesmo. Na *praxis*, a perfeição refere-se primeiramente ao ato e não a um produto do ato, como no fazer (*poiein*). (Cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 934).

⁶ Embora este seja também o grande tema da *Ética a Eudemo*, reconhecida tradicionalmente como anterior à *Ética a Nicômaco*.

⁷ Nas palavras de Aristóteles: “Se, de fato, o bem fosse uno e predicável em geral, e subsistisse separado, é evidente que não seria realizável nem adquirível pelo homem, mas é justamente isso que nós buscamos” (*Ética a Nicômaco*, I, 6, 1096 b 32-35). Essa posição difere daquela do seu mestre. Para Aristóteles, o bem supremo para o homem não pode ser o “Bem em si transcendente”, tal qual a idéia do Bem, mas justamente um “bem imanente”, que seja realizável pelo homem e para o homem. O “bem para o homem” deve apresentar duas características, que se conectam entre si: uma, ser final, i.é, ser escolhido por si mesmo e nunca como meio de se atingir outra coisa; outra, ser auto-suficiente, ou seja, algo que por si próprio torne a vida digna de ser escolhida. Daí a afirmação de Ross e de vários outros estudiosos, que a ética de Aristóteles é nitidamente teleológica: visa o bem, acima de tudo, o “bem para o homem”. (Cf. ROSS, S. D. *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1967, p. 194).

ações humanas, uma vez que é absoluto, universal e imutável, ao contrário das ações humanas, que são sempre contingentes e mergulhadas na materialidade. A idéia de um Bem absoluto, pensado necessariamente como perfeito, imóvel e necessário cede lugar ao bem relativo ao homem, possível de ser realizado e de ser alcançado por meio das ações concretas dos homens. Deste modo, não pode ser compreendido como um termo comum, universal e unívoco, que remeteria sempre ao mesmo significado, mas, tal como o “ente” (τό ὄν), é tomado em múltiplos sentidos ou acepções.⁸ Portanto, sendo diverso para cada ação, para cada arte e para cada homem, o bem é sempre “isto em vista do que” todo o resto é feito, aquilo, em vista do qual todas as ações são ordenadas: o bem é fim, pois é em vista deste fim que realizamos todo o resto.⁹

Para Aristóteles, a busca do bem, portanto, a ação moral, só tem sentido se relacionada ao homem, pois há certos bens que o homem pode adquirir e outros não; alguns são acessíveis, outros o são só para seres superiores a nós. De acordo com Aristóteles, é na busca do bem para nós que reside a finalidade de toda a ação humana¹⁰. A *Ética a Nicômaco* se insere

⁸ A respeito desta questão, ver a passagem da *Ética a Nicômaco*, I, 4, 1096 a 23-29, em que Aristóteles diz explicitamente: “como a palavra ‘bem’ tem tantos sentidos quantos ‘ser’ (visto que é predicada tanto na categoria de essência, como de Deus e da razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de quantidade, isto é, daquilo que é moderado; na de relação, isto é, do útil; na de tempo, isto é, da oportunidade apropriada; na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa.”

⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 5, 1097 a 20 e ss.

¹⁰ Neste sentido, citando Chevalier, *La notion du Nécessaire chez Aristote e chez ses Prédécesseurs*, ‘a forma pura e a pura matéria existem necessariamente desde toda a eternidade. Entre as duas se move o mundo’, Farias afirma que é neste espaço que se move o pensamento aristotélico, pois tem em vista o bem propriamente humano, que está efetivamente ao alcance de ações dos homens concretos, a *eudaimonía*”. (Cf. FARIAS, *A liberdade esquecida*, São Paulo, Loyola, 1995, p. 192).

nesta perspectiva, pois visa determinar qual é o bem supremo para o homem e qual a finalidade da vida humana. Este bem, conforme Aristóteles, é aquilo que buscamos não como meio para atingirmos um fim ulterior, mas como o fim último relativamente ao qual os demais resultados de nossa atividade aparecem como fins intermediários¹¹. Esse fim “parece” ser a “felicidade” (εὐδαιμονία), pois nós a procuramos sempre por ela mesma e jamais por outra coisa¹².

De acordo com Aristóteles, uma reflexão mais profunda sobre a *felicidade* passa, necessariamente, pela compreensão da natureza humana, mais precisamente da “obra” (ἔργον) do homem, uma vez que o bem para o homem só pode consistir na “obra” que lhe é peculiar, isto é, na obra que ele e só ele pode realizar, assim como, em geral, o bem de cada coisa consiste naquilo que é peculiar a cada coisa. Assim, para saber qual é a obra própria do homem, Aristóteles estabelece que a obra própria do homem não pode ser o simples viver, pois este é comum também às plantas, assim como não pode ser o sentir, dado que a sensação também é comum aos animais. Mas sim, assegura Aristóteles, a obra própria do homem é a atividade da alma segundo a razão. A partir deste princípio, Aristóteles argumenta da seguinte forma: visto que são várias as atividades da alma segundo a razão, devemos considerar em qual delas reside o “bem próprio do homem”. Para isto, recorre

¹¹ Seguindo esta passagem, vemos Aristóteles demarcar claramente a natureza, a finalidade e o objeto da *Política*, a mais decisiva e arquitetônica das ciências. (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094 a 24-29).

¹² Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 5, 1097 a 34 - 1097 b 3. Aristóteles aceita inicialmente essa noção muito recorrente em sua época, não só entre os “sábios”, mas também na opinião comum, de que o fim último ao qual todas as ações tendem é a felicidade (εὐδαιμονία). Entretanto, como ele mesmo assegura, dizer que o bem para o homem é a felicidade não basta. É preciso saber em que consiste essa felicidade.

à noção de ἀρετή e conclui que “o bem próprio do homem é a atividade da alma segundo a virtude, e se múltiplas são as virtudes, segundo a melhor e a mais perfeita”¹³. Portanto, é a excelência ou a perfeição da atividade conforme a razão que constitui a “virtude” própria do homem e é nela que reside seu bem, a felicidade¹⁴.

Entretanto, a felicidade não pode ser entendida como um bem que se possui à maneira de uma propriedade (κτῆμα), i.é, um simples estado habitual (ἔξις), pois a simples posse de um bem ou a simples disposição de hábito são compatíveis também com a inatividade ou até mesmo com o sono. Ora, é

¹³ Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 6, 1098 a 17 e ss. O termo ἀρετή, traduzido comumente por “virtude” ou “excelência”, é uma noção chave na cultura grega e representa uma das figuras centrais da *Ética a Nicômaco*, por isso mesmo, tornar-se-á objeto de vários outros comentários ao longo deste trabalho.

¹⁴ Segundo G. Reale, essa passagem é uma das mais esclarecedoras, não só da mentalidade aristotélica, mas também de todo o pensamento moral da greicidade. Por isso, devemos tomá-la em toda a sua extensão: “Se dizer que a felicidade é o sumo bem parece algo sobre o qual se está de acordo, todavia sente-se a necessidade de dizer ainda algo mais preciso sobre a sua natureza. Poderemos fazer isso sem dificuldade, se examinarmos a obra (ἔργον) do homem. Como, de fato, para o flautista, o escultor, qualquer artesão e, em suma, qualquer um que tenha um trabalho e uma atividade, parece que o bem e a perfeição residam na sua obra, assim poderia parecer também para o homem, se existe alguma obra que lhe seja própria. Será que para o arquiteto e para o sapateiro existem obras e atividades próprias, enquanto não existe nenhuma obra própria do homem, e que este nasceu inativo? Ou antes, como parece haver uma obra própria do olho, da mão, dos pés e, em suma, de cada membro, deve-se admitir, além dessas, uma obra própria do homem? E qual seria essa obra? Não o viver, pois este é também comum às plantas, uma vez que se busca algo que lhe seja próprio. É preciso, pois, excluir a nutrição e o crescimento. Seguiria a sensação, mas também esta mostra-se comum ao cavalo, ao boi e a todo animal. Resta, pois, uma vida ativa própria de um ser racional. E dessa distingue-se ainda uma parte obediente à razão, uma outra que a possui e raciocina. Podendo-se, pois, considerar também esta de duas maneiras, é preciso considerar a que tem uma real atividade: esta, de fato, parece ser superior. Se própria do homem é, pois, a atividade da alma segundo a razão, ou não sem razão, e se dissemos que esta é a obra do seu gênero e, em particular, do citaredo virtuoso e, em suma, como sempre se verifica, quando consideramos a virtude que se acrescenta à ação (do citaredo é próprio tocar a cítara, do citaredo virtuoso o tocá-la bem): se é assim, nós supomos que do homem seja próprio determinado gênero de vida, e que esta seja constituída pela atividade da alma e das ações racionais, enquanto do homem virtuoso seja próprio isto, porém, realizado segundo o bem e o belo, de modo que cada um dos seus atos se cumpra bem segundo a própria virtude. Se, pois, é assim, então o bem próprio do homem é a atividade da alma segundo a virtude, e se múltiplas são as virtudes, segundo a melhor e a mais perfeita. E isso vale também para uma vida realizada. Com efeito, uma única andorinha ou um único dia não fazem verão; assim também um único dia ou um breve tempo não proporcionam a beatitude ou a felicidade” (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 6, 1097 b 22 - 1098 a 20). Ver REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol. II. Tradução de Henrique C. De Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994 (segunda parte, p. 409).

unicamente no exercício, na atualização (ἐνέργεια) e na utilização (χρήσις) que dela é feito para produzir efetivamente a obra, que se pode alcançar a felicidade. Do mesmo modo que nos Jogos Olímpicos não são os mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas aqueles que competem, assim também é na vida, pois somente aqueles que agem retamente chegam à felicidade¹⁵. A felicidade reside, portanto, no exercício bem sucedido de nossas obras mais altas, na perfeita atualização das potências e disposições que fazem de nós homens: a felicidade nada mais é do que a plena realização de nós mesmos¹⁶.

Assim sendo, podemos pensar, seguindo Aristóteles, que estaríamos diante de uma dificuldade: se o homem encontra o bem soberano em si próprio, na perfeita atualização da melhor parte de seu ser, parece que não terá necessidade de nenhum outro bem exterior¹⁷. De onde procederiam as indagações: bastando a si mesmo, o homem não seria um Deus? Assim, por que se preocuparia com o “outro” (próximo)? Aristóteles nos aponta uma saída, argumentando que os fatos mostram que é principalmente quando não temos necessidade de nada que procuramos os amigos com quem partilhar

¹⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 9, 1098 b 31 - 1099 a 7; IX, 9, 1169 b 29.

¹⁶ *Idem*, I, 4, 1097 a 14 e seguintes. Entretanto, podemos acrescentar que esta plena realização de nossa humanidade e, portanto, da felicidade, depende também da boa sorte.

¹⁷ Apesar de afirmar que a felicidade consiste numa atividade própria da alma, Aristóteles considera ainda “que a felicidade depende também de bens exteriores, na medida em que é impossível, ou não é fácil, realizar as belas ações sem meios de ajuda”. Para ele, muitas ações são realizadas através de meios de execução, através dos amigos, da riqueza e do poder político, e se somos privados desses meios a felicidade se nos arruina (...). Por isso, como dissemos, parece que a felicidade exige também tal bem-estar exterior. (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 9, 1099 a 31- b 7). Essa é uma questão importante, conforme colocada, sobretudo, ao longo do livro IX. Aqui já aparece um dos traços importantes da dimensão política da *philia*: ela é uma “condição”, enquanto “meio” para que se possa alcançar melhor a felicidade, tal como o veremos mais adiante.

nossos prazeres¹⁸. A questão fundamental é saber por que o homem deseja a presença do outro, mesmo quando é auto-suficiente, ou seja, basta a si mesmo. A resposta a essa questão vai levar Aristóteles a fundar a sociabilidade sobre a essência própria do homem. Ele afirma que o homem jamais basta a si mesmo de uma forma absoluta e que só o outro permite atualizar completamente sua essência. Esta tese repousa sobre alguns pontos convergentes entre si. Primeiro, a felicidade, como vimos anteriormente, é uma atividade. Para ser perfeita, essa atividade deve ter necessariamente continuidade. Para Aristóteles, isto só é possível graças ao outro, pois é difícil agir de uma forma contínua em relação a si, mas, com os outros e para com os outros, isto é mais fácil. Por esta razão, será penoso viver na solidão, ao passo que com o outro a existência será mais agradável, já que ela se acompanhará de uma atividade mais contínua, logo, mais perfeita.¹⁹ Segundo, que é em razão da presença do outro que ascendemos a uma atividade mais rica, ou seja, à prática de uma atividade virtuosa, como a beneficência e a justiça. A prática dessas virtudes impõe como condição a presença de outrem, sem o que é impossível que elas possam se manifestar.²⁰ Terceiro, que é, sobretudo, nos permitindo amar que o outro nos enriquece, pois, segundo Aristóteles, amar é exercer uma atividade que não visa nenhum fim exterior a ela mesma, uma vez que é para si mesma seu próprio fim. Neste sentido, à medida que o sujeito se atualiza amando, pode-se dizer que ele é, visto que ele só é

¹⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 9, 1169 b 3 - 8.

¹⁹ *Idem*, IX, 9, 1170 a 4 - 8.

²⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 9, 1169 b 10 -16; IX, 11, 1171 a 23; IX, 7, 1177 a 30.

verdadeiramente quando exerce uma atividade²¹. Assim, amando e na medida em que nós amamos, nós *somos*, por isso convém mais amar que ser amado, já que sendo amado não realizamos nenhuma atualização de nossas potências. Acrescenta-se, ainda, que não se pode amar sem ter “percepção” do outro e sem “conhecer” aquele que se ama, bem ao contrário do ato de ser amado e ser conhecido, uma vez que podemos ignorar aquele que nos ama.

No entanto, segundo Aristóteles, não necessitamos do outro somente porque é condição da atividade rica e contínua que caracteriza a plena atualização de nós mesmos, mas porque o outro é “*conditio sine qua non*” para a contemplação de nossa própria existência, visto que é mais fácil contemplar nosso próximo que nós mesmos, suas ações que as nossas.

Assim sendo, podemos concluir toda essa questão, afirmando que, segundo Aristóteles, a sociabilidade é duplamente fundada em razão da própria dimensão humana. De uma parte, porque o exercício perfeito de nossa obra própria, em que consiste a virtude, por meio da qual alcançamos a felicidade, só se realiza plenamente na relação com o outro. De outra, porque a plena consciência da “perfeição humana” não ocorre sem a presença do outro, visto que é somente pela contemplação do outro que contemplamos a nós mesmos (a contemplação de si mesmo é reservada a Deus). É, portanto, com o outro (parentes, filhos, mulher, amigos, concidadãos) que somos chamados naturalmente a viver²² e a independência a que devemos aspirar

²¹ *Idem*, IX, 7, 1168 a 5 - 9. É neste sentido que Aristóteles sustenta que a simples benevolência não é propriamente *philia*, mas, por extensão a este termo, uma espécie de “amizade inativa”, podendo, contudo, passar a ser amizade verdadeira mediante a intimidade. (Cf. IX, 5, 1167 a 8-10).

²² É o que Aristóteles afirma em I, 5, 1097 b 8-11, da *Ética a Nicômaco*.

não é aquela do solitário, visto que, na vida puramente contemplativa, a mais independente de todas, é preciso ter companheiros para nos ajudar²³. Para o homem, ao contrário de Deus, o bem é algo essencialmente fundado na *alteridade* (καθ' ἕτερον), visto que é na relação com o outro, principalmente o amigo (“um outro eu separado”), que é possível a plena realização da atividade humana mais elevada - a “felicidade” (εὐδαιμονία). Daí, a famosa passagem da *Política*, em que Aristóteles diz explicitamente que “aquele que, por sua natureza e sem que ele possa acusar a sorte, não pertence a nenhuma cidade, é um selvagem ou um deus”.²⁴

Isso posto, podemos retomar a questão sobre a importância da *philia* em Aristóteles. Qual é o lugar que o tema da *philia* ocupa na *Ética a Nicômaco*? Por que inserir o problema da *philia* na reflexão acerca do “bem soberano”? A primeira questão nos remete ao plano geral da *Ética a Nicômaco*, cuja principal finalidade, como vimos, é a busca da definição do “bem supremo”, identificado com a εὐδαιμονία, enquanto princípio que norteia todos os valores essenciais da vida humana, dividida, segundo Aristóteles, em três partes, que são a “vida da fruição” (prazer), “vida política” (prática) e “vida contemplativa” (teoria). Assim sendo, após um esboço da noção de felicidade e uma análise rápida dos elementos que a compõem (livro I), Aristóteles estuda em detalhes, exatamente estes componentes da felicidade. Em primeiro

²³ Tal como afirma Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, X, 7, 1177 a 34.

²⁴ Cf. *Política*, I, 1, 1253 a 3 - 4. Esta questão reaparece também em 1253 a 27 - 29, onde Aristóteles reafirma que “um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus”.

lugar, ele analisa os componentes vinculados à dimensão da vida política: as “virtudes”, que são divididas em “virtudes morais” e “virtudes intelectuais”. As primeiras, denominadas ἀρετὰ ἠθικαί, são analisadas do livro II ao V, este último dedicado inteiramente ao estudo da “justiça”, que é a “virtude cívica por excelência”. As segundas, chamadas “διανοητικαὶ ἀρετὰί”, entre as quais se destacam a “sabedoria prática” (*phronésis*) e a “sabedoria teórica” (*sophía*), constituem o tema do livro VI. Com efeito, integram ainda este conjunto de componentes da felicidade, vinculados às virtudes, a “continência” (livro VII) e “amizade” (livros VIII e IX) que, em certos casos, segundo Aristóteles, parece bem ser a mais alta realização da justiça e que mantém, como a concórdia que se lhe assemelha, a coesão das cidades. Em segundo lugar, Aristóteles trata dos componentes da felicidade vinculados à vida da fruição ou “prazer”, tema que aparece no livro VII, capítulos 12 -15 e é retomado no livro X, capítulos 1 - 5. Por fim, a reflexão em torno dos componentes da felicidade vinculados à contemplação (X, 6-9), que é a dimensão da vida teórica, afirmada com preeminência por ser, segundo Aristóteles, a atividade virtuosa mais alta, a verdadeira finalidade da vida humana. “A vida teórica, com efeito, encerra em si mesma seu próprio fim: contemplamos por contemplar e somos felizes contemplando”²⁵. Se observarmos atentamente os vários “retratos”²⁶ do

²⁵ Cf. MORAES, João Quartim de. “A subordinação da Ética à Política”. Palestra realizada no Primeiro Colóquio do “Centro do Pensamento Antigo” e publicada no Boletim número 1, do referido Centro. Campinas: IFCH, 1996, p.50.

²⁶ “Retratos do corajoso e do temperante (III), do liberal, do magnífico, do magnânimo, do plácido, do homem verdadeiro (IV), do justo (V), do sábio (VI), do amigo verdadeiro (VIII-IX), do amante de puros prazeres (início X)”. (Cf. ARISTOTE, *Politique*. Livres I et II. Texte établi et traduit par Jean AUBONNET. Paris: Les Belles Lettres, 1960 (Introduction, p.LXX-LXXI).

virtuoso na *Ética a Nicômaco*, perceberemos que são, na realidade, para Aristóteles, aqueles de um único e mesmo personagem, visto sob ângulos diferentes - o filósofo - o único que, graças à sabedoria prática, possui a virtude em sua totalidade e goza dos prazeres mais maravilhosos e os mais estáveis. Aristóteles finaliza a sua *Ética a Nicômaco* (X,10) com uma espécie de introdução à *Política*, que estudará essas questões acerca do bem supremo, para a família, para os amigos e para os concidadãos, sob o exame das leis e das constituições, a fim de completar da melhor maneira possível a “filosofia das coisas humanas”²⁷. Do ponto de vista da estrutura do texto, portanto, o tema da *philía* segue a vasta discussão em torno das virtudes, situando-se exatamente entre a dimensão da vida prática (política) e da vida contemplativa (contemplação).

Quanto à questão de se saber por que a *philía* está inserida na reflexão acerca do “bem soberano”, enquanto um “bem para o homem”, convém observarmos alguns elementos. O primeiro é o que resulta da afirmação de que “a *philía* é uma virtude ou implica virtude, sendo sumamente necessária à vida”²⁸. Por onde se pode pensar, pelo menos, que o tema da *philía* esteja estruturalmente vinculado à “virtude” (ἀρετή) e à “felicidade” (εὐδαιμονία), que são os problemas centrais da *Ética*. Isto leva a crer que a *philía* é um problema especificamente ético, porque limitado essencialmente às relações humanas. O problema da *philía* é um fato propriamente humano, razão pela

²⁷ É o que afirma Aristóteles ao final da *Ética a Nicômaco*: (...) ὅπως εἰς δόναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῆ. (Cf. 1181 b 14-15).

²⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155 a 1-3.

qual sua explicação e sua finalidade só podem ser encontradas a partir de nossa própria existência. Portanto, seu campo de investigação é a *Ética*, pois é a *Ética* que trata do que é eminentemente humano. Além do mais, de acordo com a afirmação acima, a *philia* é sumamente necessária à vida, pois “sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens”²⁹. Outro elemento bastante significativo acerca da natureza da *philia* aparece claramente na afirmação de que ela é, não somente necessária, mas, acima de tudo, nobre, ou o que é melhor, estimula a prática de nobres ações, posto que os amigos desejam e fazem reciprocamente o bem.

Verificamos, ainda, que a *philia*, além de necessária à “felicidade” do indivíduo, constitui fundamentalmente a base para a vida política, visto que o homem é, por natureza, um “vidente político”, que só se realiza essencialmente na “comunidade política”, ou seja, em perfeita “*koinonía*” com seus semelhantes. Por isso, Aristóteles estabelece uma estreita relação entre a *philia* e a “justiça”, pois, como vimos anteriormente, em certos casos, a *philia* parece bem ser a mais alta realização da justiça e que mantém, como a concórdia (*homónouia*), a coesão da *pólis*.³⁰ Deste modo existe, pois, em certo sentido, uma dimensão política na *philia*, razão pela qual Aristóteles afirma, entre outras coisas, que os graus de amizade entre os cidadãos são proporcionais aos vários tipos de regime ou constituições.

²⁹ *Idem*, VIII, 1, 1155 a 3 - 5.

³⁰ Tal como afirma Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, VIII, 1.

Portanto, parece significativa a reflexão sobre a *philia* em Aristóteles e as razões para tal, sem dúvida, podem ser sintetizadas em três pontos fundamentais: 1. A *philia* é essencial à “felicidade”, tanto à felicidade da ação (dimensão da vida prática), quanto à felicidade da contemplação (dimensão da vida teórica); 2. A *philia* desempenha importante papel não só para a vida moral, mas também para a vida contemplativa. Pode-se afirmar que ela é uma espécie de mediação entre essas duas esferas da vida humana e 3. A *philia* normatiza todas as relações humanas.³¹

Desta feita, a tese segundo a qual os livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco* teriam constituído um dia um bloco independente em relação aos demais livros, seguramente não se sustenta, como já demonstraram vários estudiosos, entre os quais Jaeger. Estes livros não só integram a estrutura da referida obra, como, pela própria natureza da *philia*, são fundamentais à compreensão da sua totalidade. Não há como ignorá-los se quisermos estudar e, neste sentido, compreender a reflexão de Aristóteles realizada na *Ética a Nicômaco*, cuja questão central, que engloba e articula as demais, é a discussão sobre o “fim” (τέλος) da atividade humana que é, sem dúvida, a εὐδαιμονία. Isto porque a investigação sobre a εὐδαιμονία, bem essencialmente humano, passa, necessariamente, pelo estudo da *areté*, não apenas no plano das ἀρεταὶ ἠθικαὶ, mas principalmente das ἀρεταὶ

³¹ Cf. FRAISSE, Jean-Claude. *PHILÍA, la notion de l'amitié dans la philosophie antique*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 194. Fraisse sustenta a tese de que a *philia* em Aristóteles está essencialmente vinculada aos problemas centrais da sua reflexão sobre o “bem propriamente humano”. Não é algo à parte, mas integrante de toda a reflexão ao nível da *Ética*.

διανονοεθικαί, fundadas, sobretudo, na *phronésis* (sabedoria prática) e na *sophía* (sabedoria filosófica), onde reside a verdadeira felicidade: a “felicidade da contemplação”. Mas, além disso, a investigação sobre a εὐδαιμονία também passa pelo estudo do “prazer” e, acima de tudo, da *philía*, uma vez que a mais perfeita felicidade não é alcançada pelo “solitário”, mas por aqueles que “convivem” (viverem em *koinonía*) e estão ligados pelos “laços” da *philía*, sobretudo, na “comunidade política”. Isto porque o homem é, para Aristóteles, um vivente dotado do λόγος que só se realiza plenamente, i.é, atinge sua perfeição, seu acabamento na *pólis*, visto que é na *pólis* (espaço próprio da “convivência” - *koinonía* - com o “outro”) que os homens realizam o “bem viver”, numa vida feliz e virtuosa. Portanto, o tema da *philía* não é algo à parte (como apêndice) na *Ética* de Aristóteles, pois se vincula exatamente aos dois grandes temas, pelo menos da *Ética a Nicômaco*, a saber, a ἀρετή e a εὐδαιμονία.

Assim sendo, se a “totalidade” da *Ética a Nicômaco* não pode ser compreendida sem o estudo da *philía* (livros VIII e IX), do mesmo modo, qualquer reflexão sobre a *philía* que ignore a “totalidade” da *Ética*, ou seja, que não leve em consideração essa “articulação” da *philía* com os demais temas, principalmente, a ἀρετή e a εὐδαιμονία, redundará, seguramente, numa compreensão superficial e truncada do pensamento aristotélico. Aí estão, talvez, as razões pelas quais procuramos, neste trabalho, elaborar uma reflexão, senão fundada, ao menos orientada, pela compreensão de que a

philia articula e, ao mesmo tempo, está articulada aos grandes temas de *Ética*, o que nos leva a considerar, de maneira introdutória, que a *philia* é o “coroamento” da *virtude*, ao mesmo tempo que é a “mediação” necessária para a *felicidade* do “vivente” da *pólis*. Nesta afirmação está, senão totalmente explícita, pelo menos esboçada, a tese de que há uma “*dimensão política da philia em Aristóteles*”, ou, pelo menos, que existe uma certa relação entre a *φιλία* e a *πόλις*, uma vez que ambas são “condições” fundamentalmente necessárias à plenitude da vida humana.

Este é, como dissemos, o problema central a ser analisado neste trabalho, que deve ser tomado como um exercício de leitura e compreensão do pensamento de Aristóteles sobre o tema da *φιλία*, tal como estabelecido, sobretudo, nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*³². Contudo, apesar de preferencial, esta opção não é excludente. Recorreremos, com efeito, sempre que necessário, principalmente à *Ética a Eudemo*, à *Política*, à *Metafísica*, entre outras obras de Aristóteles, bem como aos inúmeros estudos consagrados ao pensamento aristotélico, notadamente àqueles que incidem com certa relevância sobre os diversos problemas abordados na *Ética*, especialmente sobre o tema da *philia*, objeto deste trabalho que, por sua

³² Para tanto, utilizamos a tradução portuguesa de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da Col. Os Pensadores, 1987; a tradução francesa ARISTOTE. *Éthique a Nicomaque*. Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1983 e a obra clássica ARISTOTE. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire par GAUTHIER, R.A e JOLIF, J.Y. Louvain: Publications Universitaires de Louvain. (3 vols) O vol. I é de 1958 e contém a Introdução e a Tradução; o vol. II contém os comentários dos livros I ao V e o vol. III os comentários dos livros VI ao X. Ambos são de 1959. Os comentários específicos ao tema da *philia* se encontram nas páginas 655-770. Convém ressaltar que, devido aos problemas com a maioria das traduções dos textos de Aristóteles, principalmente para o nosso idioma, tivemos o cuidado de cotejar, na medida de nossas limitações quanto ao grego, o texto editado por Bekker, anexado ao final desta Dissertação.

natureza, constitui um primeiro “exercício de leitura e reflexão”, tendo como fio condutor a *philía em Aristóteles*.

Nesse sentido, estruturamos este trabalho a partir de duas partes fundamentais. A primeira, definida claramente como um suporte à segunda, consiste numa breve abordagem do problema da *philía* entre os gregos, de Homero a Aristóteles, enquanto uma espécie de introdução geral, ou melhor, um esboço histórico constituído a partir de três pontos: (1) “a amizade codificada e o apelo ao julgamento”, exposta (a) nos poemas de Homero, (b) na poesia de Hesíodo e Teógnis e (c) no pitagorismo; (2) “a amizade inventada e suas obrigações”, tal como aparece (a) nos poetas trágicos, principalmente Eurípedes, (b) nos historiadores Heródoto e Tucídides, (c) em Empédocles e nos ensinamentos dos Sofistas e (d) nos oradores, especialmente Xenofonte; por fim (3) a concepção de *philía* nos *Diálogos* de Platão, tendo como referência fundamental a trilogia *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*, além de outras referências, como a *República*, as *Leis* e *Carta VII*, entre outras.

A segunda parte, onde reside o núcleo central da dissertação, trata propriamente da reflexão aristotélica sobre o problema da *philía*, cuja base textual é principalmente a *Ética a Nicômaco*, mais precisamente os livros VIII e IX. Nesta parte, articulam-se, fundamentalmente, três capítulos: o primeiro, ainda de caráter introdutório e abrangente, tem por objetivo apresentar o tema da *philía* na estrutura temática da *Ética* aristotélica, a partir de uma rápida abordagem, primeiro, da *Ética a Eudemo* e, segundo, da *Ética a Nicômaco*; o

segundo, que é central em toda esta parte, consiste numa reflexão sobre o problema da *philia* na *Ética a Nicômaco*, com o objetivo de compreender em que sentido a *philia* é, verdadeiramente, um “bem propriamente humano”, segundo Aristóteles. Para tal, acompanhamos as principais passagens dos livros VIII e IX, da obra acima citada, analisando os seguintes pontos: (1) a natureza do problema; (2) as diversas espécies de *philia*, cujo paradigma é, segundo Aristóteles, a *philia dos virtuosos*, em vista da qual se fundamentam todas as relações entre amigos; (3) a relação entre a *philia* e a *justiça*, que são, para Aristóteles, fundamentos da vida em comunidade, principalmente na *koinonía politiké*. Finalmente, o terceiro, que diz respeito à dimensão política da *philia*, no qual tentamos refletir sobre a verdadeira essência da *philia*, que é, segundo Aristóteles, fundamento da vida em comum (vida comunitária), que consiste na possibilidade do homem atualizar-se perfeitamente como “vidente político” em vista da “vida melhor”, possível apenas na comunidade política por excelência: a *pólis*.

PRIMEIRA PARTE

ESBOÇO HISTÓRICO DA NOÇÃO DE *PHILÍA* NO PENSAMENTO ANTIGO

PRIMEIRA PARTE

ESBOÇO HISTÓRICO DA NOÇÃO DE *PHILÍA* NO PENSAMENTO ANTIGO ³³

Qual a dimensão da *philía* entre os gregos que antecederam Aristóteles? De que maneira a noção de *philía* aparece na história da filosofia clássica? Até que ponto podemos pensar numa "história filosófica da noção de *philía*"? ³⁴ Mesmo que essas questões não constituam o ponto mais importante deste trabalho, que trata da "*philía em Aristóteles*", tentaremos apresentar, ainda que resumidamente, algumas das mais importantes referências à noção de *philía* entre os gregos, sobretudo daqueles autores a quem Aristóteles se refere explicitamente. Não se trata aqui de uma história da noção de *philía* na antigüidade, mas apenas de uma breve abordagem histórica do problema da

³³ Esta parte, que antecede a reflexão propriamente aristotélica em torno da *philía*, constitui uma tentativa de esboço ou uma breve abordagem histórica do problema da *philía* entre os gregos, de Homero a Aristóteles. Deve servir apenas como introdução ao assunto, posto que um estudo completo dessa natureza fugiria ao nosso alcance e ao teor deste trabalho. Para um estudo mais aprofundado desta questão, convém mencionar duas importantes obras: (1) DIRLMEIER, F. *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*. München, 1931; (2) FRAISSE, "PHILÍA, la notion de l'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé". 2ª ed. Paris, 1984.

³⁴ Essa é a tese defendida por FRAISSE, que demonstra que há uma história filosófica da noção de *philía*. Para ele, antes de ser objeto da reflexão filosófica, a noção de *philía* conheceu uma evolução espontânea, contínua à transformação das estruturas sociais e à experiência pessoal de vários poetas. Por isso mesmo, Fraisse começa seu estudo por uma rápida evocação aos poetas, a começar por Homero, depois Hesíodo e Teógnis, terminando o primeiro capítulo com o pitagorismo. O segundo capítulo continua a análise da noção popular de *philía*, agora sob o prisma dos trágicos, dos historiadores, centrando-se na reflexão sobre os fundamentos da *philía*, lei da natureza e invenção humana. Destacam-se Empédocles e os Sofistas. O capítulo termina com a apresentação do pensamento culto do fim do século V, em que a *philía* é vista por sua utilidade e brandura. Esta é a primeira parte da obra, na qual Fraisse procura evidenciar a "noção popular e precisões sucessivas" da *philía* entre os gregos. Mas, como o próprio autor admite, a parte essencial de sua obra é "o estudo filosófico da noção de *philía*", que começa com Platão e encontra seu centro em Aristóteles. Além de Platão e Aristóteles, Fraisse destaca também o Epicurismo, discutindo a relação da *philía* e o prazer de existir. A última parte deste importante trabalho é dedicada exatamente à discussão do "esquecimento" e "sobrevivências" da *philía* antiga. Essa parte começa com o estoicismo ("formalismo na amizade"), passa pela "casuística da amizade" (Panactius e Cícero) e termina com uma análise da "imagem da amizade ao fim do mundo antigo" (Sêneca e Plutarco). Segundo Fraisse, de Homero a Plutarco, pode-se dizer que "a evolução da noção de *philía* está ligada à descoberta da liberdade que preside a amizade" (Cf. FRAISSE, *op. cit.*, p. 32).

philía entre os gregos, de Homero a Aristóteles, com a finalidade de situarmos o pensamento de Aristóteles, uma vez que suas análises dessa questão encontram-se permeadas tanto de opiniões populares quanto de concepções mais elaboradas de alguns pensadores que o antecederam ou foram seus contemporâneos. No tocante ao problema da *philía*, Aristóteles busca no patrimônio da sabedoria popular, no resgate de valores presentes desde os poetas e os trágicos, a inspiração e a orientação necessárias para a abordagem e a solução de várias questões, ao mesmo tempo em que retoma determinadas “opiniões” correntes, às quais, na maior parte das vezes, contrapõe-se, demarcando uma nova abordagem ao tema. Nunca é demais ressaltar que a compreensão desta e de tantas outras questões da ética aristotélica, passa pela necessidade da leitura de algumas das várias reflexões já levadas a efeito por seus contemporâneos, mesmo que tal tarefa seja revestida de tamanha grandiosidade, dado a abrangência e a profundidade das reflexões aristotélicas. A *philía* não é um problema estritamente aristotélico, nem mesmo platônico da Academia: é, antes de tudo, um problema de amplo domínio entre os gregos, tanto ao nível da “sabedoria popular”, passando pelos poetas, trágicos, historiadores, oradores e sofistas, quanto ao nível da “sabedoria filosófica”, daí sua importância enquanto elemento inerente à própria cultura grega.³⁵

³⁵ Visto que “o mundo dos gregos podia ser dividido em três grupos: aqueles a quem se deviam obrigações e aqueles de quem elas eram esperadas (*philoí*, ‘amigos’); aqueles aos quais se era hostil (*ekthirói*, ‘inimigos’); e os ‘de fora’, aqueles a quem não se devia coisa alguma e que podiam ser completamente ignorados.” [Cf. JONES, Peter V. (Org.) *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. Trad. de Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 143-144].

Nesta primeira parte, abordagem histórica da noção de *philia* entre os gregos, notadamente de Homero a Aristóteles, enfocaremos, à luz dos próprios autores e/ou comentadores e estudiosos, primeiramente “a amizade codificada e o apelo ao julgamento”, exposta (a) nos poemas de Homero, (b) na poesia de Hesíodo e Teógnis e (c) no pitagorismo. Em seguida, “a amizade inventada e suas obrigações”, tal como aparece (a) nos poetas trágicos, principalmente Eurípedes, (b) nos historiadores Heródoto e Tucídides, (c) em Empédocles e nos ensinamentos dos Sofistas e (d) nos oradores, especialmente Xenofonte. Por fim, a noção de *philia* nos *Diálogos* de Platão, tendo como referência fundamental a trilogia *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*, além de outras referências, como a *República*, as *Leis* e *Carta VII*, entre outras.

1. O tema da *philía* de Homero a Pitágoras³⁶

Iniciamos propriamente esta abordagem histórica tomando por base exatamente a afirmação de que “a palavra mesma que, na época clássica e, notadamente em Aristóteles, designa amizade, *φιλία*, parece ter entrado no uso corrente somente por volta do último terço do séc. V a.C., época que é familiar a Eurípedes, Heródoto e Tucídides. Antes desta data, é, se não desconhecida, ao menos muito rara.”³⁷ Por aí, estaríamos diante de uma certa dificuldade, ou seja: se *philía* não é uma palavra usada por Homero, como essa questão da *philía* aparece nos poemas homéricos? Uma possível resposta pode ser formulada se, observarmos que, apesar da palavra *φιλία* não constituir propriamente um termo homérico, visto que não é empregada nem na *Ilíada*, nem na *Odisséia*, sua raiz aparece no adjetivo “*philos*”, no verbo

³⁶ De acordo com FRAISSE, nesta etapa pré-filosófica, a noção de *philía* no pensamento antigo evoluiu a partir de dois grandes períodos: (1) o período em que os Gregos, dos contemporâneos de Homero àqueles de Pitágoras, consideravam a vida social como um fato natural, tal como o curso das chuvas ou dos astros, preocupando-se unicamente em precisar as regras justas para este convívio, mas ainda referindo-se à vontade divina; (2) o período marcado, sobretudo, pela concepção de que o homem tinha no universo um lugar original, competindo-lhe a invenção de sua própria ordem, quer desejada pelos deuses ou puramente convencional. (Cf. FRAISSE, *op.cit.*, p. 32). Assim sendo, o primeiro ponto deste nosso esboço histórico corresponde justamente ao primeiro período - que se estende de Homero a Pitágoras ou aos pitagóricos. Por isso, neste ponto, abordaremos, em primeiro lugar, a noção de *philía* em Homero, tal como aparece manifesta através dos termos *philos*, *philein* e *philotès*, bastantes recorrentes tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia*. Em seguida, enfatizaremos alguns elementos da poesia de Hesíodo, com certo destaque para o poema *Os Trabalhos e os dias*. Depois, mostraremos certos aspectos da poesia lírica de Teógnis, através de alguns versos das *Elegias* e, por fim, faremos uma breve referência a Pitágoras ou aos pitagóricos.

³⁷ Cf. GAUTHIER, R.A e JOLIF, J.Y. *L'Ethique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959, p. 655. Para esses comentadores, nem Homero, nem Hesíodo, nem os Líricos, nem Ésquilo, nem Sófocles, empregaram a palavra *philía*. A única exceção é Teógnis (306, 600, 1102) que, pela primeira vez, no século VI a.C., empregou a palavra *philiè*. É importante notar que tanto Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* quanto Lidell&Scott, *A Greek-English Lexicon*, apontam essa mesma passagem de Teógnis como o primeiro exemplo do termo *φιλία*.

“*phileîn*” e no substantivo “*philotès*”, que são empregados com uma pluralidade de significações, embora todas elas comportem a expressão de um sentimento elevado, nobre e digno. Portanto, mesmo que o termo *φιλία* não apareça nos poemas tradicionalmente atribuídos a Homero, o tema da *φιλία* é claramente manifestado enquanto noção de intimidade e segurança, recorrentes na tradição homérica, mediante os termos “*phílos*”, “*phileîn*” e “*philotès*”.³⁸

Tomemos, então, cada um destes termos. *Phílos*, um adjetivo que significa “amigo”, em Homero, na maioria das vezes, é usado para designar tanto pessoas muito próximas do personagem que fala - sentido afetivo -, quanto objetos que lhe são legitimamente preciosos - sentido possessivo. Para Glotz, em Homero, *phílos* ainda não significa uma relação puramente moral, mas, tomado como um simples adjetivo possessivo, marca uma relação quase jurídica, como elemento determinante na constituição da personalidade humana.³⁹

Contudo, embora estes sejam basicamente os dois sentidos do termo *φίλος*, enquanto um adjetivo possessivo que indica uma noção de “posse”, ainda distante do sentido de amizade, podemos ver com Benveniste, que em

³⁸ Para isto, recorreremos principalmente aos estudos de BENVENISTE, *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução: Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995 e do próprio FRAISSE, obra citada; além dos comentários de GAUTHIER E JOLIF, *L’Ethique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959 e de VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*. D’Aristote a Panétius. Paris: J. Vrin, 1961, entre outros.

³⁹ Cf. GLOTZ, G. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris, 1904, p. 139-140. Continua Glotz, “os *philoí* de Ulisses são todos os seus. Uma mulher é dita *philè* por aquele que a esposa, não porque ele a ama, mas porque a instala em sua casa, sendo ela doravante dele. (...) Um estrangeiro é *phílos* quando ele é assimilado aos verdadeiros *philoí*, aos membros da família ou da tribo”.

Homero existe uma estreita ligação entre φίλος e αἰδώς, por exemplo, 'φίλος τε αἰδοτός τε' e 'αἰδώς καὶ φιλότης'. Para ele, o termo αἰδώς usualmente é definido por "respeito", "reverência" em relação a si e aos membros de uma mesma família e, quando associado ao adjetivo φίλος, indica uma espécie de sentimento aos membros de um grupo restrito. Por exemplo, quando um membro de um determinado grupo é atacado, ultrajado, o αἰδώς levará um de seus parentes a defendê-lo; em geral, dentro de um grupo, alguém assumirá as obrigações do outro em virtude do αἰδώς. Mas, numa comunidade maior o αἰδώς define os sentimentos dos superiores pelos inferiores, bem como a honra, a lealdade, o decoro coletivo, a interdição de certos atos, de certas condutas. Neste sentido, αἰδώς ilumina o sentido próprio de φίλος: ambos são empregados para as mesmas pessoas e designam as mesmas relações. Parentes, aliados, domésticos, amigos, todos os que estão unidos por deveres recíprocos de αἰδώς são chamados de φίλοι.⁴⁰ Essa conotação de afetividade ou, se quisermos, esse desejo afetivo é exposto em mais de uma passagem nos poemas homéricos. Na *Odisséia*, por exemplo, ao desejo de regressar de Ulisses, da parte dos seus, corresponde a saudade pelo herói errante. As saudades de Penélope que, em sua primeira aparição na epopéia, quando desce de seus aposentos para pedir ao aedo que não cante mais o regresso

⁴⁰ Cf. BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução: Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 333-336. De acordo com Benveniste, *loc.cit.*, o termo φίλος carrega um forte valor afetivo no tratamento daqueles que vivem no lar, como parentes ou familiares. Esse valor afetivo aparece, depois de Homero, no abstrato φιλία, embora este seja distinto de φιλότης, tal como afirmará mais tarde Aristóteles. Deste modo, Benveniste contrapõe-se àqueles que

dos Aqueus, tal a dor que lhe causa esse tema, retrata bem as saudades do homem de quem a vasta glória se estende pela Hélade e pela Argólida fora.⁴¹ Esse sentimento afetivo pode ser visto em, pelo menos, mais duas passagens: (1) quando Ulisses, oculto sob a forma do estrangeiro sem nome, ouve de Eumeu, o fiel guardador de gado, que, mais que a falta do pai e da mãe, lhe pesa a falta do seu amo; (2), mediante a cena em que o fantasma de Anticleia, no Hades, afirma ao filho que não foram os anos nem a doença que lhe prostraram, mas as saudades dele.⁴² Desta forma, nestas passagens, estão claramente expressos sentimentos que marcam profundamente uma relação afetiva entre os *phíloi*.

Quanto ao verbo *phileîn* (φιλεῖν), traduzido comumente por “tratar em amigo”, é tomado no sentido afetivo para designar “a ação de tratar em amigo”, sobretudo aqueles que se protege: a mulher, os filhos, os parentes, os guerreiros escolhidos pelos deuses, enfim.⁴³ Todavia, Benveniste afirma que esse verbo significa não só ‘amar, sentir amizade’, mas também, desde os mais antigos textos, ‘beijar’. Por isso, sustenta que nem ‘amor’, nem ‘amicus’ de um lado, nem ‘suus’ de outro, chegam a esse sentido preciso.⁴⁴ Neste

insistem em reduzir φίλος ao sentido de posse, enquanto marca de uma posse, uma vez que, como ele próprio afirma, φίλος designa também uma relação afetiva. (Cf. p. 242).

⁴¹ Cf. *Odisséia*, I, 343-344.

⁴² *Ibid.*, XIV, 140-144 e XI, 197 -203. Poderíamos acrescentar, ainda, o traço marcante da ligação que une Ulisses aos seus servidores fiéis, especialmente os guardadores de gados, a quem promete um tratamento igual ao de Telêmaco (XXI, 216), e, de igual modo, os laços de união de Ulisses aos seus companheiros, que são sua constante preocupação, pois são os “ἐπίηρες ἑταῖροι”(IX, 555), os “φίλους ἑταίρους” (IX, 63).

⁴³ O verbo *phileîn* significa desejar a alguém o bem, no interesse dessa pessoa e não no nosso próprio interesse e, tanto quanto possível, trabalhar para conseguir.

⁴⁴ Cf. BENVENISTE, *op.cit.*, p. 335.

sentido, a extensão do verbo *phileîn* corresponde, segundo Benveniste, a uma mútua reciprocidade, um caráter afetivo, o que significa dizer, um sinal de reconhecimento entre *phíloi* e, nisto reside, de certa forma, um comportamento de 'amizade'.⁴⁵

Por fim, o substantivo *philotès* (φιλότης) que, segundo Gauthier e Jolif, não designava um sentimento interior, mas acima de tudo um fato exterior, um estado social, uma relação jurídica: a *philotès* é um tratado de paz privada que sanciona um exato acerto de conta.⁴⁶ Mas, observando o que Fraisse comenta, podemos perceber uma extensão muito mais abrangente da *philotès* em Homero, das relações sexuais às relações de hospitalidade e isto implica, sem dúvida, um sentido afetivo mais rico, despojado da idéia de utilidade ou de segurança.⁴⁷ No entanto, recorrendo mais uma vez às formulações de Benveniste, observamos com ele que *philotès* "é a ligação entre *phílos* e *xénos*, entre *phileîn* e *xenízein*: a noção de *phílos* enuncia o comportamento necessário de um membro da comunidade diante do *xénos*, do 'hóspede' estrangeiro".⁴⁸ A relação de *philotès*, marca importante da época homérica, é fundamentalmente o compromisso com a reciprocidade de favores em vista da "hospitalidade". É, na verdade, uma espécie de pacto que converte os contratantes em *phíloi*. Esse vínculo de união entre *phílos* e *xénos* é constantemente reiterado pelos heróis de Homero. Assim, na *Ilíada*, vemos

⁴⁵ *Ibidem*, p. 341.

⁴⁶ Cf. GAUTHIER, R.A e JOLIF, J.Y. *L'Éthique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959, p. 656.

⁴⁷ Ver FRAISSE, *op.cit.*, p. 38.

⁴⁸ Cf. BENVENISTE, *op.cit.*, p. 336.

Antenor dizer, lembrando uma visita que lhe foi feita por Ulisses e Menelau, “fui eu que os recebi e que os hospedei em minha casa”; do mesmo modo que na *Odisséia*, vemos Ulisses dizer que não recusa o convite de Laodamas para mostrar seus talentos na competição, desde que não seja com o próprio Laodamas, “pois ele é meu *xenos*; quem poderia lutar contra seu hospedeiro?”⁴⁹

Assim sendo, diante desta variedade de significados dos termos *phílos*, *phileîn* e *philotês*, presentes de uma forma bastante clara nos poemas homéricos, somos inclinados a pensar que, embora o tema da “amizade”, expresso através da *φιλία*, não integre a obra homérica, aí já aparecem alguns traços importantes que marcam as diversas formas de relações humanas, enfocados, por exemplo, na relação de “amizade” entre Aquiles e Patroclo; nas várias relações afetivas, seja como amor maternal (de Anticleia por Ulisses; de Penélope por Telêmaco), seja como amor paternal ou filial (de Ulisses por telêmaco; de Laertes por Ulisses e inversamente); no vínculo que une Ulisses e Penélope; ou, ainda, na estreita ligação de Ulisses a seus companheiros, enfim. Isto nos leva a pensar que, em Homero, *phílos* não é apenas a marca de uma posse, muito menos *philotês* uma vaga noção de hospitalidade, mas que constituem, isto sim, os elementos a partir dos quais se

⁴⁹ Cf. *Ilíada*, 3, 207 e *Odisséia*, 8, 208. Convém notar que, afora estes sentidos, *philotês* se aplica à estima dos deuses por humanos, mas também pode se realizar em circunstâncias excepcionais como uma convenção solene, que estabelece vínculos e supõe compromissos recíprocos, com juramentos e sacrifícios. (Cf. BENVENISTE, *op.cit.*, p. 338).

fundam as relações humanas baseadas numa afetividade e numa reciprocidade mútua.⁵⁰

De acordo com Fraisse, na poesia de Hesíodo há uma espécie de simetria àquela de Homero, sobretudo no que concerne à celebração das virtudes da paz em lugar daquelas da guerra, mas também em relação às preocupações educativas e o juramento de coesão social, de justiça e equidade.⁵¹ Assim como em Homero, em Hesíodo não aparece a palavra *φιλία*, mas essa noção é manifesta através do termo *phílos*. Na *Teogonia*, *phílos* ainda conserva o sentido possessivo, ao passo que em *Os Trabalhos e os dias*, em que se manifesta a oposição clara entre a discórdia destruidora e a emulação construtiva, *phílos* é inserido no contexto da reflexão sobre o sentido das relações humanas, como parte inerente à própria natureza humana, tal como aparece em alguns versos, entre os quais citamos: (a) “Convida quem te ama para comer e deixa quem te odeia; sobretudo convida aquele que mora próximo de ti, pois se alguma coisa estranha acontecer em teu lugar, os vizinhos sem atar o cinto acorrem, os parentes não.” (342-345); (b) “Ama quem te ama e freqüenta quem te freqüenta; dá a quem te dá e ao que não te dá, não dê.” (353-354); (c) “Esteja seguro o pagamento acordado a um amigo. Mesmo ao irmão, sorrindo, impõe uma testemunha: confiança e desconfiança

⁵⁰ Segundo Fraisse, pode se dizer que o emprego destes termos, em Homero, contém problemas suficientes para chamar a atenção e orientar a reflexão filosófica a respeito, sobretudo, da questão da *phília*. (Cf. FRAISSE, *op.cit.*, p. 45).

⁵¹ FRAISSE faz esta afirmação apoiando-se em Jaeger, *Paideia*, I, 4. (Cf. FRAISSE, *op.cit.*, p. 46).

os homens aniquilam por igual.” (370-372).⁵² Assim, em pelo menos três passagens, Hesíodo dispõe sobre as relações humanas, acentuando um determinado valor moral à noção de amizade, embora expressando-se através dos termos *phílos* e *philotès*, tal como fica patente nos preceitos do poeta sobre as condições de uma amizade verdadeira: o amigo não deve ser tão próximo quanto um irmão; não é de direito exigir dele tanto quanto de nós; na escolha dos amigos o critério é uma certa espontaneidade e uma determinada prudência; numa amizade verdadeira deve-se evitar a dispersão e buscar a constância e principalmente a sinceridade; pela amizade se eleva à virtude; enfim.⁵³ Assim, por meio de seus versos, Hesíodo nos remete a um mundo essencialmente rural, onde se deve, antes de tudo, estabelecer uma relação de boa vizinhança, fundada sobre a assistência recíproca, posto que “tem fortuna quem tem a fortuna de um bom vizinho ter; nem um só boi morreria se mau não fosse teu vizinho” (v. 346-347), mas também sobre o trabalho de cada um, sem que ninguém possa se contentar em recorrer à gratuita generosidade do outro e nisto consiste o seguinte preceito: “mede bem o que tomas de teu vizinho e devolve bem na mesma medida, ou mais ainda, se puderes, para que precisando depois o encontres mais generoso” (v. 349-351), pois “o homem que dá de bom grado, mesmo doando muito, alegra-se com o que tem e em seu ânimo se compraz” (v.357-358). É esta ética do trabalho que exige uma troca real de dons e serviços, quer entre irmãos ou entre amigos, a partir da

⁵² Para estas e as outras citações de *Os Trabalhos e os dias*, utilizamos a tradução feita por Paul Mazon, edições Les Belles Lettres, 1972 e a tradução feita por E. Bergougnan, da Col. “Classiques Garnier”.

⁵³ Cf. versos 707-720.

confiança mútua e espontânea, que são os elementos constitutivos da verdadeira *philotês*, cujo princípio fundamental é a sinceridade constante.

Neste poema, Hesíodo, a despeito de tentar reconduzir ao bom caminho seu irmão Perses, que, tendo já dissipado a parte que lhe cabia na herança paterna, pretende apoderar-se da dele, estabelece como tema central o valor do Trabalho e da Justiça, a partir do qual fornece minuciosos ensinamentos sobre a agricultura; sobre a navegação; dá uma série de preceitos sobre o comportamento a adotar com os outros e consigo mesmo e, ainda, enumera os dias propícios e nefastos às diversas atividades em que impera a superstição. O elogio do trabalho e da justiça constituem os eixos fundamentais deste poema, cujo cenário é a natureza, enquanto palco da luta constante da humanidade e o herói é o próprio homem, que trabalha duramente. Esse trabalho é digno e conduz à superioridade. “Trabalho não é vileza, vileza é não trabalhar” (v. 311). O outro eixo do mundo moral de Hesíodo é a justiça, que distingue o homem dos animais, pois essa é a lei que o Crónida prescreveu aos homens: “que os peixes, os animais selvagens e os pássaros alados se devorem uns aos outros, pois entre eles não há justiça: mas aos homens deu ele a justiça, em muito o maior dos bens (...)” (v. 287-292). Portanto, por força deste duplo elogio ao trabalho e à justiça, Hesíodo estabelece neste poema os fundamentos essenciais da condição humana: o trabalho é a base da justiça entre os homens, sem um não há a outra, daí o preceito “se em teu coração, desejares a riqueza, assim fazei: trabalho sobre trabalho trabalha” (v. 381-382).

Se *phílos* é recorrente na poesia de Hesíodo, contudo, é muito mais na poesia de Teógnis de Megara.⁵⁴ Nas *Elegias*, apesar de não ter formulado ou sistematizado uma doutrina da amizade, pode se constatar uma determinada noção de *philía*, principalmente se observarmos os vários conselhos que Teógnis dá ao jovem Círho, a respeito da escolha dos amigos, a partir dos quais combate a amizade nefasta dos homens ruins e exorta a prudência na escolha dos amigos, ao mesmo tempo em que proclama o preço de uma amizade onde reinam a retidão e a franqueza. A amizade aparece como algo que permite aos *agathoi* transporem as dificuldades de um mundo que não reconhece mais seu antigo ideal de *arétè*. Através da *philía* pode-se reter a oposição entre a ligação civil global e a afinidade do ideal político. Nesse sentido, pode-se dizer que Teógnis, apesar de suas preocupações conservadoras, dá um novo sentido à idéia de amizade, centrada na sinceridade e na escolha voluntária. Para Teógnis, a *philotès* se funda sobre uma semelhança de natureza e uma igualdade de virtude, razão pela qual só há amizade entre pessoas de bem. Neste ponto vale a pena registrar três passagens na quais Aristóteles refere-se diretamente ao poeta Teógnis: (a) na *Ética a Eudemo*, diz que não há amizade estável sem confiança, mas não há confiança sem o tempo, razão pela qual é preciso submeter a amizade à prova do tempo como diz Teógnis (...) ⁵⁵; (b) na *Ética a Nicômaco*, para reforçar o que diz sobre o homem bom, que se deleita com as ações virtuosas e se

⁵⁴ Para a leitura das *Elegias*, utilizamos a seguinte fonte: HÉSIODE et les poètes élégiaques et moralistes de la grèce. Trad. de E. Bergougnan. Paris: Librairie Garnier Frères, s.d. (p. 11-213).

⁵⁵ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1237 b 12 - 14: ' οὐ γὰρ ἄν εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδέ γυναικός, πρὶν πειραθείης ὥσπερ ὑποζύγιον'. Teógnis, 125, citado por Aristóteles, *loc.cit.*, 1237 b 15-16).

entristece com as más, afirma que “a companhia dos bons também nos oferece um certo adestramento na virtude, como disse Teógnis antes de nós”⁵⁶ e (c), finalizando o livro IX, diz “(aprender) ações nobres de homens nobres”.⁵⁷

Apesar das controvérsias quanto à autenticidade da maior parte dos textos atribuídos a Pitágoras, de acordo com Jâmblico⁵⁸, a noção de amizade em Pitágoras adquire uma dimensão universal, uma vez que ele ensinou a amizade de tudo para com tudo: [entre outras] dos deuses para com os homens; dos homens para com os outros homens; do homem para com sua mulher, seus filhos, seus irmãos ou seus próximos, através de uma comunidade sem a perversão. Harmonia universal, oportunidade de regras concretas, identidade de pensamento, tais são as principais idéias que dão estatuto à amizade para os pitagóricos. De uma maneira geral, esses preceitos pitagóricos serão invocados por aqueles que, recusando-se a considerar a ordem humana como radicalmente distinta daquela da natureza, procuraram fundar a virtude do homem em um bem que o engloba ou o transcende. Mesmo tendo estabelecido um fundamento mais racional ao pensamento popular que designava à *phília* um ideal de liberdade, de sinceridade, a medida na justiça e na igualdade, a filosofia dos pitagóricos manteve uma ligação de dependência entre religião, política, relações interpessoais, assimilando a idéia de *phília* ora à *homonóia*, ora à *philanthropía*. Neste sentido, vinculada à noção de

⁵⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 9, 1170 a 11-13.

⁵⁷ *Ibid.*, 1172 a 13-14. Segundo os tradutores brasileiros, trata-se do verso 35, das *Elegias*.

⁵⁸ *De pythagorica vita*, 229-230, citado por FRAISSE, *PHILIA. La notion de l'amitié* ..., p. 59-60.

"concordia" (ὁμόνοια), a *philía* parece indicar uma certa disposição bem ordenada entre as partes, enquanto marca de uma determinada harmonia entre os homens, mas que também, assimilada à idéia de "*philanthropía*" (φιλιανθρωπία), é definida como sendo, em certo sentido, uma espécie de "amor à humanidade", como forma de "sentimento de humanidade".

2. A noção de *philía* de Eurípedes a Xenofonte⁵⁹

De que maneira a noção de *philía* evoluiu após os pitagóricos? Segundo Fraisse, no século V, a noção de *philía* recebeu a contribuição, primeiro, dos poetas trágicos, que mantêm uma certa continuidade com os poetas primitivos; segundo, dos historiadores, que nos indicam o sentido propriamente político da palavra *philía*; terceiro, de Empédocles, que concebe a *philía* como lei de natureza; quarto, dos sofistas, que, refletindo sobre os seus fundamentos, a designam por uma invenção humana e, por fim, dos oradores, que permitem uma melhor compreensão de como as pessoas do povo experimentavam e concebiam a *philía*.⁶⁰

⁵⁹ Este ponto corresponde ao segundo período da etapa pré-filosófica de evolução da *philía* no mundo antigo, onde tentaremos apresentar, ainda que resamidamente, as principais contribuições, primeiro, dos poetas trágicos, sobretudo, Eurípedes; depois, dos historiadores Heródoto e Tucídides; em seguida, uma ligeira menção aos sofistas e, por fim, uma referência aos oradores, destacando especialmente Xenofonte.

⁶⁰ Cf. FRAISSE, *op.cit.*, p.71.

(A) Os poetas trágicos, cada um a seu modo, tratam desta questão da relação com o outro (próximo), uma vez que, no mundo trágico, mais que uma simples causa trágica, essa relação é, ao lado da relação com a transcendência, uma dimensão essencial da existência humana, marcada pela dimensão da solidariedade e generosidade. Dos três grandes poetas trágicos⁶¹ (Ésquilo, Sófocles e Eurípedes), é Eurípedes quem concebe a *philía* exclusivamente enquanto assunto dos homens, nas relações que instituem livremente entre eles, ou melhor, como sendo algo que os homens têm necessidade de inventar, quando os deuses lhes são indiferentes, pois “aqueles que recebem benefícios dos deuses não têm necessidade de amigos”.⁶² A *philía* é concebida por Eurípedes de maneira essencialmente pragmática. É uma necessidade humana. O amigo é um bem, acima de todos os outros bens e a amizade um sentimento que se fortalece na vida em comum.⁶³ Com efeito, também vale a pena notar que Aristóteles, somente nos livros VIII e IX, da *Ética a Nicômaco*, cita Eurípedes quatro vezes, a saber: (a) em 1155 b 2, ‘a terra resseca ama a chuva, e o majestoso céu, quando prenhe de chuva, adora cair sobre a terra’; (b) em 1167 a 33, referindo-se à obra *As Fenícias*, diz que “quando cada uma de duas pessoas deseja para si a posse da coisa em questão, como os capitães nas *Fenícias*, elas entram em choque”.

⁶¹ Ésquilo emprega o termo *phílos* para designar uma relação de parentesco, assim como para caracterizar o camarada de combate ou aliado, ao passo que Sófocles o emprega no sentido afetivo, compreendendo a *philía* como um ideal de amor, no sentido de *symphilein*. Para ele, “o amigo é o mais precioso dos bens e sua posse é o sinal de um homem feliz e eventualmente poderoso”. (Cf. FRAISSE, *op.cit.*, p.74).

⁶² Conforme FRAISSE, *loc.cit.*, p. 76, nota 23.

⁶³ Para uma reflexão mais abrangente sobre a *philía* em Eurípedes, recomendamos o excelente artigo da Profª Maria de Fátima Silva, “*Phília* e suas condicionantes na *Hécuba* de Eurípedes”, publicado nas Atas do Colóquio *Eros e philía na cultura grega* ..., p. 127-143.

Esta é uma referência clara à rivalidade de Étéocle e Polynice na disputa pelo cetro de Tebas; (c) em 1168 b 6-8, cita o provérbio 'uma só alma' que aparece em *Orestes*, 1046; por fim, (d) Aristóteles emprega, em 1169 b 7-8, os versos 'quando a fortuna nos sorri, para que precisamos de amigos?', que também aparecem em *Orestes*, 667.

B) Como se disse anteriormente (início deste esboço histórico), o termo *philía* é recorrente nos historiadores do último terço do séc. V - Heródoto e Tucídides -, que o concebem de forma diferenciada. Em Heródoto, *philía* designa tanto as relações de hospitalidade tradicional e as obrigações que elas comportam, quanto as alianças militares; ao passo que em Tucídides a *philía* é compreendida no sentido político, por sua vinculação à idéia de virtude e de liberdade que, sobretudo, nos tratados de aliança, incide em um sentido moral, através das idéias de confiança total, de generosidade e de valor.⁶⁴

(C) Nesta evolução da noção de *philía*, de maneira alguma, poderíamos deixar de, ao menos, registrar algo em torno de Empédocles, para muitos, "o filósofo da amizade e do ódio", que os Antigos não esquecem jamais de invocá-lo.⁶⁵ Até Empédocles, a dimensão da amizade estava muito mais restrita ao pensamento comum ou pensamento literário, com ele, esta questão passa à esfera da especulação, de maneira que o ponto principal é a reflexão

⁶⁴ Para uma visão de conjunto desta temática, ver Fraisse, *op.cit.*, p. 80-83.

⁶⁵ Segundo Fraisse, *op.cit.*, p. 84.

sobre os seus fundamentos. Empédocles concebe a *philía* como um princípio ou uma lei de natureza, a partir da qual o cosmos é ordenado harmoniosamente. A *φιλία* engendra, por assim dizer, uma espécie de animação das forças naturais, enquanto princípio unificador de toda a realidade natural, ordenando-a segundo o princípio da atração entre os semelhantes, ou seja, o princípio segundo o qual o semelhante tende para o semelhante.⁶⁶

(D) Os sofistas também desempenham um papel importante nesta evolução da noção de *philía*. Com eles, as especulações sobre a natureza, que foram o centro das preocupações da grande maioria dos filósofos “pré-socráticos”, cedem lugar a uma reflexão sobre o homem, considerado tanto como indivíduo quanto como membro da sociedade. Recorrendo à noção de *philía* para designar as relações humanas, concebem-na como lei da natureza e invenção humana. Começam, então, a predominar como reflexão racional algumas preocupações com a questão da relação com o outro (próximo). É, portanto, na sociedade democrática do final do século V, que as ligações de parentesco, fundamento da velha aristocracia, se voltam mais e mais para as ligações de amizade, os partidários de um político são denominados seus “amigos” e os partidos políticos recebem o nome de “*hétairies*”, que significa “amigável”. Assim, com a “sofística” aparecem as primeiras teorias da amizade.

⁶⁶ Importante ressaltar que esta será uma das doutrinas da amizade à qual se referem tanto Platão (ou os platônicos da Academia) quanto Aristóteles: “o semelhante é amigo do semelhante”, tal como Aristóteles cita na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco*.

O que caracteriza essas teorias é seu caráter estritamente utilitário. É a chamada “teoria da amizade útil”, elaborada principalmente por Protágoras, considerado o fundador desta “casuística” da amizade: a lei da amizade é a utilidade, assim também a justiça, porque é justo o que é útil. No grande discurso que lhe atribui Platão, Protágoras se interroga sobre a origem das sociedades humanas e a natureza das ligações sociais. A esse propósito, ele mostra a necessidade da *justiça*, sem a qual as cidades não poderiam subsistir e da qual todo homem digno desse nome deve participar.⁶⁷ Também o “sofista anônimo”, citado por Jâmblico, desenvolve considerações análogas e insiste sobre a necessidade que o homem tem de viver em comunidade, necessidade que lhe é imposta pela natureza e à qual ninguém seria subtraído, “de tal modo que, mesmo o mais poderoso, em sua curta vida, sonha em realizar suas ambições a despeito de toda lei”⁶⁸. Todavia, embora os sofistas tenham refletido sobre vários problemas de caráter sociológico ou político, essa reflexão não traz em si quase nada sobre as relações pessoais do homem com seus semelhantes. Eles (os sofistas) consideram, acima de tudo, a origem e a utilidade da sociedade ou da justiça, a significação das diferenças de raças ou de classes, o conflito entre as aspirações do indivíduo e os constrangimentos (as coações) sociais⁶⁹.

⁶⁷ Cf. Platão, *Protágoras*, 322 a - 323 a.

⁶⁸ Jâmblico, *Protreptico*, p. 100 - edição de Diels-Kranz, citação feita por Voelke, *op.cit.*, p. 19, nota 8.

⁶⁹ Vale notar que uma reflexão sobre a amizade entre os sofistas não é atestada com muita certeza, ela é apenas provável. Mesmo assim, dela se ocupará a reflexão ulterior, sobretudo, através da crítica.

(D) Dos mais conhecidos oradores do fim do séc. V, Lysias, Isócrates e Xenofonte, o que mais se destaca na questão da *philía* é Xenofonte. Para ele, a *philía* não é outra coisa senão o princípio de uma espécie de ordem moral, em que os grandes se absteriam de aspirar à tirania e aceitariam partilhar o poder com todos que têm um interesse de manter a paz civil. Revestida desse carácter político, a amizade é, para ele, uma virtude, muito embora vinculada, ainda, à noção de utilidade. De acordo com Gigon, a noção de amizade em Xenofonte pode ser perfeitamente compreendida a partir do princípio de que "toda amizade consiste em tornar-se útil. Se escolhe como amigo apenas aqueles a quem se pode ser útil e só se é digno de amizade na medida em que se pode ser útil."⁷⁰ Mas, por esta noção de utilidade, devemos compreender, de um lado, a faculdade de poder elevar o outro à virtude e, por outro, a disposição em assistir através de conselhos e atos aqueles que se encontram em dificuldades. Assim, útil é o homem prudente e virtuoso, aquele que exerce domínio sobre si mesmo, basta a si próprio e, ainda, é capaz de fazer o bem aos outros. Neste sentido, Xenofonte prende-se à tradição segundo a qual só o homem virtuoso, portanto, que possui as qualidades acima, pode ser verdadeiramente amigo.

Nas *Memoráveis*, obra em que Xenofonte expõe os ensinamentos socráticos, podemos observar com bastante clareza alguns elementos que denotam, de certo modo, uma doutrina da amizade, ou, pelo menos, traços que revelam uma preocupação com o problema da *philía* que aparece claramente

⁷⁰ Cf. GIGON, O. *Les grandes problèmes de la philosophie antique*. Trad. de L'Abbé Maurice Lefèbre. Paris: Payot, 1961, p. 316.

vinculado à reflexão moral. De antemão, podemos perceber que, por trás dos “ditos e feitos memoráveis de Sócrates”, há um esforço de definição da amizade, de revelar sua importância e sua dimensão na vida humana. O amigo verdadeiro é, indubitavelmente, um bem para o homem e, para conquistar bons amigos, o homem não deve economizar sacrifícios, no sentido de tornar-se ele também um homem bom e virtuoso. Há, portanto, um profundo valor moral na relação de amizade, reflexo de toda a tradição, pois, desde Homero, se diz ser louvável ter bons amigos.

Assim sendo, podemos acompanhar algumas passagens das *Memoráveis*⁷¹ que revelam, por assim dizer, o sentido que a “amizade” exerce no pensamento de Xenofonte, em suas recordações sobre os “ditos e feitos memoráveis” de Sócrates. Primeiro, apresentaremos brevemente algumas das mais significativas “falas socráticas” do livro I, para, em seguida, destacar todo o livro II, onde se evidencia propriamente a doutrina da amizade de Sócrates revelada por Xenofonte e, finalizando, apontar algumas passagens do livro IV.

Desta maneira, já no capítulo 1, Xenofonte afirma que Sócrates falava o que sentia, dizendo-se inspirado por um demônio. E de acordo com as revelações desse demônio aconselhava aos amigos o fazer certas coisas, o abster-se de outras. (...) Eis como se portava com os amigos: em se tratando de coisas de resultado certo, aconselhava-os a procederem da maneira que melhor lhe parecia. Quanto às coisas de êxito duvidoso, mandava-os

⁷¹ Para tal, usamos a tradução de Líbero Rangel de Andrade, editada pela Abril Cultural, Coleção “Os pensadores”, 1972.

consultarem os oráculos.⁷² Aí aparece, com efeito, anunciado ou, se quisermos, lembrado, a principal atitude de Sócrates diante dos seus amigos: a persuasão para o bem, principalmente mediante a prática de nobres ações. Em outra passagem, Xenofonte aponta que Sócrates admirava-se de que um homem que fizesse profissão ensinar a virtude exigisse remuneração e que em vez de ver na aquisição de um amigo virtuoso a maior das recompensas, temesse que um coração converso à virtude não pagasse o maior dos benefícios com o maior reconhecimento. Aliás, Sócrates nunca prometeu nada de semelhante a ninguém. Porém, abrigava a certeza de ganhar, naqueles que lhe seguiam os princípios, bons amigos que o amariam e se estimariam reciprocamente para o resto da vida.⁷³ Aqui, Xenofonte retoma, por um lado, a crítica socrática aos sofistas e, por outro, acentua, desde já, o sentido da amizade para Sócrates: um amigo virtuoso, a maior das recompensas. Como última citação deste livro, apontamos duas passagens do capítulo 6, no qual Xenofonte reproduz, segundo ele, uma conversa de Sócrates com o sofista Antifão, que o criticara por seu estilo de vida. A primeira é uma indagação de Sócrates: “Antifão, se for preciso ajudar os amigos ou à pátria, quem tanto terá mais lazer, aquele que vive como eu ou aquele que esposa o gênero de vida de que te vanglorias?”; a segunda, uma afirmação bastante contundente de Sócrates: “aquele que, conhecendo um homem amante da virtude, procura fazer-se seu amigo, consideram-no sensato (...) e aquele que, reconhecendo em outrem um bom caráter lhe ensina tudo o

⁷² Cf. *Memoráveis*, I, cap. 1, passagens 4 -5 e 6-7.

⁷³ *Ibid.*, cap. 2, passagem 7-8.

que sabe de bem e se faz seu amigo, reputam-no fiel aos deveres do bom cidadão.⁷⁴ Por aí se vê claramente que o valor da amizade reside na virtude tanto do homem bom quanto do cidadão.

Com isto, passamos ao livro II, onde se encontra, no dizer de Voelke, o núcleo do pensamento de Xenofonte, exposto através dos “ditos e feitos memoráveis de Sócrates”, sobre a questão da amizade (*philia*), cuja dimensão vai desde a simples relação entre familiares até as relações mais complexas entre concidadãos. Neste livro, Xenofonte apresenta várias cenas em que Sócrates aparece como aquele que se preocupa em definir uma noção de *philia*, ou ao menos, indicar os pressupostos básicos da relação para com o outro (próximo).⁷⁵

Inicialmente, Sócrates refere-se à questão da amizade, a partir de duas situações: uma, quanto à relação entre pais e filhos, outra, quanto à relação entre irmãos. A primeira aparece mediante a conversa de Sócrates com o jovem Lâmpocles que andava às testilhas com a mãe. Sócrates faz ele crer que, assim como é injusto escravizar os amigos e justo avassalar os inimigos, será injusto ser ingrato com os amigos e justo sê-lo aos inimigos, do mesmo modo é injusto e ingrato receber benefícios e não retribuí-los ou reconhecê-los. Pois bem, quem mais cumulado de benefícios que os filhos são dos pais? São os pais que os fazem transitar do nada ao ser (...), por isso, finaliza Sócrates, “se és prudente, filho meu, temeroso que as deidades te olhem como

⁷⁴ *Ibid.*, cap. 6, passagens 13 - 14 e 9 - 10, respectivamente.

⁷⁵ Cf. VOELKE, André-Jean. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque. D'Aristote a Panétius*. Paris: J. Vrin, 1961, p. 20-21.

ingrato e te recusem seus favores, rogar-lhe-ás te perdoem as ofensas a tua mãe." A segunda se evidencia por meio da discussão de Sócrates com Querécates. Este, que não ia muito bem com seu irmão, ouve inicialmente de Sócrates a seguinte máxima: "prefere-se viver cercado de amigos e gozar, sem temor, de recursos suficientes do que viver só e fruir na insegurança as posses de todos os concidadãos, no entanto, ao tratar-se de irmãos, desconhece-se esta verdade". Depois, Sócrates o aconselha a olhar seu irmão como homem digno de todos os elogios o que sabe ser o primeiro em estorvar os inimigos e servir os amigos, pois "dois irmãos que se amam podem obrar de mão comum e servir-se mutuamente."⁷⁶ Como se vê, nestas duas situações, a amizade aparece especificamente vinculada às relações familiares, enquanto marca de reciprocidade na prática do bem.

Em seguida, nos deparamos com o que Xenofonte diz ter ouvido de Sócrates acerca do que se deve aprender para adquirir bons amigos e com eles tratar. Antes, porém, apontamos o que Sócrates constata em relação à amizade, que constitui, por assim dizer, sua crítica à opinião e à prática quotidianas da grande maioria dos homens. De acordo com Xenofonte, Sócrates dizia ouvir muita gente falar ser um amigo seguro e virtuoso o mais precioso de todos os bens, mas de tudo se ocuparem menos da aquisição de amigos. Via toda gente empenhar-se em adquirir casas, campos, escravos, rebanhos, móveis e esforçar-se por conservar o que possui. Mas um amigo, que se diz o

⁷⁶ São duas passagens do livro II: a primeira, do capítulo 2 e a segunda, do capítulo 3.

⁷⁶ Nisto consiste toda a discussão do capítulo 4 ao 10, de onde extrairemos alguns pontos importantes da reflexão socrática, apresentada por Xenofonte, sobre a amizade.

mais precioso de todos os bens, não via ninguém cuidar de adquiri-lo e, uma vez adquirido, de conservá-lo. Isto posto, tomemos o que Sócrates afirma em relação ao valor de um amigo sincero: “um bom amigo está sempre pronto a substituir-se ao amigo em tudo o que preciso for, seja na gestão de seus negócios particulares, seja nos assuntos do Estado; (...) Os serviços que a cada um de nós nos prestam as mãos, o que são os olhos para o ver, os ouvidos para o ouvir, os pés para o andar, não sobejam ao que faz um amigo.”⁷⁷ Nesta mesma direção, segue a conversa de Sócrates com um dos seus discípulos, a quem o mestre procura persuadir quanto ao valor estimável de um amigo. - “Dize-me, Antístenes, haverá preço para os amigos como o há para os escravos? - Claro que sim, respondeu-lhe o discípulo. Há tal homem cuja amizade eu preferiria a duas minas, outro por quem não daria meia mina, outro por quem daria até dez minas, outro por quem daria todas as minhas riquezas e rendas. - Assim sendo, disse-lhe Sócrates, bem seria que cada um examinasse a que preço deve ser estimado pelos amigos e se esforçasse por valer o mais possível, a fim de correr menos o risco de ser abandonado. A todo instante ouço dizer a um que o amigo o traiu, a outro que por uma mina se viu desprezado pelo homem que julgava amigo. À vista de tudo isso, pergunto-me a mim mesmo se, da mesma forma que se vende um mau escravo pelo preço que se encontra, não se deve pôr à venda e vender um mau amigo desde que ofereçam mais do que valem. Vejo, porém, que nunca se vendem os bons escravos e jamais se abandonam os bons amigos.”⁷⁸

⁷⁷ Cf. *Memoráveis*, II, capítulo 4.

⁷⁸ *Ibid.*, capítulo 5.

Assim sendo, se o valor de um amigo parece totalmente evidente, resta saber qual é o amigo verdadeiro, ou seja, quais são os predicados que se deve procurar nos amigos. Este é o assunto da conversa entre Sócrates e Critobulo, que pode ser sintetizada a partir de dois pontos, articulados um ao outro. O primeiro trata da definição de um bom amigo, que não é certamente aquele que nos traz vantagens exteriores, por ser poderoso, famoso e rico, mas, antes de tudo, o homem virtuoso ou o que possui todas as prerrogativas ligadas às virtudes. Em síntese, o homem que é capaz de bastar a si mesmo, ter domínio sobre si próprio e que possui as qualidades daí decorrentes. Em outras palavras, “o verdadeiro amigo é mestre de si, e, por sua força da alma, basta a si próprio”.⁷⁹ O segundo diz respeito ao que fazer para se conquistar um bom amigo, cuja condição primeira e necessária é, segundo Sócrates, nos tornarmos bons nós mesmos, visto que só quem é bom pode ser amigo de quem é bom. Assim sendo, se desejamos ganhar a amizade de um tal homem, é preciso usar de bons ofícios a seus olhos, o que o levará a pagar na mesma moeda. Além disso, para se fazer um amigo, não se deve recorrer à coação, ao constrangimento, mas ao elogio, conquanto que este seja conforme à verdade. Portanto, se desejamos ganhar um amigo por um elogio de si mesmo, convém que este elogio não seja contrário à verdade.

Dáí decorrem, fundamentalmente, duas afirmações: uma, a verdadeira amizade resulta da ligação entre os homens que são bons, de tal modo que não pode haver amizade entre estes e aqueles que são maus, pois estes são,

⁷⁹ Comentário feito por Gigon, citado por Voelke, *op.cit.*, p. 21.

preferentemente, inimigos; outra, que os homens são por natureza sujeitos tanto aos sentimentos amigáveis, quanto aos sentimentos hostis. Mas, em uma alma nobre só os primeiros importam, a ponto de, sob a influência deles, praticarem nobres ações, tanto para seu amigo quanto para sua cidade.⁸⁰

A partir destas considerações, apresentaremos algumas situações em que, de acordo com Xenofonte, Sócrates dispõe sobre o sentido e a utilidade do amigo ou da amizade. (A) Na conversa com um certo Aristarco, vendo-o imerso em tristeza, Sócrates diz - "parece-me Aristarco ter qualquer coisa que te pesa; é preciso repartir o fardo com os amigos; quem sabe possamos aliviar-te", ao que, de pronto, ele lhe respondeu - "palavra de honra Sócrates, estou em maus lençóis". Aristarco era um rico proprietário rural, mas todas as suas propriedades estavam ocupadas pelo inimigo, de forma que não só perdera todos os seus rendimentos, mas, além disso, tinha recebido catorze parentas suas, que tinham fugido diante do inimigo. Nestas circunstâncias, Aristarco diz - "não sei como conservá-las vivas. Não posso pedir emprestado, pois não tenho garantias: não posso vender a mobília, porque ninguém quer comprar." Diante disto, Sócrates lembra-lhe uma solução bastante simples: "as mulheres com certeza sabem fiar e fazer peças de vestuário. Há um mercado de roupas. Compra lã e põe-nas a trabalhar". Aristarco assim o fez e, mais tarde, veio dizer-lhe que as mulheres trabalhavam com vontade, estavam muito mais alegres e amáveis, e guardavam dinheiro suficiente para viver. A sua única queixa era que elas o acusavam de viver na ociosidade, ao que Sócrates

⁸⁰ Ver capítulo 6.

exclamou-lhe - "conta-lhes a história das ovelhas que se lamentavam por nada receberem do seu dono, diferente do cão de guarda que nada fazia, mas com ele repartia o próprio alimento".⁸¹

(B) Na conversa com Eutério que, regressando da guerra, numa longa viagem, havia perdido tudo o que possuía e, já velho, via-se forçado a trabalhar para não ter que viver às custas dos amigos, Sócrates o aconselha a dirigir-se a alguém que, possuindo grandes propriedades, precise de quem as administre, e com isto o ajude a conservar seu patrimônio. Mas, Eutério, apesar de necessitado, retruca dizendo que seria duro suportar a escravidão. Ao que Sócrates lhe diz "não é fácil encontrar trabalho que não exponha à censura. Importa-te, pois, evitar os indivíduos biliosos e procurar os de espírito bem formado, encarregares-te de quanto pudeses fazer e executares da melhor maneira possível e de boa vontade tudo o que empreenderes: assim, muito pouco te exporás a censuras, te aperceberás contra a miséria e deliciarás tranqüilo o fim de tua existência."⁸² (C) Diante de Críton, um amigo rico, que se queixava ser a vida difícil em Atenas para quem quisesse ocupar-se tranqüilamente dos seus negócios e viver em paz, pois diariamente intentavam ações contra ele, não que atentasse contra os direitos de alguém, mas porque julgavam que preferiria dar-lhes dinheiro a ter o incômodo de ir ao tribunal. Sócrates, como sempre nas *Memoráveis*, apresenta-lhe um conselho, segundo ele, bastante prático. Ele devia cultivar a amizade de um certo Arquidemo, homem de grande talento e integridade, um bom orador, mas

⁸¹ Ver capítulo 7.

⁸² Ver capítulo 8.

pobre, porque desprezava os caminhos fáceis que levam à riqueza. Deste modo, Críton tomou o hábito de convidar Arquidemo sempre que oferecia sacrifícios e, quando vinham as colheitas, mandava-lhe uma parte, de tal forma que Arquidemo voltou suas atenções para alguns daqueles homens que perseguiram Críton, perseguindo-os até prometerem deixar Críton em paz. E, quando insultado por ser apaniguado de Críton, Arquidemo proferiu a seguinte indagação: “qual é mais honroso, ser amigo de homens honestos e inimigo dos perversos, ou fazer dos honestos nossos inimigos e dos perversos nossos amigos?”⁸³ (D) No último capítulo deste livro II, Xenofonte recorda-se de uma conversa de Sócrates com Diodoro, um de seus amigos, onde se discute a necessidade de se ajudar um amigo, principalmente quando este se encontra em situação desmerecida.⁸⁴

Convém, ainda, destacar algumas passagens do livro IV, onde também aparece a noção de amizade. (1) Conversando com Eutidemo a respeito do que é justo e o que é injusto, Sócrates afirma ser justo proceder em relação aos amigos com absoluta direitura e retidão e, por conseguinte, injusto prejudicar os amigos. (cap. 2); (2) Xenofonte diz que Sócrates persuadia seus discípulos à prática do bem, dizendo-lhes que em tal prática não se pode prescindir da temperança, o mais valioso dos bens. Assim, dizia Sócrates, “aprender a conhecer o belo e o bem, a governar o próprio corpo, a bem dirigir sua casa, a ser prestadio aos amigos e à pátria e a vencer os inimigos, todas qualidades que não somente são úteis como proporcionam os maiores

⁸³ Ver capítulo 9.

⁸⁴ Trata-se do capítulo 10.

prazeres: tais as vantagens práticas que colhem os homens temperantes e de que os intemperantes são excluídos.” (cap. 5) e (3) Reforçando mais uma vez a grandeza de Sócrates, Xenofonte relembra o que dele escutou, diante da condenação e da morte, imposta por seus inimigos: “estou certo que, morrendo hoje, os sentimentos que inspirarei aos homens não serão os mesmos que inspirarão os que me matam. Render-me-ão, tenho certeza, o testemunho de que nunca fiz mal a ninguém, e, longe de corromper meus amigos, sempre forcejei por torná-los melhores.” Para Xenofonte, Sócrates - piedoso por nada fazer sem o assentimento dos deuses; justo de nunca e por nunca fazer o mal a ninguém; prudente de nunca enganar-se na apreciação do bem e do mal - figurava a ser o melhor e o mais ditoso dos humanos. (Caps. 8 e 10).

Para encerrar esta abordagem da amizade em Xenofonte, tecemos duas considerações, que são, de certa forma, um reforço ao que dissemos anteriormente. Primeiro, acentuar que o Sócrates de Xenofonte não cessa de considerar a amizade como uma relação pessoal, que pode ser preservada e desenvolvida mediante um saber apropriado, saber esse que pode ser ensinado. Outra, observar que o Sócrates de Xenofonte segue, de certo modo, a tradição que cultiva, entre outros, os seguintes valores: (a) “só os homens bons podem ser amigos, os maus são, preferentemente, inimigos” e (b) “ama os teus amigos e odeia os teus inimigos”.⁸⁵

⁸⁵ Basta observarmos que, desde Homero, se diz que o amigo é o maior dos bens e o inimigo o mal que se deve evitar.

Com isto, encerramos a etapa “pré-filosófica” da noção de *philia*, cuja evolução - de Homero ao final do séc. V - Fraisse esquematiza da seguinte forma:

“Do século VIII ao VI, vemos uma utilidade ligada à necessidade de uma certa segurança, fundada sobre a vida comum imposta pelas circunstâncias, adquirir lugar de maior destaque na escolha deliberada, fundada sobre o reconhecimento de determinados valores e a partilha de certos ideais. Do fim do século VI ao V, a questão é formulada no sentido de se saber se a comunidade humana tem valor por ela mesma, se este valor lhe é imanente ou reflete alguma exigência inerente à ordem do mundo, e se pode haver aí conflito entre o que é útil a tal ou tal aspecto de sua personalidade.”⁸⁶

⁸⁶ FRAISSE, *op.cit.*, p.118. Esta é, segundo Fraisse, a parte consagrada à “noção popular e suas precisões sucessivas”, que constitui a primeira parte do seu trabalho. A segunda parte, considerada a mais significativa, é justamente dedicada ao “estado filosófico da noção de *philia*”, que começa exatamente com Platão.

3. Concepção de *φιλία* nos *Diálogos* de Platão

A palavra *φιλία* aparece nos *Diálogos* de Platão, fundamentalmente, a partir de duas acepções: (A) “amizade” (em se tratando de pessoas) e (B) “acordo” (enquanto referência às coisas).⁸⁷ Destas duas, a primeira é muito mais freqüente, visto que a encontramos em, pelo menos, cinco *Diálogos*. Assim, embora a tradição tenha rotulado o *Diálogo Lysis* como “da amizade”, não podemos refletir sobre esta temática, tomando como referência apenas o referido diálogo, pois, como veremos, o tema da “amizade” (*φιλία*) ou do “amor” (*ἔρως*) é recorrente em vários outros, notadamente, no *Banquete* e no *Fedro*, mas aparece também no *Alcibíades* e mesmo na *República*, nas *Leis*, além de estar presente em algumas *Cartas*, sobretudo, na *Carta VII*. Desta maneira, uma reflexão sobre o problema *φιλία* em Platão implica, antes de tudo, a necessidade de uma leitura do conjunto destes diálogos.⁸⁸

⁸⁷ Ver PLATON, *Oeuvres Complètes*. Tomo XIV: Lexique. Par Édouard des PLACES. Paris: Les Belles Lettres, 1970, p. 539-540.

⁸⁸ Convém dizer que, segundo Santos, de um modo bem geral, em Platão, a problemática da *φιλία* pode ser analisada a partir de quatro linhas de desenvolvimento: (1) A do *érōs*, tal como exposta, sobretudo, no *Banquete* e no *Fedro*; (2) A que aparece condensada na noção de *psychê*, entendida como suporte da ligação entre inteligível e sensível, que se estende praticamente à totalidade dos *Diálogos*; (3) A que expressa o vínculo que une as Formas às suas instâncias, assumindo aspectos distintos nas obras em que a teoria das Formas é abordada. Em todas estas, a Forma do bem (...) desempenha a função reguladora que o *Lysis* lhe confere; (4) Aquela que, estranha à Forma do bem, refere-se à *philia politikè*, considerada o sentimento que estabelece a união e a concórdia entre todos os cidadãos. Esta recebe passageira, porém, continuada atenção na *República* (I, 351 d; 386 a; IV, 442 c-d; IX, 576 a) e nas *Leis* (I, 640 d; III, 693 c-e; IV, 708 c; VI, 759 b; VIII, 840 d-e; IX, 861 e - 862 c). (Cf. SANTOS, José Trindade. “*Philia* no *Lysis*”. In: *Eros e Philia na Cultura Grega*. Lisboa, 1995, p. 151 - 168).

De acordo com Héctor Benoit⁸⁹, os *Diálogos* de Platão, tomados como um todo, podem ser ordenados em função de uma “dialética das temporalidades”, principalmente entre duas temporalidades: (1) a “temporalidade ao nível da *léxis*”, isto é, da “ação de dizer” em cada cena dramática, vinculada a um tempo histórico, embora aquela não coincida com este. Isto se explica pela própria concepção das cenas dramáticas, onde os personagens, os fatos, quer dizer, os dados internos de cada diálogo, vinculam-se a uma historicidade concreta, ou seja, inscrevem-se num determinado tempo histórico; e (2) uma “temporalidade ao nível da *noésis*”, isto é, da “ação de pensar”, própria à elaboração lógico - conceitual em cada diálogo. Trata-se de um plano de ordenação a partir do conteúdo, que também aparece vinculado a uma temporalidade. Assim, os *Diálogos* podem ser ordenados e compreendidos a partir da “relação dialética”, de acordo com Benoit, uma espécie de “repregamento” destas temporalidades, de modo que cada diálogo ou grupo de diálogos aparece inscrito tanto num “tempo histórico” quanto num “tempo lógico-conceitual”.

Desta forma, observando os Diálogos *Lysis*, *Banquete* e *Fedro*, tomados pela tradição como referenciais da reflexão platônica em torno do “problema da amizade” (φιλία), que aparece fundamentalmente vinculado ao tema do “amor” (ἔρωσ), verificamos que: (1) o *Lysis*, datado de 432, está incluído no mesmo período dos Diálogos *Protágoras*, *Hípias Menor*, *Eutidemo* e *Carmides*, marcados fortemente pela presença de personagens “sofistas” e “belos

⁸⁹ BENOIT, A. H. *As temporalidades nos Diálogos de Platão*. Curso/Pós-Grad./IFCH, I sem. de 1996.

jovens”, onde predomina a “dialética subjetiva do saber que não se sabe” ou uma “dialética erótica”; (2) os Diálogos *Banquete* e *Fedro*, datados de 416 e 410 respectivamente, ainda expressos numa “dialética subjetiva”, estão vinculados mais propriamente ao “saber dogmático ao nível do dever ser”, que é, de certa forma, um saber voltado para “questões éticas”.

Isso posto, retomamos nossa questão inicial, que tem por objetivo traçar algumas considerações acerca da *φιλία* em Platão, começando exatamente por uma abordagem da trilogia *Lysis - Banquete - Fedro*.⁹⁰

No diálogo *Lysis*, a discussão sobre a *φιλία* gira em torno de várias questões: das relações filiais e pessoais, da natureza e do todo (214 b), da rivalidade social e profissional (215 c - d), de todos os contrários (215 e), do saber e do amor ao saber (218 a), da cadeia que liga todos os objetos de desejo (218 d sqq), dos estados de desequilíbrio, ou carência, físicos ou psicológicos (220 e sqq), da afinidade que liga o amante ao objeto do seu amor (221 e sqq). Toda essa abrangência atesta uma dimensão cultural da noção, viva na tradição oral grega, que o diálogo primeiro registra, para depois questionar e criticar. Em última análise, é a própria possibilidade de uma

⁹⁰ Não se trata de uma apresentação completa destes *Diálogos*, muito menos de uma síntese, mas apenas uma análise pontual, a partir de uma breve leitura, tanto dos referidos *Diálogos* quanto de alguns comentadores. Trata-se, na verdade, de uma visão bastante geral acerca desta problemática específica da *philia* nos *Diálogos* de Platão. Para a leitura destes três *Diálogos*, utilizamos as seguintes fontes: (1) PLATON, *Oeuvres Complètes*, Edições “Les Belles Lettres”; (2) PLATON, *Obras completas*, Aguilar; (3) PLATÃO, *O Banquete*, tradução do Prof. J. Cavalcante de Souza, Editora Bertrand do Brasil. Além disto, utilizamos como principal referência o estudo de ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: PUF, 1964.

concepção unificada de *φιλία*, que cubra todas as suas diversas acepções, que a discussão contempla.

Neste sentido, poderíamos afirmar, seguindo alguns comentadores, que neste Diálogo, Platão reflete sobre o problema da amizade (*φιλία*) no sentido de superar duas doutrinas opostas sustentadas pelos seus predecessores e ou contemporâneos. Uma, baseada na tese segundo a qual a “semelhança” é o fundamento da amizade (concepção tradicionalmente aceita como sendo de Empédocles) e outra, na tese de que a amizade se funda sobre a atração recíproca dos “contrários” (concepção tradicionalmente aceita como sendo de Heráclito).

Numa visão sinóptica do Diálogo *Lysis*⁹¹, excluídas a introdução (203 a - 207 a), a conversa inicial com o personagem Lysis sobre o amor filial (207 a - 210 e) e o interlúdio dramático (210 e - 211 d), podemos verificar quatro grandes eixos de discussão: (1) De que maneira alguém se torna amigo? Quem se torna amigo: o amante ou o amado? Observando toda a passagem que vai de 211 d à 213 d, aparece, de certa forma, uma resposta: “nem um nem o outro, porque o amante pode amar sem ser amado e o amado não pode ser inimigo do amante”; (2) Há um princípio explicativo da amizade? Essa questão remete à discussão das doutrinas recorrentes à época de Platão: (A) “A divindade impele o igual para o igual” (214 a), de onde a tese de que a

⁹¹ De acordo com F. Benjamim de Souza Neto, um diálogo no qual Platão trata de “enunciar sobre a *φιλία* e determinar qual é a sua *ἀρχή*”, uma vez que “a *φιλία*, definida como *ὁμόνοια* entre os cidadãos, é o primeiro bem a produzir-se na *πόλις* e o ódio o primeiro mal a evitar-se.” (Cf. págs. 112 e 116, respectivamente, de sua Tese de Doutorado, defendida no IFCH, 1990, cujo título é “*O problema da censura no pensamento político de Platão*”).

“semelhança” é o fundamento da amizade; (B) “O contrário é amigo do contrário” (215 e), daí a tese de que a amizade se funda na atração recíproca dos “contrários”. Toda a discussão realizada na passagem 213 d - 216 b, conduz a uma espécie de negação destas duas doutrinas opostas: “nem o igual é amigo do igual, nem o contrário é amigo do contrário” (216 b).

(3) Mas, então, em que consiste a amizade? Neste ponto, onde se investiga propriamente a finalidade da amizade, está o eixo central de toda a discussão, ou pelo menos, onde se evidencia o fio condutor da posição socrática, exposta por Platão, sobre a natureza da *philia*. Em toda essa discussão, articulam-se duas questões fundamentais, a saber: (A) A amizade supõe uma falta, isto é, uma “carência”, de onde a afirmação “o que é carente se mostra amigo daquilo de que é carente”. Nisto reside a hipótese de que “o que não é bom nem mau torna-se, por isso mesmo, amigo do bom” (216 c), retomado adiante como “o que não é nem bom nem mau torna-se, devido à presença do mal, amigo do bom”. (218 b - c), daí a conclusão desta primeira aceção da amizade: “o que não é bom nem mal ama o bom por causa do mal” (216 c - 218 c); (B) A descoberta do “primeiro amigo”, aquele “em vista do qual dizemos que todas as coisas são amigas”(219 c - d). O argumento chave deste raciocínio é que se ama um bem por causa de um mal, mas sempre em vista de um bem maior. Assim, para não proceder ao infinito, se estabelece o princípio do primeiro amigo, aquele que “é verdadeiramente o amigo” (219 d 5). Diante da pergunta “quem é esse primeiro amigo” (implícita nesta parte do diálogo), a resposta parece claramente definida: “o bem é o amigo” (220 b).

Desta maneira, visto que a existência de uma “primeira coisa amiga” é, como se disse, o bem; e, visto que na ordem do bem existe um “primeiro bem”, assim o primeiro amigo é, de igual modo, o supremo Bem, do qual dependem todos os outros; por fim, (4) Quais as causas da amizade? Diante da hipótese de que “o bem é amado por causa do mal” (220 b), aparece novamente a questão sobre o mal, dado que a presença do mal provoca no amigo o desejo do bem e a questão sobre o próprio desejo, que, por sua ambivalente natureza, não será nem bom nem mal. De toda esta discussão, estabelecida de 221 a à 222 e, podem ser extraídas três importantes questões: (a) O desejo, análogo da amizade, pois ambos se fundam a partir do que é carente, é causa da amizade (221 d). Como tal, o desejo supõe privação e, visto que só se é privado daquilo lhe é afim, então (b) a conveniência (afinidade) é também causa da amizade (221 e) e, articulando estas duas, encontramos a proposição de que (c) “o bem é afim de tudo, o mal estranho”(222 c), em outros termos, o Bem convém a todas as coisas, embora não seja semelhante a nada. Assim, muito mais que uma conclusão, o final do diálogo nos impõe uma aporia, que, sem dúvida, nos remete à concepção do Bem segundo a “Teoria das Formas”.⁹²

⁹² Trata-se de um “fim aporético”, fundado a partir da seguinte questão: “o afim difere, ou não, do igual? Se sim, em quê? Se não, nenhum dos que foram referidos é amigo” (222 a - e). A resposta dada - “o bem é afim de tudo, sem ser semelhante a nada” -, apenas encaminha a proposição de que os afins diferem dos iguais pelo fato de consentirem a manifestação da carência, mas não dar conta da distinção essencial entre a “afinidade” e a “igualdade”. Para que a ‘conveniência’ necessária à amizade não seja uma ‘semelhança’ completa, para que tenha aí analogia e não identidade, é preciso que por sua vez exista o absoluto e o relativo. A semelhança completa existe apenas entre dois absolutos, para o bem ou para o mal e nem um nem outro são capazes da amizade. Fica estabelecido, portanto, que o bem, seja absoluto, seja relativo, desperta a amizade de um ser bom, mas não absolutamente bom, capaz por conseguinte de sentir desejo pelo que lhe falta. (Cf. CROISET, A. *Lysis*. Notice, p. 128, edição “Les Belles Lettres”).

Entretanto, apesar de aparentemente inacabado, a leitura deste diálogo nos permite tecer alguns comentários. Primeiro, no que tange à natureza da amizade, é possível extrair, ao menos, uma definição: a “amizade” nasce sempre e somente em algo que é *intermediário* entre os extremos opostos, ou seja, em algo que não é inteiramente bom, nem inteiramente mau.⁹³ Neste sentido, existe uma causa motora da amizade e do amor e esta é, essencialmente, o desejo, pois este é sempre dirigido àquilo *de que se carece*, visto que, como se disse anteriormente, “o que é carente se mostra amigo daquilo de que é carente.”⁹⁴ Segundo, que a tensão da amizade a um bem em nível sempre mais elevado implica a existência de *um primeiro amigo*, ou seja, *um primeiro e supremo Bem*, do qual dependem todos os outros, que são apenas imagens daquele. Daí, a afirmação que a busca do *Bem* é o que funda a amizade e é a verdadeira fonte e fundamento do amor. Segundo W. Jaeger, “a idéia do bem que se mostra, nos outros diálogos socráticos, ponto fixo de orientação revela-se medida absoluta e última instância também com relação ao problema da amizade”.⁹⁵ Terceiro, que a amizade não é uma ligação exterior e puramente convencional, mas impulsionada pelo desejo do Bem, é fundamentalmente uma relação de reciprocidade e de afinidade, dado que “não há amizade sem reciprocidade de afeição”. Essencialmente humana, a amizade implica uma noção de valor, cujo sentido é especificamente ético.

⁹³ Cf. REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. 14ª ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 344.

⁹⁴ Cf. *Lysis*, 221 e 1 e ss, onde se lê: τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ.

⁹⁵ Cf. JAEGER, W. *Paideia* ..., II, p. 302.

Entretanto, esta não parece ser a principal preocupação de Platão neste diálogo, que tem como eixo central a existência de um absoluto, como verdadeiro objeto da amizade e que é idêntico ao bem. Sua preocupação não é com o problema das relações de amizade entre seres humanos, mas com a finalidade última de todas as nossas ações. Nessa perspectiva, a amizade entre seres humanos pode ser apenas uma dessas “supostas amizades” (λεγόμεναι φιλίαι), visando na realidade um princípio transcendente, correspondente ao “Bem-em-si”, que é o primeiro objeto da amizade, aquele que reúne, por assim dizer, todas as nossas amizades e todos os nossos amores. Portanto, o que mais preocupou Platão não foi tanto o problema da *philía*, quanto aquele do amor, ἔρως, uma vez que, mais que a transposição ao plano da benevolência da amizade utilitária, ele trabalhou no sentido de transpor ao plano do desejo metafísico a beleza transcendente do “Bem em si”, identificado como “Primeiro objeto da amizade”.⁹⁶

Assim, para finalizarmos esta abordagem sobre a *philía* no *Lysis*, tomamos duas passagens, em que aparecem claramente acentuada essa noção da “primeira coisa amiga”, identificada com o Bem supremo. Vejamos:

- (...) A medicina, dizemos, é amiga relativamente à saúde.
- Sim.
- E a saúde não é coisa amiga?
- Certamente.
- Se, portanto, é amiga, o é relativamente a alguma coisa.
- Sim.

⁹⁶ Cf. Gauthier e Jolif, *op.cit.*, p. 657.

- De alguma coisa amiga, se quisermos ser conseqüentes com o que concordamos acima.
- Certamente.
- Também essa alguma coisa não será amiga relativamente a outra coisa amiga?
- Sim.
- Então, é necessário que nossas forças se esgotem procedendo ao infinito? Ou alcançaremos um princípio que não nos remeterá mais a outra coisa amiga mais além? Mas aquele princípio não será nem mais nem menos do que o primeiro amigo, em vista do qual dizemos que todas as outras coisas são amigas.
- É necessário que assim seja.
- Justamente por isso, todas as outras coisas que chamamos amigas tendo em vista aquele primeiro nos são amigas e queridas e como imagens dele nos atraem enganosamente. Mas aquele princípio é que é verdadeiramente o amigo.⁹⁷

“ (...) Para todas as coisas das quais dizemos que existem amigas em função de outras coisas amigas, parece que afirmamos isso apenas de palavra: ao contrário, resulta que é verdadeiramente amiga justamente aquela mesma coisa a qual são finalizadas todas as assim chamadas amizades”⁹⁸

Com efeito, essa noção de “primeira coisa amiga”, enquanto princípio primeiro e supremo, que é o *Bem* e a *Medida absoluta*, refere-se à norma ou lei que não apenas liga reciprocamente os homens e regula seus comportamentos, mas mantém unidas todas as coisas e todo o mundo. Isto significa que, em Platão, o alcance da *phília* e do *érôs* não se limite apenas à esfera antropológica, mas também à dimensão cósmica ou, como afirma Jaeger, a força do primeiro princípio de todo amor é estendida além do mundo

⁹⁷ Cf. *Lysis*, 219 c 1 - d 5.

⁹⁸ *Ibid.*, 220 a 7 - b 3.

humano e se insere no quadro de uma suprema simetria cósmica”.⁹⁹ Numa passagem do Diálogo *Górgias*, é evocada essa dimensão cósmica da *philia*, associada à noção de que para ser feliz, o homem deve fugir da dissolução e exercitar a temperança (*σωφροσύνη*). Vejamos a passagem:

“Este parece-me ser o fim em função do qual o homem deve viver, E para este fim devem tender todas as suas energias e as da Cidade: que a justiça e a temperança estejam presentes em todos os que querem ser felizes. Desse modo, ele deve se comportar, e não deve permitir que os seus apetites se descontrolarem para depois tentar satisfazê-los - mal irremediável -, vivendo assim uma vida de ladrão. De fato, esse homem não poderia ser amigo nem de outro homem nem de deus, porque não é capaz de comungar, e onde não há comunhão não pode haver amizade. E os sábios, ó Cálicles, dizem que céu, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela comunhão, pela amizade, pela ordem, pela temperança e pela retidão. E é justamente por essa razão, caro amigo, que eles chamam esse todo ‘cosmo’, e não, ao contrário, desordem e falta de regras. (...)”¹⁰⁰

No *Banquete*¹⁰¹, esta noção da amizade e também do amor dos homens enquanto reflexo, na esfera antropológica, da dimensão cósmica de toda a

⁹⁹ Cf. JAEGER, W. *Paideia ...*, II, p. 302.

¹⁰⁰ Cf. *Górgias*, 507 d 6 - 508 a 8. Importante notar que essa noção de amizade enquanto comunhão reaparece em Aristóteles, para quem a *koinonía* é uma das mais importantes características da amizade. Tanto Platão quanto Aristóteles, expressando talvez o ideal grego, são categóricos: “onde não há comunhão, não pode haver amizade” (ὅτω δὲ μὴ ἔνι κοινωνίᾳ, φιλία οὐκ ἄν εἴη). A expressão *προσφιλής*, é traduzida, neste *Diálogo*, por ‘ser amigo’.

¹⁰¹ O *Banquete*, diferente do *Lysis*, é um diálogo composto por “discursos” de louvor ou elogio ao Amor (*Eros*), proferidos durante um jantar na casa do poeta Agatão, que comemora sua vitória no concurso de tragédias. São ao todo sete “discursos” (*λόγοι*), apresentados de três formas distintas: (1) os cinco primeiros, que compõem a primeira parte do diálogo, são discursos ou peças reproduzidas por personagens historicamente conhecidos: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e o próprio Agatão; (2) o sexto discurso, que compõe a segunda parte do diálogo, não é apenas o “discurso de Sócrates”, mas a apresentação dos ensinamentos de Diótima acerca do Amor. Nesta parte, considerada central em todo o diálogo, Sócrates reproduz com maestria o que lhe ensinou a sacerdotisa Diótima sobre os “fenômenos do amor”, o que, segundo ele, constitui o verdadeiro elogio do Amor; (3) o sétimo discurso, uma peça

realidade, aparece, primeiramente, no discurso do médico Erixímaco que, aprofundando o que antes dele dissera Pausânias, distingue duas formas de *Érôs*, uma boa, fundada sobre a ordem, a harmonia, a temperança, e uma má, fundada sobre o excesso e a desordem. Na conclusão de seu discurso, Erixímaco exprime esta concepção cósmica de *Érôs*:

“*Eros* tem um poder vasto e grande, antes, um poder universal. Mas o amor que tende para as coisas boas e se faz acompanhar da temperança e da justiça, seja em nós seja nos deuses, este tem um poder ainda maior, e nos proporciona toda a felicidade, tornando-nos capazes de estar juntos uns com os outros, fazendo-nos ser amigos dos seres que estão acima de nós, isto é, dos deuses.”¹⁰²

Contudo, esta posição não representa a totalidade dos discursos sobre o Amor, tampouco expõe os vértices do pensamento de Platão sobre o tema do Amor,¹⁰³ posição referendada também pelo Professor Cavalcante, para quem a “concepção platônica do Amor” aparece fundamentalmente a partir do discurso de Sócrates.¹⁰⁴ Desta maneira, ao contrário do *Lysis*, onde com as

inesperada, extraprograma, é apresentado por Alcibiades e constitui, diferente dos demais, um elogio à Sócrates que é, conforme Robin, “a imagem vivente do amor.” (*Banquete*, Notice, p. CI).

¹⁰² Cf. *Banquete*, 188 d 4 - 9. Esta concepção de que é possível ser amigo dos deuses, será retomada por Aristóteles, tanto na *Ética a Eudemo* quanto na *Ética a Nicômaco*. Para ele, “um deus não pode conhecer a *phíla*, nem um homem se entreter com um deus.” (*Ética a Eudemo*, VII, 12, 1245 b 14 - 15); “(...) quando uma das partes é afastada para muito longe, como sucede com deus, cessa a possibilidade de amizade.” (*Ética a Nicômaco*, VIII, 1159 a).

¹⁰³ Segundo Robin, no *Banquete*, os cinco primeiros discursos, não representam a concepção de Platão sobre o amor. (Ver ROBIN, Notice, p. CXXXV, nota de rodapé, de sua tradução do *Fedro*).

¹⁰⁴ Na sua tradução do “*Banquete*”, o Professor Cavalcante faz uma excelente introdução, por ele denominada “As grandes linhas da estrutura do ‘*Banquete*’”, onde se articulam três partes: (I) “Os discursos no ‘*Banquete*’”; (II) “A concepção platônica do Amor” e (III) “A ficção histórica no ‘*Banquete*’”. Nesta sua estruturação, o Professor vincula o discurso de Sócrates (apresentado como o diálogo do próprio Sócrates com Diotima) exatamente à segunda parte - “A concepção platônica do Amor” - , através dos seguintes termos: “Chegada a sua vez de falar, Sócrates ameaça estragar o desfecho do concurso, (...)” (p. 43).

idéias socráticas se procurou saber quem pode ter amizade, no *Banquete* esse “quem” já está de antemão indicado como numa questão de fato. Trata-se de *Érôs*, não uma idéia, mas o próprio deus do amor, elogiado por Sócrates através do discurso de Diotima, a sacerdotisa que lhe teria ensinado os fenômenos do amor.¹⁰⁵ Neste discurso de “Sócrates-Diotima”, o Amor, não sendo belo nem feio, nem um deus nem um mortal, é um dos muitos gênios, cuja função é manter o contato entre deuses e mortais, e assim completar o universo, ou melhor, *Érôs* é um “gênio” (δαίμων) que estabelece contato entre deuses e homens; nos inspira o desejo de ter sempre o bem e sua ação é uma geração que garante aos mortais a imortalidade que lhes é possível. Neste sentido, o Amor é o responsável pelo desejo universal de possuir o belo e o bom para sempre. Mas, *Érôs* realiza a sua tendência para o Bem mediante a procriação no Belo, pois é este que leva a alma a realizar as suas melhores virtudes e as suas maiores obras. Assim, ao final deste discurso, aparece claramente exposto todo o processo do “caminho do amor” em direção ao Belo, que vai da “beleza de um corpo” ao “conhecimento do belo em si mesmo e por si mesmo”, tal como nos mostra a seguinte passagem:

Quando partindo das coisas deste mundo, e compreendendo retamente o que seja o amor dos jovens, alguém se eleva a tal Beleza e começa a contemplá-la, pode-se dizer que esse já chegou quase à meta. Tal é o caminho reto na ciência do amor, ou caminhando por si mesmo ou sendo conduzido por outro: partir das belezas deste mundo sempre tendo em vista a Beleza e elevar-se continuamente, usando como que degraus, de um para dois e de dois para todos os corpos belos e dos corpos belos às belas ocupações, das belas

¹⁰⁵ Conforme CAVALCANTE, *loc.cit.*, p. 48-50.

ocupações para os belos conhecimentos; finalmente, dos belos conhecimentos, acabar naquele conhecimento do qual falei, uma ciência que não tem outro objeto senão a Beleza em si mesma, de sorte a se conhecer, ao termo de tudo, o Belo que existe em si.

Eis aqui, caro Sócrates, disse a Estrangeira de Mantinéia, o ponto da vida no qual, mais do que em qualquer outro, vale a pena viver para o homem: contemplar a Beleza em si mesma. (...).¹⁰⁶

Deste modo, para se chegar à contemplação do “Belo em si”, é necessário percorrer um determinado “caminho reto”, que consiste numa “iniciação”, que é, verdadeiramente, um “ascenso erótico”, no qual se distingue, fundamentalmente, quatro degraus: 1. O amor à beleza corporal, que compreende dois momentos: o amor a um corpo belo determinado e o amor à beleza corpórea em geral; 2. O amor à beleza das almas, ou seja, a beleza moral, que encontra sua expressão nas ações e nas regras de conduta dos homens; 3. O amor ao conhecimento, em que o amor se desprende já da condição dos seres humanos concretos e 4. O amor ao Belo em si, enquanto Forma própria da Beleza, à qual se ordenam todas as demais.

Portanto, a beleza geradora do *Érôs*, que articula a totalidade dos seres, fundada numa escala progressiva em direção ao Belo em si mesmo e por si mesmo, (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ*), nos impulsiona em direção ao Bem, que é princípio primeiro e supremo, do qual dependem todas as outras coisas. Com efeito, neste diálogo, acima de tudo, Platão apresenta uma caracterização filosófica do Amor (*Érôs*), não como uma divindade (*Ἐρως*), mas como a

¹⁰⁶ Cf. *Banquete*, 211 b 5 - d 3.

representação do desejo amoroso, expresso essencialmente através de dois vocábulos: ἔρως e φιλία. No discurso de “Sócrates-Diotima”, é apresentado não como um deus, mas um “gênio” (δαίμων) que, exercendo a função de intermediário entre os deuses e o humanos, permite transformar a inspiração para o belo e para o bem numa possessão perpétua por meio da procriação segundo o corpo e da criação segundo a alma.¹⁰⁷

Assim, segundo Robin, o amor aparece no *Banquete* como o grande mistério da existência. Nele opera-se a síntese de duas disposições absolutamente contrárias: de um lado, a consciência do que há em nós de indigente e limitado e, de outro, o sentimento exaltado da inesgotável riqueza de nossos recursos inventivos. Desta forma, sustenta Robin, o amor é uma síntese do mortal e do imortal, atua misteriosamente nestes dois mundos e refaz sempre a unidade do Todo.¹⁰⁸

Convém finalizar, apontando algumas passagens do diálogo *Banquete*, onde encontramos a noção de φιλία: (1) Em 179 c 2, φιλία aparece associado ao termo ἔρωστα, para expressar uma “afeição da qual o amor é o princípio”. Nesta passagem, φιλία guarda ainda o significado de uma afeição, um sentimento de amor, manifesto exatamente na atitude de Alceste que, movida pelo amor ao marido, foi capaz de “tomar na morte o lugar de seu marido”, pois

¹⁰⁷ Ver o artigo de JABOUILLE, Victor. “Materializações de Eros na Mitologia Grega”. In: *Eros e Philia na Cultura Grega*. Lisboa, 1995, p. 46). Neste artigo, o autor distingue vários aspectos essenciais na caracterização de Eros: (1) “ἔρως como entidade do universo mitológico”; (2) “ἔρως como representação do desejo amoroso”. (p.50).

¹⁰⁸ Cf. ROBIN, L. *Notice*, p. CXXXV, de sua tradução do *Fedro*.

a ele estava ligada por uma “afeição da qual o amor era o princípio”. (2) Adiante, em 181 c 3, *φιλία* é empregado no sentido de “amizade”, como uma forma de sentimento elevado. Trata-se de uma passagem em que Pausânias discursa a respeito das “regras de conduta em matéria de amor”, ou simplesmente, “normas sobre o amor”. Neste sentido, ele distingue (ou atesta) duas situações antagônicas: (a) entre os Beócios, onde se admite a regra segundo a qual é belo aquiescer aos amantes e (b), entre os Bárbaros, onde é desonrosa não só esta prática, mas também o “amor ao saber” (*φιλοσοφία*) e o “amor aos exercícios corporais” (*φιλογυμναστία*), pois não é de interesse dos governantes que nasçam sentimentos elevados entre os governados, nem “sólidas amizades” (*φιλίας ἰσχυράς*), nem “ligações sociais” (*κοινωνίας*), precisamente o que o amor, mais que tudo no mundo, produz de ordinário. (3) Contudo, nesta mesma passagem, seguimos o discurso de Pausânias e vemos ele empregar novamente o termo *φιλία*, marcando uma distinção com *ἔρως*, ao afirmar que, “por experiência aprenderam isto os tiranos desta cidade; pois foi o amor de Aristogitão e a amizade de Harmódio que, afirmando-se, destruiu-lhes o poder”. Por fim (4), em 192 c 1, numa das passagens em que Aristófanes discursa, a palavra *φιλία* é usada no sentido de “amizade”, enquanto uma espécie de “sensação de amizade”, que é, ao lado de “parentesco” e de “amor”, uma determinada sensação surpreendente, porquanto constitui, juntamente com aqueles, os fundamentos necessários à convivência mútua.

No *Fedro*, assim como no *Banquete*, o amor constitui o tema fundamental¹⁰⁹. Mas, enquanto no *Banquete* é o único tema, no *Fedro* aparece associado a vários outros, como a natureza da “alma”, a beleza, a teoria das Formas, a retórica, a dialética, enfim, aos grandes problemas da “filosofia de Platão”.¹¹⁰ Neste sentido, se no *Banquete*, o amor é qualificado primordialmente como um “demônio” (gênio) que estabelece ligação entre deuses e humanos, intermediando estes dois domínios radicalmente distintos. no *Fedro*, não é mais esse amor, enquanto “demônio”, o intermediário entre o humano e o divino, mas a própria “alma”, cuja essência é a imortalidade. Por sua natureza, a alma atinge o Inteligível (pelo que há de melhor nela), o Sensível (pelo que ela tem de menos bom) e exerce a mediação entre esses dois extremos. Isto porque o seu habitat natural é uma região mediana, de onde se alcança, por um lado, a região “supra-celeste”, em que habitam as Formas supremas e, por outro, a região “deste mundo”.¹¹¹

¹⁰⁹ Há uma complementação do *Banquete* no *Fedro*: em ambos, o amor (ἔρως) é um impulso na ascensão à contemplação do mundo Inteligível das Formas. (Preâmbulo, p. 552, tradução espanhola do *Banquete*, publicada pela Aguilar).

¹¹⁰ A riqueza temática do *Fedro*, que é uma constelação de temas que formam, segundo a comparação de E. Bourguet, citado por Robin, uma verdadeira ‘sinfonia’, pode ser agrupada em três temas primordiais: o amor, a alma e a retórica, muito embora a estes estejam vinculados outros vários, como a questão da “loucura”, a questão do “mito”, a “teoria das Formas”, a “beleza”, a “dialética como método”, enfim. Convém notar que toda essa variedade temática do *Fedro*, uma obra de maturidade, pode ser perfeitamente compreendida se observarmos que, em Platão, a filosofia, o conhecimento em sua forma suprema, que é uma visão intelectual - ou reminiscência de uma visão - das Formas, está motivada pelo amor (ἔρως como representação do desejo amoroso). O ascenso erótico, que se inicia nos corpos belos e prossegue através das almas belas, culmina na pura contemplação das Formas (da Beleza em si). (p. 850, tradução espanhola do *Banquete*, publicada pela Aguilar).

¹¹¹ Cf. ROBIN, *Fedro*. Notice, p. CXXXVII. “Pertencendo a ambos os mundos, a alma torna-se intermediária entre a Idéia e o devir. O fato de ser ‘intermediária’ (o que possibilita uma ‘ligação’ entre os dois mundos) nos revela a necessidade de uma síntese última que unifique as Idéias e o devir”. (Ver SARDI, Sérgio A. “*Diálogo*” e dialética em Platão. Porto Alegre, Edipucrs, 1995, p. 27).

Segundo Robin, a grande diferença do *Fedro* em relação ao *Banquete*, no que concerne ao problema do amor, é a incorporação da “teoria da alma”. Há um mundo superior à esfera celeste propriamente, no qual estão as realidades absolutas, entre as quais a Bondade. Essas realidades são o princípio próprio do divino (240 c). De um lado, a alma humana, antes de ser unida a um corpo e habitar o mundo sensível, é capaz de contemplar, embora nem sempre de forma suficiente, estas realidades absolutas (247 c - 248 c; 250 a), através de sua parte melhor, que é o intelecto (247 c-d; 248 b-c). De outro, sua capacidade para a virtude ou para o saber, “neste mundo”, está inteiramente vinculada à Justiça, à Temperança, à Ciência e todas as outras realidades absolutas que lhe foi dado contemplar (247 d-e; 254 b-c). Neste processo de reminiscência, a alma humana restabelece a multiplicidade das sensações à unidade do pensamento, enquanto contemplação das realidades absolutas, exatamente por sua natureza imortal e divina.¹¹² É por meio desta doutrina da alma que, de certo modo, se manifesta a doutrina do amor. No *Fedro*, o amor aparece, primordialmente, sob a espécie de uma determinada loucura (delírio ou mania) que procede da divindade (244 d), enquanto “loucura do amor” (249 d e sqq.) onde reside o drama interior da alma. Neste sentido, *érôs* aparece como algo que é próprio do amante, isto é, daquele que tem por desejo enlevar o outro e educá-lo, e a *philía* como um sentimento muito mais passivo, enquanto algo próprio do discípulo. Por aí se vê uma distinção radical entre *érôs* e *philía*, visto que, enquanto a *philía* designa uma

¹¹² ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: PUF, 1964, p. 43.

relação puramente racional da alma, ainda prisioneira das opiniões, com o sábio que representa sua utilidade, o *érôs* consiste num impulso à educação experimentada por determinadas almas graças ao seu dom particular.

Mesmo que, em suas primeiras reflexões no *Lysis*, Platão tenha sido levado a definir toda *phília* por analogia à "*prôté phília*", ter recorrido ao "mito de *Érôs*" e à ligação doravante muito mais estreita entre amizade e atividade filosófica, tem por consequência a necessidade de dar um novo estatuto às relações com o outro que não integra uma tal atividade. Convém, portanto considerar seus caracteres objetivos no interior de uma cidade justa, o que implica, desde já, na proposição de uma "amizade política", ou melhor, uma espécie de *phília* que a *pólis* deve engendrar entre a maior parte de seus cidadãos. Segundo Fraisse, uma tal amizade implica, com efeito, não só em Platão, mas também em seus contemporâneos, a ausência de rivalidade na posse dos bens.¹¹³ Com isto, passaremos a enfocar alguns aspectos desta questão, acompanhando determinadas passagens, principalmente da *República* e das *Leis*.¹¹⁴

Na *República*, no livro I, Sócrates discute com Polemarco acerca da definição de justiça, tomando como parâmetro a formulação atribuída à Simônides "que é justo retribuir a cada um o que se lhe deve" (331 e), na qual,

¹¹³ Cf. Fraisse, *Philia, la notion de la amitié ...*, p.170. Para enfatizar este "sentido" da *phília* em Platão, apresentaremos algumas passagens da *República* e das *Leis*.

¹¹⁴ As citações da *República* são feitas a partir da tradução de Maria Helena R. Pereira, publicada pela Fundação "Calloustre Gulbenkian" e das *Leis*, "Les Belles Lettres".

segundo Polemarco, inspirando-se em Simônides, está contida a noção “que aos amigos se deve fazer o bem, e nunca o mal” (332 a) e, por extensão, “ao inimigo o que lhe convém: o mal” (332 b), pois, na arte da justiça dá o que é devido é “dá ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos” (332 d). Portanto, conclui Polemarco sobre a proposição de Simônides: “a justiça consiste em fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos” (332 d). No bojo desta discussão, está embutida a questão da *philia*, claramente posta mediante a indagação socrática - “A quem chamas amigos:” aos que parecem honestos a uma pessoa, ou aos que o são de fato, ainda que não o pareçam? (334 c). A partir daí, busca-se definir o que vem a ser “amigo” e, conseqüentemente, “inimigo”, a fim de se definir a justiça. Neste sentido, Polemarco estabelece a seguinte definição: “amigo é o que parece e é na realidade honesto. O que parece, mas não é, aparenta ser amigo, sem o ser. E, sobre o inimigo, a definição é a mesma” (335 a), à qual Sócrates acrescenta que, “segundo este raciocínio, parece que amigo é o homem de bem, e inimigo, o malvado” (335 a). Então, prossegue Sócrates, aplicando esta proposição à definição de justiça anterior - “justo é fazer bem ao amigo e mal ao inimigo” -, teremos uma nova definição de justiça: “justo é fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mal”. Entretanto, após uma breve discussão, Sócrates faz com que seu interlocutor compreenda que “fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto”. Assim, conclui esta parte da sua argumentação, fazendo Polemarco crê que a proposição por ele levantada de que a justiça consiste em restituir a

cada um aquilo que lhe é devido, baseada na noção de o homem justo deve fazer mal aos inimigos e bem aos amigos, não está de acordo com a verdade, porquanto não parece justo fazer mal a alguém (335 e).

Neste mesmo livro, agora numa passagem em que Sócrates dialoga como Transímaco a respeito da “justiça” e da “injustiça”, onde fica estabelecida a proposição que “a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância” (350 d), a amizade (φιλίαν), assim como a concórdia (ὁμονοιαν), aparece vinculada à definição da justiça (δικαιοσύνη), pois, conforme Sócrates: “(...) a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade.”¹¹⁵

Numa outra passagem da *República*, desta vez, no livro III, encontramos mais uma vez a noção de *philia* expressa, de certa forma, como elemento integrante da comunidade de vida que existe entre os guardiães da cidade, enquanto ilustração possível do provérbio “κοινὰ τὰ τὸν φίλον”. Observando todo o processo de discussão a respeito do “guardião da cidade” (φύλαξ πόλεως), encontramos várias qualidades a eles atribuídas: (a) “será por natureza filósofo, fogoso, rápido e forte quem quiser ser um perfeito guardião da cidade” (376 c); (b) “artífices escrupulosos da liberdade do Estado” (395 c); (c) “alma moderada e corajosa” (411 a); (d) “aquele que sabe harmonizar a ginástica com a música e as aplicar à alma na melhor medida” (412 a); (e) “aqueles que possuem inteligência, autoridade e sentimentos patrióticos” (412

¹¹⁵ Cf. *República*, I, 351 d: (...) ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμονοιαν καὶ φιλίαν.

d); (f) “que é seu dever fazer aquilo que em cada ocasião pensarem que é melhor fazerem no interesse da cidade” (413 c); (g) “serão guardiães perfeitos os que cuidam dos inimigos externos e dos amigos internos, a fim de que uns não queiram, outros não possam fazer mal” (414 b);(h) “que cuidem com todo empenho para que a cidade não seja pequena nem grande, mas suficiente e unida” (423 c).

Por fim, apontamos uma passagem da *República* em que a *philía* aparece claramente vinculada à virtude da temperança, que é “uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos” (430 c); que “estende-se por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono no mais belo acorde” (432 a); de modo que, com toda razão, podemos dizer que “a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade, quer num indivíduo”(432a7-11). Desta forma, a “temperança” (*σωφροσύνη*) consiste na virtude que, presente em todos os cidadãos, faz nascer entre eles a *philía* e dá à cidade seu próprio valor, em outros termos, “a temperança se revela como a virtude que introduz harmonia e amizade entre as faculdades pelo acordo sobre aquele que deve comandar, quer na cidade, quer no indivíduo” (442 c-d).

A partir destas pontuações, podemos afirmar, de uma maneira bem geral, que, embora o problema da *philía* não constitua o ponto central de toda a reflexão platônica na *República*, pelo menos, aparece em diversas passagens, sobretudo, vinculado à justiça e à temperança, que constituem, por

assim dizer, os fundamentos necessários à organização e estruturação da vida na *pólis*. Contudo, esta realização cívica da amizade e da concórdia, mesmo que favoreça a virtude, é ainda intermediária e possui, como o amor, uma natureza demoníaca. Por esta razão, é ainda inferior ao sentimento pelo o qual os melhores espíritos mutuamente se apóiam na ascensão à sabedoria mais elevada, aquela que é própria do Político.¹¹⁶

Nas *Leis*, Platão apresenta uma ligação de fato entre o espírito de liberdade dos diferentes regimes políticos e a concórdia real regendo as relações recíprocas dos cidadãos, permitindo-lhes uma amizade sincera. Isto pode ser percebido, por exemplo, no livro III, cujo tema central é a reflexão sobre as origens das constituições políticas¹¹⁷, no qual encontramos várias passagens em que aparece a noção de “amizade” (*philia*), enquanto fundamento das relações sociais. Assim, ao descrever a situação das comunidades que, mediante a hipótese da destruição parcial causada por uma catástrofe (dilúvio), se deparam com a necessidade de reconstrução, o Ateniense afirma que, neste novo processo, “os homens se amavam e se

¹¹⁶ Comentário a partir de Fraisse, *op.cit.*, p. 182-183.

¹¹⁷ Tema proposto pelo condutor das discussões, o personagem Ateniense, logo no início do livro. Em síntese, podemos dizer que os principais pontos desta discussão realizada entre o Ateniense, Clínia e Megilo, são: (1) A partir da hipótese do “dilúvio”, como sendo uma catástrofe que destrói e a partir do qual se constrói a cidade e suas constituições políticas, se discute a origem e formação das comunidades; (2) Há todo um processo de descrição das formas de vida social e política, desde as formas patriarcais até às formas constitucionais; (3) Neste processo, são relatadas as colonizações dórias; a falta de medida dos reis de Argos e Messenias, bem como a separação dos poderes na Lacedemônia; (4) Por fim, a discussão sobre os tipos de constituições e de poder: (a) a Monarquia despótica dos Persas; (b) a Democracia licenciada dos Atenienses e (c) as ‘misturas’ necessárias. O livro termina por um acordo entre os debatedores de tomarem todos os pontos discutidos e aceitos como verdadeiros e aplicá-los na fundação de uma “cidade ideal” (proposta de Clínia) que a tomará como modelo na construção da cidade a que está encarregado.

olhavam com benevolência por causa do constante isolamento” e, neste caso, continua o personagem Ateniese, “não tinham que brigar pelo alimento.”¹¹⁸ Numa outra passagem, a partir de 690 b, quando a discussão gira em torno de quem deve governar e quem deve ser governado, o Ateniese menciona como Democracia, a Pérsia de Ciro, onde se vivia mais de acordo com a justa proporção de liberdade e sujeição, em que o Governo concedia aos súditos uma parte de liberdade e os situava em certo regime de igualdade, por isso mesmo, havia uma maior amizade (*philia*) entre chefes e soldados, que se prestavam mais audazmente aos perigos.¹¹⁹

Com efeito, as duas passagens mais significativas, deste livro III, quanto ao tema da *philia*, aparecem vinculadas à discussão sobre os requisitos essenciais para a “cidade”: ser livre, sensata e conservar a harmonia interna, que são, na verdade, obrigações do legislador (homem de Estado) quando elabora as leis da “cidade”. Uma, aparece quando se examina os dois grandes regimes constitucionais - a Monarquia (que chegou ao seu grau máximo com os persas) e a Democracia (entre os atenienses), em que o personagem condutor dos debates, refletindo sobre o declínio da democracia persa, aponta como principal elemento para a redução excessiva da liberdade do povo e, conseqüentemente, o aumento do poder despótico, exatamente, nas suas

¹¹⁸ As razões, tanto para uma quanto para a outra afirmação, são expostas ao longo do texto. Eis algumas: (a) com a destruição causada pelo “dilúvio”, só uns poucos conseguiram escapar, provavelmente os pastores que viviam nas montanhas, pequenas “chispas” do gênero humano conservadas, talvez, em cima dos montes; (b) logo depois da catástrofe, a humanidade se encontrava numa imensa solidão; (c) devido à enorme extensão de terras ricas, os pastos não faltavam e com isto os alimentos eram abundantes. Por estas e outras razões, “viviam em simplicidade (...) eram mais comedidos e, em certas circunstâncias, mais justos.”(Cf. 678 c - 679 d).

¹¹⁹ Cf. 694 a - b. Ao final desta discussão, se chega à conclusão que, sábio e prudente é aquele que deve governar e o ignorante é aquele que deve sempre obedecer.

palavras, “o comprometimento da amizade e da concórdia dentro do ‘Estado’”, pois segundo o Ateniense, “uma vez desaparecido este sentimento, os governantes deixam de deliberar no interesse dos governados e do povo e passam a deliberar em seu próprio interesse, de acordo com seu poder.”¹²⁰ Isto porque, de acordo com Des Places, “as restrições impostas à liberdade popular comprometem a amizade que, junto com a liberdade, constitui um dos elementos fundamentais da democracia.”¹²¹

A outra passagem em que se demonstra esta dimensão cívica da amizade (*philia*) está situada na discussão sobre a “Constituição de Atenas” em que o Ateniense descreve toda a situação enfrentada pelos atenienses durante a invasão persa, uma situação de extremas dificuldades, próprias de uma guerra: grande pavor e medo desesperador. Entretanto, afirma ele, toda esta situação “veio trazer aos atenienses uma singular união e concórdia”, pois “o temor e as ameaças de desonras, tudo isso, lhes inspirou uma mútua amizade”.¹²²

Contudo, encontramos ainda a noção de *philia* em outras passagens, de diversos livros, tais como: (a) livro I, numa passagem em que o Ateniense discute, inicialmente com Megilo, sobre as qualidades do comandante de tropas (general) que exerce o poder no combate ao inimigo em tempos de guerra e, em seguida, com Clínicas, sobre as qualidades do chefe ou daquele que comanda (preside) as assembléias. Nestas discussões, fica estabelecido

¹²⁰ Cf. 697 c - d.

¹²¹ Comentário do tradutor Édouard Des Places, nota 2, p. 40, edição “Les Belles Lettres”.

¹²² Cf. 698 b - c.

que em ambos, tanto o que comanda as tropas quanto o que comanda as assembleias, deve prevalecer a coragem, no primeiro, para que este não fracasse diante do inimigo, no segundo, para que coordene da melhor maneira as assembleias, que são reuniões ou associações de amigos em tempos de paz, ligados mutuamente pela benevolência. Por isso, diz Ateniense, o chefe destas assembleias “terá de operar como guardião da amizade unificadora de seus membros (...)”, e isto trará enormes benefícios para a cidades (*pólis*)¹²³; (b) no livro IV, quando se discute “a origem das colônias”, sobre as condições para a colonização, o personagem Ateniense afirma que a unidade de uma raça em que a língua e as leis são comuns (entre colonizadores e colonizados) gera uma espécie de amizade, proveniente da participação comum nos sacrifícios e nas cerimônias¹²⁴; (c) no livro VI, ainda sobre as colônias, fica patente a necessidade de “ministros dos cultos”, sacerdotes e sacerdotisas, nomeados para cuidarem do templo, “com a finalidade de promover a concórdia e a amizade entre as classes populares e as outras classes em cada território ou cidade, de forma que haja maior união possível entre todos”¹²⁵; (d) no livro VIII, a partir de 838 e, quando se fala acerca da “lei ideal”, o Ateniense argumenta (838 d) que essa lei deve, acima de tudo, contribuir para que os cidadãos sejam melhores que os animais e, no mínimo, sejam capazes de manter os acordos de amizade ou suas ligações afetuosas¹²⁶; (e) por fim, no livro IX, numa passagem em que o Ateniense debate com Clínicas sobre os atos

¹²³ Cf. 640 d.

¹²⁴ Cf. 708 c.

¹²⁵ Cf. 759 b.

¹²⁶ Cf. 840 d -e.

de justiça, voluntários ou involuntários e o que o legislador deve considerar no caso da injustiça e do dano. Com relação ao dano, diz o Ateniense, deve repará-lo, na medida do possível com suas leis, pois só assim reconciliaria com a compensação o autor e a vítima dos danos, mediante a sua legislação, de modo a passar da discórdia à amizade.¹²⁷

Finalizamos esta abordagem acerca da *philia* nos *Diálogos* de Platão, mencionando uma passagem da *Carta VII*, dirigida aos parentes e aos amigos de Dion. Trata-se da passagem em que Platão imagina seu amigo Dion reivindicar ajuda no sentido de defender-se dos seus inimigos, uma vez que, tendo hoplitas e cavaleiros suficientes, lhe falta exatamente a força da persuasão, que lhe permita “impulsionar os jovens ao bem e à justiça e, ao mesmo tempo, estabelecer entre eles, em toda ocasião, as ligações de amizade e de camaradagem.”¹²⁸ Esta amizade, longe de ser apenas uma “amizade vulgar” (βάνανυσος φιλότης), é o que pode favorecer, sob certo aspecto, a aspiração comum ao bem, conforme expressa Platão numa outra passagem desta mesma *Carta VII*, quando contraria Dion em seu desejo de vingar-se armando um complô contra Dionísio. Platão afirma que, além de não ter mais idade para associar-se numa empreitada desta natureza, estará sempre disposto a unir-se a Dion e seus amigos em vista de uma amizade que

¹²⁷ Cf. 861 e - 862 c.

¹²⁸ Cf. 328 d. Na continuação deste suposto discurso de Dion, aparece a afirmação de que a falta destes ensinamentos, nas palavras de Dion, “esta filosofia que tu tens na boca sempre e que é menosprezada pelos demais homens”, é o principal motivo do fracasso de Dion em sua tentativa de conspiração contra a tirania de Dionísio, daí sua deportação de Siracusa. Em outras palavras, Dion reclama a falta dos ensinamentos ou da filosofia de seu amigo Platão, ou seja, a capacidade da persuasão e do convencimento, que favoreça a eclosão de uma amizade ou comunhão em vista do bem comum.

vise, acima de tudo, alguma coisa boa, mas, na medida em que esta união tenha outro fim que não o bem, não deverão contar com ele.¹²⁹

Concluindo esta abordagem sobre a concepção de *philía* nos *Diálogos* de Platão, teceremos brevemente alguns comentários. Primeiro, apoiando-nos em Fraisse, afirmamos que Platão, ao recusar as explicações puramente cosmológicas, assim como as motivações psicológicas e superficiais aplicadas à noção de *philía*, estabelece uma nova dimensão ao tema da *philía*, atribuindo-lhe um sentido eminentemente ético, razão pela qual acentua o seu valor moral.¹³⁰ Segundo, que através desta nossa breve incursão por estes *Diálogos*, podemos detectar, de certo modo, uma espécie de evolução do pensamento de Platão (ou dos platônicos) sobre a *philía*, ordenada como segue: (1) a *philía* enquanto um análogo do amor ao Bem; (2) a *philía* enquanto elo indispensável na via deste Amor, e (3) a *philía* engendrada pela “cidade”, enquanto consequência da posse da virtude, sobretudo da justiça e da temperança. Assim, concluímos, “toda amizade (*philía*) que une as almas comuns, as almas dos filósofos ou dos verdadeiros sábios, supõe um sentimento comum acerca do Bem, um desejo que encontra suas raízes na interioridade, um progresso na autonomia, uma ultrapassagem da idéia corrente de suficiência de si mesmo.”¹³¹

¹²⁹ Ver passagem 350 d.

¹³⁰ Ver Fraisse, *op.cit.*, p. 185.

¹³¹ *Ibid.*, p. 185-186. Reforçando a tese de uma evolução da concepção de *philía* em Platão, Santos afirma que essa evolução vai da “concepção da *philía* como *oikeiotês*, no *Lysis*, para a teoria metafísica do *érôs*, no *Banquete* e no *Fedro*”. (Cf. SANTOS, *op.cit.*, p. 160).

Com Platão, encerramos, portanto, esta primeira parte, constituída apenas no sentido de uma abordagem histórica da noção de *philia* entre os gregos, antes de Aristóteles. Com efeito, apesar de bastante panorâmico, este esboço histórico nos possibilita comentar duas coisas: (a) que os gregos, desde os “homens do povo” aos “homens das idéias” (poetas, trágicos, historiadores, sofistas, oradores, filósofos, enfim), sempre, de uma forma ou de outra, tiveram presente, através da ação ou da reflexão, o sentido, a natureza e o valor da *philia*, enquanto dimensão da convivência humana. Neste sentido, a noção de amizade aparece, ao longo de toda a história do pensamento antigo, vinculada claramente ao domínio das relações humanas, quer restritas ao âmbito pessoal ou familiar, quer diversas e amplas ao âmbito da comunidade política, e (b) que a *philia*, expressa tanto pelo pensamento popular quanto pela linguagem culta da poesia ou da filosofia, aparece essencialmente fundada a partir da noção de liberdade: “a amizade é o que os homens podem inventar para se libertar da natureza, mesmo sendo partes desta natureza, mas sem sonhar em igualarem-se aos deuses”, visto que “na companhia de amigos, os homens são mais capazes tanto de agir quanto de pensar”, de modo que, “sem amigos ninguém escolheria viver.”¹³²

¹³² Com estas afirmações, primeiro, de Fraisse (p. 285), segundo, de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VIII), passamos à segunda parte deste trabalho, cujo tema é propriamente a *philia em Aristóteles*.

SEGUNDA PARTE

O PROBLEMA DA *PHILÍA* EM ARISTÓTELES

SEGUNDA PARTE

O PROBLEMA DA *PHILÍA* EM ARISTÓTELES

Na primeira parte, constituída de um esboço histórico da noção de *philía* entre os gregos, apresentamos, ainda que de forma limitada, um panorama geral acerca da concepção de *philía* no pensamento antigo, expressa de várias maneiras, por poetas, trágicos, historiadores, sofistas, oradores e filósofos, enquanto dimensão da vida humana. Nesta segunda parte, abordaremos, à medida do possível, o problema da *philía* em Aristóteles, onde se acentuam profundamente tanto o peso histórico dos termos *philos*, *philotès* e *philía* quanto os traços fundamentais da tradição grega clássica, razão pela qual o problema adquire não apenas maior importância, mas, sem dúvida, uma dimensão essencialmente mais significativa. Com Aristóteles, pode se dizer, a *philía* passa a ser considerada, de certo modo, um problema filosófico, vinculando-se estritamente à esfera da “filosofia das coisas humanas”, por ser ela uma virtude ou algo que participa das virtudes. Segundo Aristóteles, a *philía* é um problema especificamente humano, visto que é aí, no homem, que está, seguramente, sua natureza e sua finalidade.¹³³ Neste ponto, estamos de acordo com a posição daqueles que vêm nas análises aristotélicas da *philía*, não apenas uma crítica aos seus predecessores e/ou contemporâneos, nem

¹³³ Para Aristóteles, tal como reforçam alguns comentadores, a amizade é um fato propriamente humano, cuja explicação e a finalidade devem ser encontradas sem que referência seja feita nem às leis da natureza, tal como em Empédocles e Heráclito, sobretudo, nem a um Bem transcendente à nossa existência empírica, assim como expressam os platônicos. Assim, mais que uma simples descrição das várias amizades, todas elas ordenadas em vista do Bem em si, Aristóteles se preocupa em compreender, a partir da constatação das diversas amizades, como elas se objetivam, qual é sua essência e a maneira por meio da qual se atualiza.

tão pouco apenas a retomada de determinados valores da tradição, mas, somando-se a estes, a grande preocupação em assegurar à *philía* um valor essencialmente moral e, portanto, humano e, por aí, constituir-se como um problema fundamentalmente ético, razão pela qual ocupa um lugar de destaque, como adiante o veremos, tanto na *Ética a Eudemo* quanto na *Ética a Nicômaco*.

Isso posto, passaremos, de agora em diante, a refletir sobre o problema da *philía* em Aristóteles, cuja base principal é a *Ética a Nicômaco*, mais precisamente, os livros VIII e IX. Esta é parte central deste trabalho, constituída a partir dos seguintes pontos: I - "O tema da *philía* na estrutura da *Ética aristotélica*", onde apresentamos, ainda que de maneira bastante sintética, uma síntese da estrutura temática das *Éticas a Eudemo* e a *Nicômaco*, visando situar propriamente o tema da *philía* na investigação aristotélica do bem para o homem, ou, pelo menos, obter uma visão de conjunto destas duas obras; II - "O problema da *philía* na *Ética a Nicômaco*", que é, na verdade, o núcleo central de nossa reflexão, onde tentaremos mostrar, a partir do acompanhamento sistemático das principais passagens, qual é essencialmente o problema da *philía* em Aristóteles. Neste ponto, articulam-se três itens fundamentais: um, que trata da "natureza do problema"; outro, que analisa as "diversas espécies de *philía*" e, por último, que reflete sobre a "relação entre a *philía* e a *justiça*"; III - "A dimensão política da *philía*", que visa, acima de tudo, pensar em que medida a *philía* fundamenta a vida humana na *pólis*, que tem por fim a busca do *bem viver* para o homem.

I - O TEMA DA *PHILÍA* NA ESTRUTURA DA ÉTICA ARISTOTÉLICA ¹³⁴

Na estrutura temática da *Ética* em Aristóteles, a *φιλία* aparece fundamentalmente vinculada ao tema da *ἀρετή* e da *εὐδαιμονία*. Tanto na *Ética a Eudemo* quanto *Ética a Nicômaco*, como já dissemos anteriormente, o problema da *philía* ocupa lugar preponderante no ciclo intermediário entre a felicidade da vida ativa e a felicidade da vida contemplativa, portanto, vinculada essencialmente à questão do bem para o homem.

Com efeito, antes de passarmos propriamente à reflexão de Aristóteles nestas duas obras, vejamos uma pequena síntese das análises de W. Jaeger sobre a questão da *philía* em Aristóteles.¹³⁵ Jaeger, nesta sua famosa obra (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*), defende a tese segundo a qual há uma espécie de evolução no pensamento de Aristóteles, notadamente uma evolução que vai da *Ética a Eudemo* à *Ética a Nicômaco*,

¹³⁴ Neste ponto, apresentamos uma breve síntese da estrutura temática, primeiro da *Ética a Eudemo*, segundo da *Ética a Nicômaco*, no sentido de situar nestas duas obras o tema da *philía*.

¹³⁵ JAEGER, em sua obra *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, traduzida por José Gaos, publicada no México pela Fondo de Cultura Económica, 1984, afirma, na parte denominada "*Ética Original*" (p.262-267), que a chave para entender a ética de Aristóteles está no problema da relação entre a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco* (já que a *Grande Ética* ou *Magna Moral* é simplesmente uma coleção de extratos das outras duas obras, provavelmente elaborada por um "peripatético"). Na Antiguidade havia uma predominância da *Ética a Nicômaco* sobre a *Ética a Eudemo*, esta usada mais como apoio ao entendimento daquela. Diante desta questão, Jaeger aponta duas posições opostas entre si: as posições de Spengel (1841) e de Kaap (1912). Spengel, renomado aristotélico do século passado, defendeu ser apócrifa a *Ética a Eudemo*, afirmando que ela não havia sido somente publicada, mas também escrita pelo próprio Eudemo de Rodas, um discípulo de Aristóteles. Kaap, por seu lado, comparando as duas *Éticas*, sustentou que a *Ética a Eudemo* não só se deve a Aristóteles, mas é a mais antiga. Frente a essa controvérsia, qual a posição de Jaeger? Ele não apenas defende a autenticidade das duas obras, mas apresenta o que chama de quadro de desenvolvimento da ética de Aristóteles em três etapas claramente distintas: o período platônico do *Protréptico*, o platonismo reformado da *Ética a Eudemo* e o aristotelismo posterior da *Ética a Nicômaco*. Para Jaeger, existe uma evolução no pensamento ético de Aristóteles, começando pelo *Protréptico*, passando pela *Ética a Eudemo* e terminando na *Ética a Nicômaco*, que é, indubitavelmente, obra de sua maturidade intelectual.

por onde se evidencia a passagem de uma fase essencialmente platônica a uma fase aristotélica propriamente, marcada pela maturidade e independência intelectual. Na *Ética a Eudemo*, ou "*Ética original*" conforme Jaeger, Aristóteles, sob forte influência platônica, substitui a Idéia transcendental e universal do Bem por tipos ideais, que são imanentes à experiência, porém normativos e não apenas simples termos descritivos. Para Aristóteles, o mais importante destes tipos ideais é a "*πρώτη φιλία*" (*amizade primeira*), da qual derivam todas as formas da amizade. Para Jaeger, a *πρώτη φιλία* de Aristóteles deriva diretamente do conceito platônico denominado "*πρῶτον φίλον*" (*primeiro princípio de amizade*), desenvolvido no diálogo *Lysis* (219 c). A concepção aristotélica de "*amizade primeira*" é embasada no princípio ético do Bem, princípio primeiro do qual dependem as demais amizades, porém não do "Bem em si", mas do bem enquanto valor moral concreto para o homem. Para Jaeger, a parte principal da discussão na *Ética a Eudemo* está consagrada a mostrar que a "*amizade primeira*" reúne em si todas as características essenciais da *philia*, inclusive aquelas que parecem excluir-se mutuamente.

Na *Ética a Nicômaco*, com efeito, obra de sua maturidade intelectual, Aristóteles substitui a expressão *πρώτη φιλία* (porque esta expressão recorda claramente a teoria das Idéias e conduz a um método puramente dedutivo) por "*τελεία φιλία*" (*amizade perfeita*), que é a "amizade da virtude", à qual todas as demais espécies se relacionam. Apesar de não abandonar por completo a

Forma platônica segundo a qual as diversas amizades são derivadas do conceito ideal de “amizade”, segundo Jaeger, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se preocupa, sobretudo, em discutir a questão da *philía* enquanto dimensão concreta da moralidade humana, desenvolvendo uma espécie de análise psico-sociológica e uma descrição fenomenológica da vida em comunidade.

Na visão de Gauthier e Jolif, apoiada naturalmente em Jaeger, esta evolução ou distanciamento do pensamento platônico é acabada justamente na *Ética a Nicômaco*, uma vez que a “amizade dos bons” (virtuosos) não é mais a “amizade primeira” (πρώτη φιλία), mas a “amizade perfeita” (τελεία φιλία) e as outras espécies não lhe são mais subordinadas da mesma maneira em que os meios são subordinados aos fins, mas elas são imitações (porque participam) da “amizade perfeita”, sendo imperfeitas por elas mesmas.¹³⁶ Sem dúvida, a preocupação principal de Aristóteles é trazer a terra, a “amizade” que Platão, a seus olhos, transportou às esferas inacessíveis, irrealis e substituir o “primeiro objeto da amizade” pela “amizade perfeita”, humana, que é a “amizade dos virtuosos”, embora ainda dedique uma parte de sua exposição à relação da *philía* e da *justiça* (concepção utilitária da amizade e casuística que ela engendra), assim como ao exame das mais recentes “questões” que dividiram a Academia dos sucessores de Platão.¹³⁷

¹³⁶ Cf. GAUTHIER, R.A e JOLIF, J.Y. *L'Éthique a Nicomaque*, p. 676.

¹³⁷ Com efeito, passemos propriamente às obras de Aristóteles, começando pela *Ética a Eudemo*.

A *Ética a Eudemo*¹³⁸, tradicionalmente aceita como anterior à *Ética a Nicômaco*, é estruturada em pelo menos cinco blocos temáticos, articulados entre si. O primeiro, cujo tema é a “felicidade em geral”, abrange todo o livro I, composto por oito capítulos. O segundo, que discute basicamente sobre a “virtude”, enquanto “parte da felicidade que revela a vida política”, se estende do livro II até o livro IV, que é o livro V da *Ética a Nicômaco*. O terceiro, que trata sobre a “sabedoria”, “parte da felicidade revelada pela vida intelectual” ou da contemplação, é composto da seguinte forma: (a) livro V, que é o livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles analisa as “virtudes intelectuais”, tendo como figuras centrais a φρόνησις e σοφία; (b) parte do livro VI (do capítulo 1 ao 11, os mesmos do livro VII da *Ética a Nicômaco*) e (c) do livro VIII. O quarto, diz respeito ao “prazer”, que integra também a “felicidade revelada pela vida dos gozos”. É a parte final do livro VI, correspondente ao livro VII da *Ética a Nicômaco*, precisamente aos capítulos 12-15. O último bloco temático da *Ética a Eudemo*, que, assim como a *Ética a Nicômaco*, tem por finalidade a “investigação sobre o bem para nós”, diz respeito à φιλία. Este é o assunto do livro VII, composto de doze capítulos, que começa da seguinte forma:

O que é a amizade, qual sua espécie, quem é amigo, será que a amizade se diz de uma só maneira ou de várias, se de várias, em quantas e, ainda, como convém tratar um amigo e o que é a justiça na amizade, isto não merece menos exame do que o que é bom e desejável no domínio do caráter.¹³⁹

¹³⁸ Utilizamos a tradução francesa de Vianney DÉCARIE, publicada pela J. Vrin, em 1984.

¹³⁹ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 1, 1234 b 18-22: Περὶ φιλίας, τί ἐστὶ καὶ ποῖόν τι, καὶ τίς ὁ φίλος, καὶ πότερον μοναχῶς λέγεται ἡ φιλία ἢ πλεοναχῶς, καὶ εἰ πλεοναχῶς, πόσα

Nesse livro, Aristóteles expõe as “aporias” a respeito da *philia*, oriundas tanto dos poetas quanto dos filósofos da natureza, identificando-as da seguinte forma: 1. A que se baseia na “visão” de que “o semelhante é amigo do semelhante”, de onde se diz, por exemplo, que ‘o divino conduz sempre o semelhante para o semelhante’ (Homero, *Odisséia*, VII, 218). Este é o princípio a partir do qual determinados filósofos (p. ex., Empédocles) ordenaram a natureza como um todo; 2. A concepção oposta segundo a qual “o contrário é amigo do contrário”, pois o que é objeto de amor e desejo é amigo, de onde se diz que ‘o oleiro inveja o oleiro’ (Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*); ‘a terra ama a chuva’ e ‘a mudança em todas as coisas é agradável’ (Eurípedes, *Oresteia*) e, ainda, que ‘a discórdia desaparece entre os deuses e o homens’ (Heráclito, citando Homero, *Ilíada*, XVIII).

Segundo Aristóteles, apesar destas opiniões sobre a *philia* serem bastante gerais e muito distantes uma da outra, elas estão muito próximas do “senso comum”: muitos acreditam que só os bons podem ser amigos e que, ao contrário, os maus não podem ser amigos; outros são convictos que só o útil é amigo, prova disso é que todos perseguem o útil e repelem o inútil, enfim. Diante desta situação, Aristóteles estabelece claramente seu objetivo ou sua intenção: “devemos encontrar uma definição que, ao mesmo tempo, dê conta destas opiniões e desenlace as aporias e as contrariedades.”¹⁴⁰

ἔστιν, ἔτι δὲ πῶς χρηστέον τῷ φίλῳ καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν, ἐπισκεπτέον οὐθενὸς ἦντων τῶν περὶ τὰ ἤθη καλῶν καὶ αἰρετῶν.

¹⁴⁰ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1235 b 13-15. Com este objetivo, Aristóteles discute, ao longo de todo este livro (composto, segundo Décarie, por doze capítulos), uma série de questões, as quais tentaremos acompanhar e, na medida do possível, sintetizar, ressaltando entretanto, que não se trata de uma reflexão com maiores aprofundamentos, mas apenas uma exposição bastante sintética.

De certa forma, toda a reflexão desenvolvida ao longo deste livro, pode ser sintetizada a partir de três pontos fundamentais, ordenados como seguem.¹⁴¹ Em primeiro lugar, Aristóteles examina (1) os fundamentos da amizade, que são, para ele, o bem e o prazer. Contudo, ao refletir sobre o que é propriamente o bem, ele distingue aqueles que são bons absolutamente daqueles que o são apenas para certos homens. Deste modo, compreende que o termo bem tem vários sentidos, por isso mesmo define que existem também vários sentidos de amizade, e não apenas um. Para Aristóteles, as três espécies de amizade são deduzidas a partir das três formas de se afirmar a palavra φίλος: a primeira se define pela virtude, a segunda pela utilidade e a terceira pelo prazer. Das três, ele descreve primeiro a amizade fundada sobre a utilidade, por ser a mais comum entre a maioria das pessoas; depois a amizade fundada sobre o prazer, que é mais freqüente entre os jovens e, por fim, a amizade fundada sobre a virtude que pertence apenas aos homens bons, enquanto são bons em si mesmos. Esta é a amizade primeira, no sentido de que é ela que ordena as demais, justamente por ser baseada na escolha e na ação recíproca do bem. Em síntese, a amizade primeira, aquela que permite nomear as outras, é fundada sobre a virtude, enquanto mútua reciprocidade entre os homens que são bons por si mesmos; (2) os princípios a partir dos quais estas amizades se dividem: (a) segundo uma certa igualdade e (b) de acordo com uma determinada superioridade entre as partes; (3) a amizade e semelhança, onde retoma as duas doutrinas comuns em sua época:

¹⁴¹ Dois registros se fazem necessários: um, que a ordenação destes pontos não segue necessariamente a ordem estabelecida no texto e outro, que nesta síntese serão indicados apenas os capítulos.

uma, que diz que o semelhante é amigo do semelhante e outra, que o contrário é amigo do contrário. Diante desta controvérsia, posiciona-se da seguinte forma: há amizade tanto entre aqueles que são semelhantes quanto entre os que são contrários. Os primeiros são amigos por si mesmos, uma vez que se relacionam em vista do bem; enquanto os outros são amigos por acidente, porque são amigos em vista ou da utilidade ou do prazer, espécies inferiores à amizade por virtude.¹⁴²

Em segundo lugar, ele discute sobre (1) a concórdia (ὁμονοία) e a benevolência (εὐνοία), para uns idênticas e, para outros correlativas à amizade (φιλία). Em relação à benevolência, ele diz que ela não difere inteiramente da amizade, nem lhe é idêntica. Isto porque a amizade se divide em três espécies e a benevolência não pertence nem à amizade fundada sobre a utilidade, nem sobre o prazer, mas à amizade segundo a virtude, visto que a benevolência visa exclusivamente o bem para o outro. Entretanto, ela é apenas o começo da amizade: todos os amigos são benevolentes, mas todos os homens benevolentes não são amigos. No que concerne à concórdia, Aristóteles parte da opinião segundo a qual os amigos estão de acordo, embora a concórdia não se estenda a todos, mas particularmente àqueles que tendem à vida em comum. A concórdia não é a amizade, é, antes de tudo, parte da amizade, enquanto uma espécie de amizade política; (2) a amizade, justiça e associação, dado que a amizade se encontra numa certa igualdade e o que é justo é baseado em alguma coisa igual e tanto a amizade quanto a

¹⁴² Cf. toda a reflexão que se estende do capítulo 2 ao 5.

justiça implicam determinada forma de associação, seja mediante a igualdade numérica, seja mediante a proporcionalidade; (3) a amizade política, que é a amizade entre associados, constituída em função da utilidade, como uma forma de justiça política. Segundo Aristóteles, existem duas espécies de amizade política: uma, legal, baseada no entendimento e outra, moral, fundada na intenção.¹⁴³

Por fim, Aristóteles reflete sobre as seguintes questões: (a) um homem é ou não um amigo de si próprio? Neste ponto, após reunir os prós e os contras, ele estabelece que existe, de certo modo, esta amizade, mas não de maneira absoluta, uma vez que ela envolve duas atividades distintas: amar e ser amado. Contudo, sua resposta vai mais além. Primeiro, enumera três sentidos de uma boa relação entre verdadeiros amigos: (a) amigo é aquele que deseja o que é bom para o outro; (b) é aquele que deseja a existência do outro em vista do bem; (c) é aquele que escolhe viver com alguém em razão de sua companhia. Em seguida, afirma que todos estes sentimentos são próprios do homem bom, tanto em sua relação com o outro quanto consigo mesmo. Por isso, sustenta Aristóteles, que só neste caso o homem pode ser amigo de si próprio, pois os homens ruins, por sua instabilidade e inconstância, não podem ser amigos nem de si nem de outrem. Portanto, só o homem bom pode ser amigo de si próprio: (2) quem ama mais, o benfeitor ou o beneficiado? Segundo Aristóteles, o benfeitor ama aquele a quem o faz o bem como se este fosse sua obra e o mesmo nem sempre acontece com o

¹⁴³ Esta reflexão se encontra no capítulo 7 (concordia, benevolência e amizade) no capítulo 9 (amizade, justiça e associação) e no capítulo 10 (amizade política).

beneficiado; (3) a quem devemos dar preferência em fazer o bem, ao amigo ou ao homem virtuoso? De preferência ao amigo, se ele for virtuoso; (4) alguém que basta a si mesmo necessita de amigo? De acordo com Aristóteles, ninguém, a não ser Deus, é suficiente o bastante para não ter necessidade do outro, pois mesmo quando não temos necessidade de nada procuramos com quem partilhar nossos prazeres e nossa felicidade. Com efeito, mesmo o homem mais feliz necessita de amigos, pois, enquanto homem, é um vivente essencialmente político, que não basta a si mesmo e, por isso mesmo, carece da vida em comum.¹⁴⁴

Na *Ética a Nicômaco*, assim como na *Ética a Eudemo*, a questão central é a reflexão sobre o bem para o homem, aceito por muitos como sendo a “felicidade” (εὐδαιμονία), fim ao qual tendem todas as nossas ações. Nesta reflexão sobre o bem, articulam-se também cinco grandes blocos temáticos: o primeiro, que inclui os doze primeiros capítulos do livro I, é uma espécie de “introdução” e uma “esquematização” sobre a “felicidade”, que é, segundo Aristóteles, um bem essencialmente humano, por ser uma atividade da alma segundo a virtude; o segundo, que é a parte maior de toda esta investigação, é uma análise da “felicidade” a partir da “virtude” ou das virtudes, dividida em dois momentos: (1) que se estende do livro I (capítulo 13 ao livro V), onde se discute as “virtudes éticas” que são, por assim dizer, uma espécie de mediania ou “justo-meio” entre o excesso e a falta, cujo gênero não é nem as paixões, nem as faculdades, mas uma “disposição de caráter”, ou melhor, “uma

¹⁴⁴ Cf. capítulos 6 (amor de si), 7 (benfeitor e beneficiário), 11 (alguns problemas particulares da amizade) e 12 (auto-suficiência e amizade). Com esta pequena síntese, passamos à *Ética Nicômaco*.

disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática". A virtude é, de acordo com Aristóteles, um "meio-termo" entre dois vícios, um por excesso e outro por falta. Integram estas virtudes, entre outras, a "coragem", a "temperança", a "liberalidade", a "amizade", a "magnificência", a "magnanimidade", a "calma", enfim. Fechando esta parte de sua análise sobre as diversas virtudes, Aristóteles dedica todo o livro V ao estudo da "justiça", que é a virtude ética por excelência; (2) que compreende todo o livro VI, em que se discute as "virtudes intelectuais": τέχνη (conhecimento orientado para a produção); φρόνησις (disposição orientada para a ação); ἐπιστήμη (conhecimento das causas e dos princípios); νοῦς (razão intuitiva que apreende os pressupostos indemonstráveis da ciência) e, finalmente, σοφία (que tem por objeto determinadas causas e determinados princípios). Estas disposições do intelecto são divididas em dois grupos: um, que diz respeito ao "entendimento teórico ou especulativo sobre as coisas que são necessárias", é composto pelo νοῦς, a ἐπιστήμη e a σοφία e outro, que trata do que é contingente e diz respeito ao "entendimento prático ou diretivo", é composto pela τέχνη e a φρόνησις (e seus complementos). Em cada um destes grupos, há uma virtude peculiar por excelência: a φρόνησις do que é eminentemente humano e é objeto de deliberação e a σοφία, maior de todas as virtudes intelectuais, daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Destas

duas virtudes, Aristóteles segue analisando a primeira - *φρόνησις* - e deixa a análise sobre a *σοφία*, atividade própria da vida teórica, para o último livro, que trata da “felicidade” revelada pela contemplação.

O terceiro, discute inicialmente a questão da “continência” e a “incontinência” (VII, 1 - 10), que não são uma virtude, mas uma disposição mista e, em seguida, a questão do “prazer” e da “dor” (VII, 11 - 14), posto que a maioria das pessoas pensa que a felicidade envolve prazer. Esse tema é retomado no livro X, capítulos 1 ao 5, nos quais Aristóteles parece muito mais dedicado a expor e, na maior parte das vezes, criticar as opiniões a respeito do prazer, do que mesmo apresentar posição própria a tal respeito, pelo menos não de forma explícita, como na maior parte da *Ética a Nicômaco*.

O quarto, fechando este ciclo intermediário entre a vida prática e a vida contemplativa, compreende os livros VIII e IX, onde Aristóteles reflete exatamente o problema da *philia*, afirmando ser ela uma virtude ou algo que participa das virtudes, sendo, além disso, sumamente necessária à vida.

O quinto e último bloco desta reflexão aristotélica sobre o “bem para o homem”, identificado como sendo uma atividade da alma conforme a virtude, é um exame da “felicidade revelada pela vida teórica”, que, de certa forma ordena todas as outras, sendo, portanto, fim da natureza humana. Este é o tema específico do último livro X, 6 - 9, cujo início, estabelecido a partir do capítulo 6, é expresso claramente nos seguintes termos:

Agora que terminamos de falar das virtudes, das formas de amizades e das variedades de prazer, resta discutir em linhas gerais a natureza da felicidade, visto afirmarmos que ela é o fim da natureza humana.¹⁴⁵

Esta afirmação parece indicar a preocupação de Aristóteles em discutir sobre a felicidade, extrapolando os limites da ação prática, posto que a “vida contemplativa” (teoria) é a atividade melhor (...), a mais contínua (...), a mais aprazível (...), a mais auto-suficiente (...) e parece ser a única que é amada por si mesma, pois nada decorre além da contemplação. Logo, a mais perfeita felicidade é uma atividade contemplativa, uma vez que de todas as atividades a contemplação parece ser a mais divina e a mais digna de ser admirada, assim, a felicidade é alguma forma de contemplação. Esta parece ser a atividade do filósofo, de todos os homens o mais caro aos deuses, presumivelmente, o mais feliz dos homens.

Todavia, apesar desta atividade ser a mais elevada dentre as atividades humanas, de ser a mais perfeita forma de felicidade, Aristóteles encerra sua reflexão (X, 10) exatamente por uma espécie de retomada da atividade essencialmente política, vinculada à prática e à experiência, precisamente, no que concerne à legislação e às constituições, como uma forma de completar da melhor maneira possível a sua filosofia da natureza humana. Nesta parte,

¹⁴⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, X, 6, 1176 a 30 e ss. Antes, porém, Aristóteles faz um breve resumo dos principais pontos de sua reflexão. Primeiro, que a felicidade não é uma disposição, mas uma atividade; segundo, que ela é uma atividade necessária e desejada por si mesma e não com vista em outra coisa; terceiro, que, dentre estas atividades, a felicidade é uma ação virtuosa buscada por ela própria. A partir dessas considerações, a conclusão (já conhecida) de que “a felicidade é atividade conforme a virtude” (...) e se são várias, “será razoável que ela esteja em concordância com a mais alta virtude” (X, 7, 1177 a 12 - 15) é retomada aqui como princípio da discussão sobre a natureza da felicidade, para a “vida intelectual”, superior à vida ativa.

segundo a opinião de muitos estudiosos, Aristóteles estaria antecipando o “plano de estudo da *Política*”, a ciência prática por excelência. A conclusão da *Ética* é, por assim dizer, uma espécie de introdução à *Política*, cujo fim será o bem humano, principalmente o bem para a πόλις, posto que é na e pela πόλις que o homem atinge perfeitamente sua humanidade.

Ao que parece, toda esta divisão ou composição da *Ética a Nicômaco* obedece claramente ao desdobramento das duas questões colocadas no seu próprio início: o que é o bem para o homem? e o que vem a ser a felicidade? De modo que, se a resposta à primeira questão parece ter origem numa determinada “unanimidade” entre o homem vulgar e o homem culto, pois ambos parecem acreditar que é a “felicidade” - embora diverjam sobre o que é a “felicidade”- já, a resposta à segunda questão, parece dá origem propriamente ao tema da *Ética a Nicômaco*, cujas análises partem das considerações em torno das mais diversas “opiniões”, “concepções” e “respostas” advindas tanto de homens vulgares quanto de homens cultos que, de certa forma, eram prementes no mundo grego. Toda a investigação da *Ética a Nicômaco* se assenta exatamente na escala da própria divisão da vida humana: vida dos gozos, para a qual a “felicidade” é idêntica ao “prazer”; vida política, para a qual a “felicidade é idêntica com a “virtude” e, por fim, vida contemplativa, onde a “felicidade” é identificada com a “sabedoria”. Isto parece indicar, pelo menos, três considerações, articuladas entre si. Primeira, que são três os caminhos de investigação sobre a felicidade (de acordo com cada um dos tipos de vida); segunda, que deve haver uma certa “divisão

hierárquica” entre a “vida ativa” (prática) e a “vida contemplativa” (teoria); e, no bojo destas, a terceira, que deve haver uma possível “hierarquia” entre as respectivas “felicidades”. Estas considerações comprovam-se à medida que, dos três caminhos indicados, Aristóteles começa exatamente pelo segundo, ou seja, pelo exame da noção de felicidade identificada à virtude, enquanto finalidade da vida política. Este é o primeiro grande núcleo da reflexão aristotélica sobre o bem para o homem, identificado como “uma atividade da alma em consonância com a virtude”. Neste núcleo, fica estabelecido como primeiro tema justamente as virtudes éticas, por isso a primeira tarefa de Aristóteles será compreender a felicidade da ação, alcançada pelas virtudes morais ou éticas, enquanto fundamentos essenciais da vida política. O segundo tema diz respeito às virtudes dianoéticas, onde residem as disposições pelas quais a alma possui a verdade, as quais segue analisando a φρόνησις, por ser esta a virtude do que é eminentemente humano ao nível da ação. E, com isso, deixa de lado a “sabedoria filosófica”, virtude superior mas que não trata de assuntos humanos, pelo menos não no sentido da ação, mas sim da contemplação. Este é o assunto do último livro.

O segundo núcleo da reflexão aristotélica, marcada pela questão o que é a felicidade, é composto de três partes, que, juntas, formam o ciclo intermediário entre a “vida política” (prática) e a “vida contemplativa” (teoria). Primeira, a parte concernente à “continência” e à “fortaleza” e de seus contrários, a “incontinência” e a “moleza” (VII, 1 - 10). Segunda, a parte relativa ao estudo do “prazer e da dor” (VII, 11-14 e X, 1 - 5), posto que, de

certa forma, o prazer é um bem relacionado à natureza humana. Terceira, a parte que diz respeito à *philia*, visto que ela é uma virtude ou algo que participa das virtudes, além de ser sumamente necessária à vida.

O terceiro e último núcleo da análise sobre a “felicidade”, enquanto fim da natureza humana, extrapola os limites da ação prática e se estabelece nos domínios da vida contemplativa, por ser a atividade melhor, a mais contínua, a mais aprazível, a mais auto-suficiente e a única que é amada por si mesma, pois nada decorre além da contemplação. É, portanto, nesta atividade, que reside a mais perfeita felicidade, uma vez que de todas as atividades, a contemplação parece ser a mais divina e a mais digna de ser admirada. Assim, a felicidade é alguma forma de contemplação. Esta parece ser a atividade do filósofo, de todos os homens o mais caro aos deuses, presumivelmente, o mais feliz dos homens. Entretanto, apesar de esta atividade ser a mais elevada dentre as atividades humanas e nela residir a mais perfeita forma de felicidade, Aristóteles encerra sua reflexão exatamente por uma espécie de retomada da atividade política, vinculada à prática e à experiência, precisamente, no que concerne à legislação e às constituições, como uma forma de completar da melhor maneira possível a sua filosofia da natureza humana.

Desta maneira, podemos concluir que o tema da *philia*, tanto na *Ética a Eudemo* quanto na *Ética a Nicômaco*, nesta última, bem mais elaborado, aparece inteiramente vinculado à investigação sobre o bem para o bem, exatamente por sua relação com a virtude e a felicidade, atividades essenciais

do vivente político que é dotado do *lógos*. Na busca do bem, que é, de certo modo, a realização da felicidade, seja aquela da ação (vida política) seja aquela da contemplação (vida teórica), a *philia*, enquanto amizade verdadeira, desempenha papel fundamental, exatamente por ser ela uma virtude ou algo que participa das virtudes.

II - O PROBLEMA DA *PHILÍA* NA *ÉTICA A NICÔMACO*

A *philía* é um tema que, apesar de aparecer em várias obras de Aristóteles, ocupa lugar de destaque na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco*, obras que compõem a chamada “filosofia moral de Aristóteles”. Inserida neste contexto, a *philía* é algo que participa, enquanto parte inerente, da própria perfeição humana. Neste sentido, a preocupação principal de Aristóteles, ao tratar filosoficamente da *philía*, é descobrir sua estrutura original e nela analisar todas as propriedades, para fixar seu lugar exato entre as perfeições diversas da vida humana e, deste modo, manifestar não apenas como se pode adquiri-la, mas também como ela finaliza o homem enquanto homem.

Não obstante, torna-se evidente que Aristóteles, ao iniciar suas reflexões, já encontra desenvolvida uma série de discussões em torno desta problemática que, já naquela época, vinha se desdobrando em mais de um sentido. Há, portanto, todo um patrimônio de pensamento diante do qual Aristóteles é levado a se posicionar. Assim, observando o desenvolvimento desta questão, especialmente na *Ética a Nicômaco*, podemos perceber, pelo menos, três preocupações de Aristóteles: primeira, em analisar a problemática da *philía* remontando-a à tradição, razão pela qual ele recorre freqüentemente aos seus antecessores e/ou contemporâneos, não só para criticá-los, mas também para elucidar certas posições e até mesmo para tomar algumas opiniões como parâmetro em sua própria reflexão; segunda, em delimitar

claramente a dimensão que a *philia* ocupa na “*Ética*”: ela é essencial na prática de uma vida virtuosa e na busca da felicidade; terceira, em estabelecer suas posições, não apenas no sentido da crítica à tradição, mas fundamentalmente para esclarecer e afirmar o papel moral da *philia*.

Deste modo, Aristóteles enfrenta a discussão sobre a *philia*, resolvendo determinados problemas de significação, transmitidos pela tradição e ainda presentes na Academia de Platão. Um destes problemas, sem dúvida, refere-se ao domínio da *philia*, definido claramente por Aristóteles: a *philia* limita-se ao domínio das relações humanas, daquelas que procedem de uma escolha racional, razão pela qual é definida como uma ἀρετή ou como algo que participa das ἀρεταί, por isso, constitui um problema eminentemente ético, a ser investigado especificamente ao nível da *Ética*.¹⁴⁶

Investigar, no sentido de esclarecer precisamente os “sentidos”, as “manifestações” e os “fins” que se atribui e se deve atribuir à *philia*, constitui, sem dúvida, o grande objetivo de Aristóteles em seu estudo sobre a *philia*, sobretudo na *Ética a Nicômaco*, especificamente nos livros VIII e IX. Compreender o problema da *philia* em Aristóteles, acompanhando, na medida

¹⁴⁶ Segundo Fraisse, as análises aristotélicas sobre a *philia*, especialmente na *Ética a Eudemo* (VII) e na *Ética a Nicômaco* (VIII e IX) são marcadas por duas grandes dimensões. De um lado, a preocupação em ficar o mais próximo possível dos dados complexos da observação, permanecendo, de certo modo, atento às experiências vividas e às opiniões comuns de sua época. De outro, a preocupação com as especificidades e as exigências científicas das pesquisas morais. Aristóteles “conciliou”, de certa forma, estas preocupações, dando um passo importante no sentido da investigação científica própria aos assuntos relacionados à ética e à política. No caso específico da *philia*, suas análises partem das “opiniões comuns” (ao nível da δόξα) e fundam-se numa “reflexão profunda e rigorosa” (própria ao nível da “filosofia prática”) que “distingue o efêmero do essencial”, mas também “concilia a permanência e o devir do essencial”. (Cf. FRAISSE, *PHILIA, la notion de l'amitié dans la philosophie antique*, p. 13).

do possível, as principais passagens da *Ética a Nicômaco* (livros citados), é o que nos propomos neste capítulo, que se constitui a partir de três pontos fundamentais: 1. "Natureza do problema": o que é a *philía*, onde se situa, em que se fundamenta, em que sentido se diz que ela não é um gênero e qual sua dimensão essencial; 2. "Diversas espécies de *philía*": quais os sentidos, significados, espécies e características principais; 3. "*Philía* e justiça": em que medida fundamentam a vida em comunidade, principalmente na *koinonía politiké*.

2.1 - NATUREZA DO PROBLEMA

A discussão sobre a *philia*, de acordo com o plano geral da *Ética a Nicômaco*, ocupa os livros VIII e IX¹⁴⁷. Nesta parte da sua reflexão sobre o “bem para nós”, o problema da *philia* aparece claramente vinculado à questão da “virtude”, por ela ser uma virtude (ἀρετή) ou algo participante da virtude (μετ' ἀρετῆς) e não apenas parte integrante das “paixões”(πάθη), como fica patente no livro II.¹⁴⁸ Melhor dizendo, o tema da *philia* dá continuidade à

¹⁴⁷ Com efeito, há várias referências à φιλία, não só em outras passagens da própria *Ética a Nicômaco*, (p. ex., II, 4, 1105 b 22; 7, 1108 a 27 - 28; IV, 12, 1126 b 20 e ss.) e na *Ética a Eudemo* (livro VII), mas também em várias outras obras de Aristóteles, tais como: *Política*, I, 1255 b 13; II, 4, 1262 b 7; b 10; b 15; 5, 1263 b 1; III, 9, 1280 b 38-39, onde aparece a afirmação que a vida em comum é obra da *philia*, que constitui um dos fundamentos necessários à unidade e articulação da vida na pólis; *Física*, VIII, 250 b 28; *Metafísica*, A, 7, 988 a 33; *Da geração e corrupção*, II, 6, 333 b 12; 21-24; 32; 334 a 7; *Poética*, 11, 1452 a 31; 14, 1453 b 19; b 31; *Retórica*, II, 1, 1378 a 18; II, 4, 1380 b 34 - 1381 a 3; *Órganon*, III, 306 a 12; *Das partes dos animais*, I, 1, 640 b 8. (Cf. BONITZ, *Índex*, p. 818-819). Entretanto, apesar desta abrangência de referências, é nestes dois livros da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles aborda amplamente o problema da *philia*. Convém notar, todavia, a afirmação de que estes dois livros (VIII e IX) tenham sido originalmente uma obra separada, incluída posteriormente na *Ética a Nicômaco*. É o caso de Georges RODIER, que em sua introdução ao livro X, reproduzida nos *Études de Philosophie Grecque* (1969), lembra os títulos de duas obras exotéricas perdidas, mas constantes no catálogo geral dos escritos de Aristóteles, conservado por Diógenes Laércio - “*Sobre a Amizade*” e “*Teses Relativas à Amizade*” - que poderiam ter sido a versão original dos livros VIII e IX, da *Ética a Nicômaco*. Contudo, há também afirmação em contrário. Além de Jaeger, como vimos anteriormente (p.20), Jean AUBONNET afirma que o tratado “*Sur l’Amitié*” (Diógenes Laércio, n° 24 - περὶ φιλίας) não pode ser identificado com os livros das *Éticas a Eudemo* e a *Nicômaco*, mesmo que estas guardem alguns traços daqueles, como mostra Cícero em sua obra “*De Amicitia*”. (Cf. ARISTOTE. *Politique*, livres I e II. Texte établi et traduit par Jean AUBONNET. Paris: Les Belles Lettres, 1960, Introduction, p. XXIX).

¹⁴⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 4, 1105 b 21-23, em que Aristóteles inclui a *philia* entre as “paixões”, ao contrário do que ocorre nos livros VIII e IX. Vejamos o que Aristóteles diz: λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ...), assim como *Retórica*, II, 1, 1378 a 18; II, 4, 1380 b 34 - 1381 a 3. Alguns estudiosos, notadamente Gauthier e Jolif, seguidos por Fraisse, comentam que o termo φιλίαν é empregado aqui no sentido de “amizade-paixão”, que Aristóteles vai denominar φίλησις na *Ética a Nicômaco*, VIII, 7, 1157 b 28 - 29, que é, segundo o próprio Aristóteles, distinto de φιλία. Na opinião destes autores, pelo menos na *Retórica*, a discussão sobre a *philia* não passa de uma síntese da opinião comum, ou seja, que Aristóteles estaria exprimindo as opiniões correntes oriundas, sobretudo da consciência popular. Na tradução usual, “πάθος” significa “paixão”, embora seja traduzido também por “afeição”. O termo πάθος é definido nas *Categorias* (9, b 9 - 27) como “qualificação passiva”. Exemplo: “a brancura, a negritude e as outras cores”. Já no *De Anima* (I, 1, 403 a 15 - 18), πάθη são certas “coisas que se produzem na alma”. Aí

reflexão em torno da virtude (ou das virtudes), não apenas porque a “teoria da virtude não pode ser completamente entendida sem a luz da reflexão sobre a *philia*”¹⁴⁹, mas também porque a própria *philia* não pode ser compreendida sem a “virtude”¹⁵⁰, por onde se vê a estreita vinculação entre esses dois princípios fundamentais da vida humana. Isto é evidenciado claramente pelo próprio Aristóteles, mediante sua primeira afirmação no livro VIII:

Depois do que dissemos, segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens.¹⁵¹

Esta afirmação é central em toda a discussão sobre a *philia*, não só porque situa o tema em questão, mas, acima de tudo, porque norteia, de fato, o sentido da *philia*, enquanto “um bem propriamente humano”. Essencialmente limitado às relações humanas, o problema da *philia* em Aristóteles nos remete

estão incluídas todas as “afeições da alma” dadas com um corpo, tais como a coragem, a piedade, a audácia, a alegria, o amor e o ódio. De uma maneira bem geral, podemos dizer que o termo πάθος exprime o que se experimenta por oposição ao que se faz, quer dizer, tudo que afeta o corpo ou a alma, para o bem ou para o mal.

¹⁴⁹ Tal como sustenta John M. COOPER, no artigo “Aristotle on Friendship”, publicado em *Essays on Aristotle's Ethics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, p.301-340.

¹⁵⁰ Esta é, por assim dizer, a tese fundamental de Aristóteles: a *philia* não é apenas um sentimento entre duas ou mais pessoas, ela é propriamente um “bem” que se exerce em perfeita “*koimonia*” com o “outro”, tanto na “família” quanto na “*pólis*”. Essa é a idéia que fundamenta nossa reflexão em torno da “dimensão política da *philia* em Aristóteles”.

¹⁵¹ A passagem é a seguinte: Μετά δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἐποιεῖ ἄν διελθεῖν· ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ’ ἀρετῆς, ἐτι δ’ ἀναγκασιότατον εἰς τὸν βίον· ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ’ ἄν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα· Com esta afirmação, Aristóteles inicia, no livro VIII, sua reflexão sobre a *philia*, dando prosseguimento à investigação sobre o “bem”, tarefa a que se propôs no início da *Ética a Nicômaco*.

a uma outra perspectiva de análise. Sua dimensão é diferente daquela “ligação afetiva vaga e indiferenciada da *philotès* de Homero”, daquela “ligação política e religiosa dos pitagóricos” e também do “utilitarismo cívico propagado pelos ensinamentos dos sofistas”¹⁵². O problema da *philia* é especificamente ético e está situado naquela parte da *Ética*, consagrada à reflexão sobre a ἀρετή¹⁵³, visto que a *philia* é ἀρετή, ou mais precisamente, algo que participa das ἀρεταὶ¹⁵⁴. Neste sentido, podemos pensar que a *philia* não é apenas uma *arété*, muito menos uma parte da *arété*, mas, acima de tudo, algo que só se realiza plenamente por meio da *arété*, podendo desabrochar atividades virtuosas (μετ’ ἀρετῆς) entre pessoas virtuosas. O argumento principal é que, ao contrário das paixões, a *philia* é qualificada como uma “maneira de ser”, como uma “disposição permanente de caráter”(ἕξις), que implica

¹⁵² Cf. Fraisse, *PHILÍA, la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Essai sur un problème perdu et retrouvé. Paris: J. Vrin, 1984, p. 193.

¹⁵³ O termo ἀρετή, traduzido comumente por virtude, tem um sentido bastante amplo e significativo para o “homem grego”. Designa excelência em ordem à *qualidade* dos *corpos* (força, agilidade, saúde) da *terra* e das *coisas*; *qualidade* da *inteligência*, da *alma*, etc. Designa excelência em ordem ao *mérito* (do artista, do homem de ‘Estado’ etc.), *coragem*, *consideração*, *honra*. Designa, ainda, *bom ofício*, *bom serviço* e, no plural, designa *nobres ações*. Segundo Jaeger, *Paidéia*, a ἀρετή é o atributo próprio de nobreza. *Senhorio* e *arété* estavam inseparavelmente unidos. A raiz da palavra é a mesma: ἄριστος, superlativo de distinto e escolhido, que no plural, era constantemente empregado para designar a nobreza. Os gregos entendiam por *arété*, sobretudo uma força, uma capacidade, um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição. (Ver *Paidéia*, p. 19). Como se vê, a tradução usual de *arété* por virtude é, por demais, pobre em relação à sua concepção originária, visto que nossa compreensão de virtude dista em muito da *arété* para os gregos, tal como a expressa principalmente Aristóteles, para quem a *arété* está intimamente ligada à *honra*, pois “a honra é o troféu da *arété* (...) é o tributo pago à destreza”. (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 3, 1095 b 26). Isto posto, tomaremos a liberdade de não traduzir ἀρετή, para não simplificá-lo e, assim como o termo φίλις, na maioria das vezes, será transliterado.

¹⁵⁴ Entre os vários sentidos encontrados para a expressão μετ’ ἀρετῆς, este é, segundo o Professor Henrique Muraschko (USP), o sentido que expressa melhor o genitivo partitivo: a *philia* não é apenas parte, mas algo com a “virtude”, sem a qual, ela jamais será “*teleia philía*”.

necessariamente uma “escolha refletida” (προαίρεσις)¹⁵⁵. Fica, portanto, evidente a vinculação da *philia* à *aretê*.¹⁵⁶

No entanto, para compreendermos bem essa vinculação, é preciso, sem dúvida, a retomada, ainda que rapidamente, de alguns pontos acerca da natureza da *aretê*.¹⁵⁷ A idéia grega de *aretê*, como foi explicitada em nota anterior, tem uma significação bastante ampla, mas em seu sentido próprio, indica o que constitui a excelência ou valor privativo de cada coisa ou ação. É a excelência em relação à “obra” (ἔργον) própria de cada coisa ou ação, pois, como diz Aristóteles, uma coisa é realizar uma obra, outra é realizá-la de maneira excelente.¹⁵⁸ Mas, como são várias as obras do homem, há uma que radica fundamentalmente na parte ativa da alma, mais precisamente, na parte

¹⁵⁵ Mas, ao afirmar que a *philia* é uma *aretê* ou algo com a *aretê*, Aristóteles tem em vista, desde logo, a extensão do conceito de *philia* e a diversidade de suas espécies. Nesse sentido, Aristóteles é prudente ao admitir, como veremos mais adiante, que, sob certas formas, a *philia* se aproxima muito mais da “paixão” do que da *aretê*, mas que, sob outras formas mais elevadas, a *philia* é uma “virtude ética”, uma espécie de “justo meio” entre a complacência excessiva ou a lisonja e o humor sombrio. Contudo, essa não é a amizade verdadeira, pois não comporta, segundo Aristóteles, o fator afetivo que é próprio da *philia teleia*. Por fim, sob essa forma superior - “*philia dos virtuosos*” - a *philia* é mais que uma simples “virtude ética”, ela é o coroamento de todas as “*aretai*”. (Cf. VOELKE, André-Jean. *Les rapports avec autrui dans philosophie grecque*. D’Aristote a Panétius. Paris: J. Vrin, 1961, p. 60 - 61).

¹⁵⁶ Reforçando que ἀρετή se traduz literalmente por “excelência”: é o que permite a potência natural operar de uma maneira excelente, perfeita, atuando todas as virtualidades.

¹⁵⁷ Essa questão da *aretê*, que ocupa a maior parte da *Ética a Nicômaco*, começa no livro I, capítulo 13, da seguinte forma: “Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade”. Mas, acrescenta Aristóteles, “a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos.” A “*aretê*” aparece, assim, como fundamento do “bem para o homem”, por isso, deve ser compreendida ou, pelo menos estudada, se quisermos compreender a natureza e a essência deste bem, aceito tacitamente como sendo a “felicidade”. Este é o caminho indicado e percorrido por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*.

¹⁵⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 6, 1098 a 8-9. O exemplo que Aristóteles apresenta para ilustrar essa questão é bastante claro. Diz ele, “a obra de um citarista é tocar cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem”. (*Idem*, 1098 a 10-12) Isto se aplica analogamente, isto é, proporcionalmente, à obra humana. A simples realização desta função difere substancialmente da sua realização em excelência. Essa excelência é a *aretê* humana.

racional ou intelectiva da alma, de onde surge a *aretê*, uma vez que esta é essencialmente atividade da alma, segundo a razão (λόγος).

Aristóteles sustenta que a *aretê*, enquanto potência da alma humana, é dividida em duas espécies: as ἀρεταὶ διανοητικαὶ (dianoéticas ou intelectuais), que integram a parte da alma que pensa e raciocina por si mesma, são as que possuem a razão e as ἀρεταὶ ἠθικαὶ, (éticas ou morais) que apenas participam da razão. Esta divisão remete, por sua vez, à divisão da própria alma¹⁵⁹, conforme preconiza Aristóteles:

Existem duas partes da alma que participam do *lógos*, embora não da mesma maneira; uma, porque lhe é natural, comanda e a outra obedece e executa. (...) E como as virtudes dianoéticas se acompanham do *lógos*, elas pertencem à parte racional que comanda a alma, enquanto possui o *lógos*; as virtudes éticas pertencem à parte irracional que, por natureza, é inclinada a seguir a parte racional.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Segundo G. Reale, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles deduz as 'virtudes' a partir das 'partes da alma', por isso, sustenta Reale, qualquer aprofundamento no conceito de 'virtude' depende de um aprofundamento no conceito de alma. (Cf. REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. II, segunda parte: "Aristóteles e a sistematização do saber filosófico", p. 412). A alma se divide, segundo Aristóteles, em três partes: vegetativa e sensitiva (almas irracionais) e intelectiva (alma racional). A primeira, que é comum a todos os viventes, não participa da razão; a segunda, embora integre a parte irracional, participa, de certo modo, da razão, obedecendo-a; a terceira, que é alma racional, é especificamente humana. Assim sendo, visto que cada uma destas partes tem a sua atividade peculiar (obra própria), cada uma tem, portanto, determinada "virtude" (excelência) que lhe é também peculiar. Daí, as "virtudes" da parte da alma que apenas participa da razão e as "virtudes" da parte da alma puramente racional.

¹⁶⁰ Cf. *Ética a Eudemo*, II, 1, 1219 a 30 ss; 1220 a 10 ss; *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1102 a 30 ss. Para LIMA VAZ, a célebre distinção de Aristóteles entre "virtudes morais" (*ethikài aretai*) e "virtudes intelectuais" (*dianoetikài aretai*) pode ser considerada como o capítulo final da longa querela que opôs os Sofistas e Sócrates em torno da ensinabilidade da virtude. Aristóteles diz explicitamente que as "virtudes intelectuais" se adquirem e se desenvolvem por obra do ensinamento (*ek didaskallias*), mas as "virtudes morais", que procedem do ἔθος como costume, hábito, é o exercício constante (*ethikè pragmateía*) que lhes dá origem e as fortalece. Na verdade, a distinção aristotélica consagra a profunda transformação que tem lugar na estrutura histórico-social do *ethos* grego com a aparição do *logos* reflexivo e demonstrativo no domínio da *praxis*. (Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 16-17).

Desta maneira, assegura Aristóteles, nenhuma delas é inata em nós, mas algo que temos de adquirir. Por isso, as *virtudes intelectuais* são adquiridas mais freqüentemente pelo ensinamento e as *virtudes éticas* pelo exercício repetido de ações moralmente boas. Segundo Aristóteles, uma ação é moralmente boa por sua conformidade à “reta razão” (ὀρθός λόγος), ou seja, quando realizada dentro do princípio da “justa medida” entre o excesso e a falta. É neste sentido que Aristóteles afirma:

A virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta.¹⁶¹

A *aretê* é, por assim dizer, um princípio da atividade moral, definida como uma “disposição permanente” ou um “hábito adquirido” (ἔξις). É, portanto, por esta via que a *philia* se vincula à *aretê*.¹⁶²

Mas, além disto, Aristóteles acrescenta que a *philia* é necessária à vida. Por quê? Quais os argumentos que demonstram a necessidade da *philia*? Por que sem amigos ninguém escolheria viver? Diante desta questão, Aristóteles

¹⁶¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106 b 36 - 1107 a 3. Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὀρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

¹⁶² Ou seja, que a *philia* integra a parte das ἀρεταὶ ἠθικαὶ, como “justa medida” entre a “adulação” (excesso) e a “hostilidade” (falta), tal como define a *Ética a Eudemo*, II, 3. No entanto, há quem afirme que a teoria da amizade aparece como o lugar em que as duas morais (prática e contemplativa) encontram-se com bastante êxito (PHILIPPE) e que a *philia* é uma passagem da ‘sabedoria prática’ à ‘sabedoria teórica’. (TRICOT). (Ver: PHILIPPE, M.D. *Traité de morale générale*. 2^a ed. Paris: PUF, 1947, p. 157 e TRICOT, J. *Éthique a Nicomaque* ..., p. 441).

manifesta sua grande capacidade de “síntese”, uma vez que reúne aqui as principais posições ante a “necessidade” da *philía*. À luz das idéias predominantes em seu tempo, Aristóteles apresenta uma série de “argumentos”, no sentido de mostrar a necessidade da *philía*: 1. Sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens. Os ricos e aqueles que exercem autoridade e poder (portanto, têm prosperidade) precisam de amigos, tanto para lhes fazer o bem (sob a forma mais louvável), quanto para salvaguardar a prosperidade; 2. Por outro lado, na pobreza e nos infortúnios os amigos são o único refúgio; 3. A amizade ajuda o jovem a afastar-se dos erros; os mais velhos nas necessidades que lhes são próprias e aos que estão no vigor da idade, estimula a prática de nobres ações; 4. Os pais sentem-na naturalmente pelos filhos e os filhos pelos pais, especialmente os humanos; 5. Quando se viaja os amigos são úteis; 6. A amizade parece manter unidas as *póleis*; os legisladores se atêm mais à amizade que à justiça, pois visam acima de tudo a concórdia que é semelhante à amizade; 7. Quando os homens são amigos não necessitam da justiça, mas os justos necessitam da amizade, pois a justiça mais genuína é uma espécie de amizade¹⁶³.

Estes pontos, apresentados à guisa de introdução, constituem, de certa forma, os elementos fundamentais da reflexão aristotélica, em torno de uma “delimitação” quanto à “extensão” da *philía*. Assim, Aristóteles evidencia não

¹⁶³ Cf. toda esta passagem, livro VIII, capítulo 2, 1155 a 5 - 28. Alguns comentadores, entre eles Gauthier e Jolif, em obra citada, afirmam que esta série de elementos, na realidade, demarca o sentido da “utilidade” da *philía*, uma visão claramente defendida pelo Sócrates de Xenofonte, *Memoráveis*, I, 2, 52 - 55 e II, 4 - 10, notadamente este livro, de onde Aristóteles parte em sua análise introdutória ao problema da *philía*. Convém notar que todos estes pontos serão, de certo modo, retomados posteriormente, por Aristóteles, principalmente numa perspectiva crítica.

apenas porque a *philia* é sumamente necessária, mas também explicita toda sua “abrangência”, que vai desde o “indivíduo” (rico e poderoso; pobre e subalterno; jovem, adulto ou velho), passa pela “família” (pais e filhos; marido e mulher; senhor e escravo) e culmina na “*pólis*” (concidadãos governantes e governados), comunidade política que reúne as condições fundamentais para o “bem viver”.

Esta problemática, ao que parece, está vinculada a uma reflexão ainda mais abrangente, que pode ser formulada a partir do seguinte questionamento: por que o homem é um vivente político que só realiza sua essência na *pólis*? Trata-se, na realidade, de uma discussão sobre a “natureza social” do homem, realizada, não só na *Ética*, mas também na *Política*. Neste ponto, há, seguramente, uma articulação e/ou uma interdependência entre a *Ética* e a *Política*.¹⁶⁴ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece que “toda ciência e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira algum

¹⁶⁴ Este é um assunto recorrente na maioria dos estudos sobre Aristóteles. Seguindo as formulações contidas, sobretudo, na *Ética a Nicômaco*, grande parte dos estudiosos desta questão parece concordar com a tese de uma “subordinação da *Ética* à *Política*”. Isto porque Aristóteles estabelece no início e no fim da sua *Ética a Nicômaco*, uma estreita vinculação desta com a *Política*. No início, portanto, a *Política* aparece claramente definida como a mais “arquitetônica” das ciências práticas, uma vez que seu “fim” engloba os fins das demais. O fim da *Política* é o “bem soberano”, que é o “fim” da *Pólis*. Com esta mesma formulação, ele conclui a referida *Ética* introduzindo propriamente sua reflexão ao nível da *Política*. Isto leva a crer que, de acordo com Barker, *The Political Thought*, “Aristóteles não concebe a *Ética* como uma ciência separada. Não tem uma palavra para a *Ética*, enquanto um ramo de estudos independentes da *Política*. *Política* é *Ética*. Tratar do fim da sociedade é tratar do fim do indivíduo, pois ambos têm o mesmo fim”. Com efeito, devemos enfatizar, conforme explicita Aristóteles, que o fim do indivíduo é englobado ou determinado pelo fim da *pólis*, do mesmo modo que a parte é determinada no todo. Neste sentido, Aristóteles conclui que o fim da *pólis* é, portanto, o bem soberano no qual articulam-se todos os demais. Todavia, se esta “subordinação da *Ética* à *Política*” parece claramente aceita, na concepção de Quartim de Moraes, “difícil é compatibilizar o primado da *Política* sobre a *Ética* (...) com o primado da atividade contemplativa sobre a atividade política” e, nestes termos, parece-lhe clara “a tensão entre o *ideal de cidadania* (...) e o *ideal da autarquia teórica*”. (Cf. MORAES, João Quartim de. “A subordinação da *Ética* à *Política*”. Palestra realizada no Primeiro Colóquio do “Centro do Pensamento Antigo” e publicada no Boletim número 1, do referido Centro. Campinas: IFCH, 1996, p.51-52.

bem"; (...) "o bem é aquilo a que todas as coisas tendem" (...) e, se são várias as nossas ações, são vários também os seus "fins": "alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem". Entretanto, "existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim" (...) "evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem" ¹⁶⁵. Este bem é "absoluto" e, portanto, "auto-suficiente". A "felicidade", assim como o "sumo bem", é algo absoluto e auto-suficiente, porque "ela é procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa". ¹⁶⁶ Assim, identificada com o bem para o homem, a "felicidade" consiste, por conseguinte, em um bem propriamente humano, visado por si próprio. Aristóteles deixa claro que "o bem do homem aparece como uma atividade da alma, em consonância com a virtude e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa". ¹⁶⁷ Por onde podemos ver que a "felicidade" é uma atividade da alma conforme a "virtude" melhor e mais perfeita. Contudo, acrescenta Aristóteles, a mais perfeita felicidade humana não é atividade do "solitário" ou do "apolítico", posto que fora da *pólis* o homem é bestial ou divino, mas é a atividade essencialmente humana realizada em *koinonía* exatamente na comunidade política por excelência: a *pólis*. É, portanto, nesta *koinonía politiké* que o homem atualiza sua essência de "vidente político que tem *lógos*" e, por esta razão, age, pensa e vive tendo por finalidade (*τέλος*) o "bem viver". ¹⁶⁸

¹⁶⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094 a 1-22. É neste sentido que se pode falar da ética aristotélica, como uma ética de bens e fins ou, ainda, como uma ética teleológica, que tem por princípio e fim o bem ao qual todas as coisas tendem, no qual todas as coisas atingem seu pleno acabamento.

¹⁶⁶ *Ibid.*, I, 5, 1097 a 34 - 1097 b 3.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, I, 6, 1098 a 15-17.

¹⁶⁸ Esta questão será retomada na parte referente à dimensão política da *philia*.

Todavia, além de ser uma necessidade, enquanto fim em vista do qual se busca atingir algo determinado, a *philia* é dimensionada também pelo o que é belo ou nobre¹⁶⁹, na medida em que se funda a partir do que é próprio àqueles que são virtuosos. Esta é uma afirmação contundente, que demarca, como adiante o veremos, a dimensão da *philia*: ela ultrapassa os limites da necessidade e da utilidade e, enquanto um bem para nós, consiste fundamentalmente numa condição "*sine qua non*" para a felicidade, que é o fim último de toda atividade humana. Por conseguinte, se, por um lado, a *philia* exerce uma função estritamente necessária à vida e nisto reside o fato de que os Antigos sempre reservaram à *philia* um importante papel na descrição e no estabelecimento das regras da moral, por outro lado, ela é a possibilidade da realização de ações nobres e virtuosas, em busca do bem não só para o indivíduo, mas também para a *pólis*, que é a comunidade política perfeita por excelência, cuja finalidade é a busca do bem supremo. Portanto, a *philia* é uma atividade essencialmente humana que visa, acima de tudo, o bem para o homem.

Este é o sentido da *philia* na ética de Aristóteles: um sentido real e concreto para o homem. A análise de Aristóteles parte exatamente desta

¹⁶⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155 a 28-29: οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν· O termo καλόν é um adjetivo (neutro) que significa "coisa bela" ou "nobre". Neste sentido, καλόν é uma qualidade que delimita um dos sentidos da *philia*, justamente daquela que é a *teleia philia*, cuja finalidade é própria da virtude. O termo ἀναγκαῖόν, entendido como "coisa necessária", é aquilo sem o qual não é possível ser de outro modo. Neste sentido, a *philia* é uma necessidade humana, porquanto ela é condição imprescindível para a perfeição da convivência entre os homens, portanto, inerente à própria dimensão humana. Deste modo, podemos dizer que καλόν e ἀναγκαῖόν constituem as delimitações da natureza da *philia*: ser tanto uma "necessidade" quanto "algo que é belo e nobre", de certo modo, um bem para o homem.

perspectiva, por isso mesmo ele recorre muitas vezes não só à experiência imediata, às opiniões populares, mas também às concepções dos filósofos, não apenas para criticá-las, mas também como referências ao seu próprio estudo, dado que, ao mesmo tempo que se preocupa em verificar a verdade nas explicações dos seus predecessores, procura manter-se atento às idéias de seu tempo¹⁷⁰. É o que se evidencia quando Aristóteles afirma que certos pontos atinentes à *philia* são matéria de debate, a começar pela definição¹⁷¹. De um lado, há os que a definem como uma espécie de afinidade, identificando-a com a “semelhança” (ὁμοιότητά), por isso dizem que “os semelhantes (ὁμοιόυς) são amigos (φίλους)”. De outro, os que a identificam com a “contrariedade” ou “oposição”, por isso dizem que “dois do mesmo ofício nunca estão de acordo”, e, assim, buscam causas mais profundas e mais físicas para explicar a *philia*.¹⁷² Diante desta controvérsia, a posição de Aristóteles parece clara, senão vejamos sua afirmação:

¹⁷⁰ Ao longo de toda a discussão sobre a *philia*, especialmente nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles refere-se direta ou indiretamente às opiniões dos seus predecessores, desde as opiniões comuns dos populares até as concepções de alguns filósofos. São referências a Homero (quatro); a Hesíodo (duas); a Teógnis (duas); a Pitágoras (duas); a Eurípedes (quatro); a Empédocles (uma); aos Heracleitos (uma); aos sofistas, especialmente como crítica (uma); a Xenofonte (duas); a Platão ou aos platônicos (duas); além de Pítacos, um dos Sete Sábios (uma); a Epicarno, poeta cômico (uma); afora citações de provérbios desconhecidos (três vezes).

¹⁷¹ Essa discussão se encontra na *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155 a 32 - b 8, passagem em que Aristóteles refere-se ao debate em torno da *philia*, tendo em vista a apresentação de sua posição. De acordo com Aubenque, nesta passagem, Aristóteles vai eliminar todas as formas não humanas de *philia*, entre outras aquela Amizade ou, ao contrário, aquela Discórdia “físicas” (aspas de Aubenque) das quais Empédocles e Heráclito fizeram a causa da constituição das coisas. Além disto, continua Aubenque, Aristóteles não trata sobre a amizade dos animais, que é uma forma derivada e analógica da amizade que se encontra sobretudo nos homens. Cf. AUBENQUE, P. *Sur l'amitié chez Aristote* (texto publicado como Apêndice na obra *La prudence chez Aristote*, 1963), p. 180.

¹⁷² Segundo Gauthier e Jolif, esta é a maneira pela qual o problema da *philia* foi colocado antes de Sócrates, sobretudo pelos poetas e pelos sábios. (Cf. Gauthier e Jolif, p. 666). Numa passagem paralela da *Ética a Eudemo*, Aristóteles expõe as “aporias” a respeito da *philia*, oriundas tanto dos poetas quanto dos filósofos da natureza, identificando-as da seguinte forma: 1. A que se baseia na “visão” de que “o semelhante é amigo do semelhante”, de onde se diz, por exemplo, que ‘o divino conduz sempre o

Quanto aos problemas de ordem 'física', podemos deixá-los à parte (pois não pertencem à presente investigação) e examinarmos somente os problemas propriamente humanos, que envolvem caráter e sentimento¹⁷³.

Por meio desta afirmação, Aristóteles demarca o campo de sua investigação sobre a *philia*, que é um problema essencialmente humano, por isso deve ser tratada ao nível da *Ética*, ciência prática que estuda o que é humano e concerne ao ἦθος (caráter, hábito, uso e costume) e ao πάθος (afeição, paixão e sentimentos). Entretanto, mesmo limitada às relações humanas que envolvem "caráter" e "afeição", a *philia* não se restringe à *phílesis*, porque não é uma simples afeição ou apego. É, antes de tudo, uma disposição habitual (ἔξις). Essa distinção fica mais clara quando Aristóteles

semelhante para o semelhante' (Homero, *Odisséia*, VII, 218). Este é o princípio a partir do qual determinados filósofos (p.ex., Empédocles) ordenaram a natureza como um todo; 2. A concepção oposta segundo a qual "o contrário é amigo do contrário", pois o que é objeto de amor e desejo é amigo, de onde se diz que 'o oleiro inveja o oleiro' (Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*); 'a terra ama a chuva' e 'a mudança em todas as coisas é agradável' (Eurípedes, *Oresteia*) e, ainda, que 'a discórdia desaparece entre os deuses e o homens' (Heráclito, citando Homero, *Iliada*, XVIII). Segundo Aristóteles, apesar destas opiniões serem gerais e distantes entre si, elas estão muito próximas do "senso comum": muitos acreditam que só os bons podem ser amigos e que, ao contrário, os maus não podem ser amigos; outros são convictos que só o útil é amigo, prova disso é que todos perseguem o útil e repelem o inútil, enfim. Diante desta situação, Aristóteles estabelece claramente seu objetivo ou sua intenção: "devemos encontrar uma definição que, ao mesmo tempo, dê conta destas opiniões e desenlace as aporias e as contrariedades." (Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1235 b 13-15).

¹⁷³ Eis a passagem: τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφεισθῶ (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρούσης σκέψεως) ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἦθη καὶ τὰ πάθη, (...) Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155 b 8 - 10. A *philia* é um problema estritamente ético e, como tal, deve ser analisado ao nível da *Ética* e não da *Física*. O problema que se coloca não é simplesmente uma distinção entre *physis* e *ethos*, uma vez que são duas formas primeiras de manifestação do "ser" ou da sua presença, pois no *ethos* está presente a razão profunda da *physis* que se manifesta no finalismo do bem. Trata-se, isto sim, de uma importante delimitação quanto à natureza da reflexão muito mais ao nível metodológico, pois como afirma Aristóteles, na *Ética*, como na *Política*, "não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual (...) pois as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. (...) Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais". (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 3, 1094 b 12 - 22). Além do mais, o agir ético supõe, com efeito, a boa disposição natural (*physiké areté*), a partir da qual se desenvolve a virtude ética (*ethiké areté*) como hábito (*héxis*), tal como aparece na *Ética a Nicômaco*, II, 5 e 6.

diz que a afeição ou apego (φιλήσις) pode existir também em relação aos inanimados, enquanto que a *philia*, por sua natureza, implica necessariamente uma relação de reciprocidade, baseada numa escolha racional (προαίρεσις), que procede de uma disposição habitual (ἔξις). Daí a afirmação de que a *philia* é uma ligação humana por excelência, marcada pela relação de reciprocidade. Isto significa, nos dirá Aristóteles, que a discussão sobre a *philia* deve atingir outro nível de reflexão, tendo como ponto de partida o seguinte:

Se a amizade pode nascer entre todos os homens, ou, se ao contrário, é impossível que os maus sejam amigos; e se há somente uma espécie de amizade ou várias.¹⁷⁴

São, na verdade, dois problemas, expostos em duas questões: “quem pode ser amigo?” e “existe uma ou várias espécies de *philia*?”¹⁷⁵. Esta é, seguramente, a questão por que passa a grande polêmica de Aristóteles em relação aos seus contemporâneos, sobretudo, os platônicos, pois, ao que parece, sua resposta - “existem várias espécies de *philia*”, ainda que implícita

¹⁷⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155 b 10 - 13: οἷον πότερον ἐν πᾶσιν γίνεται φιλία ἢ οὐχ οἷόν τε μοχθηροῦς ὄντας φίλους εἶναι, καὶ πότερον ἐν εἶδος τῆς φιλίας ἔστιν ἢ πλείω.

¹⁷⁵ A primeira questão, que indaga basicamente se “todos os homens são capazes da amizade ou é impossível o vicioso ser amigo?” - reporta à posição socrática diante do problema da amizade, tal qual nos apresentam Xenofonte (*Memoráveis*, II, 6) e Platão (*Lysis*, 214 c - e), cuja “resposta”, advinda dos ensinamentos socráticos, parece bastante evidente: nem todos os homens podem ser amigos, mas apenas aqueles que são bons ou são homens de bem, muito embora não sejam idênticos “ser bom” e “ser amigo”. Como veremos adiante, a posição de Aristóteles diante desta questão é que “todos os homens podem ser amigos, inclusive aqueles que são maus”. Com efeito, esta posição só tem sentido se articulada à segunda questão - “se existe uma ou várias espécies de amizade” - cuja reflexão é decisiva para a compreensão da essência da *philia* em Aristóteles. Na opinião de alguns comentadores, entre eles Gauthier e Jolif, esta questão nos remete à essência da reflexão aristotélica sobre o problema da *philia*.

nesta passagem, vai de encontro exatamente às formulações destes.¹⁷⁶

Vejamos o que Aristóteles afirma:

(...) se existe uma só espécie de amizade, ou mais. Os que pensam que só existe uma porque a amizade admite graus baseiam-se num indício inadequado, visto que mesmo as coisas que diferem em espécie admitem graus.¹⁷⁷

Nessa passagem, como vemos, Aristóteles se refere à tradição segundo a qual a amizade é essencialmente una, visto que ela admite diferenças de grau, ou seja, ela é suscetível da ordenação a partir do mais e do menos. Entretanto, conforme Aristóteles declara em várias vezes (por ex. *Pol.*, I, 13, 1259 b 36), essas variações de grau são insuficientes para constituir uma diferença específica e não impedem de uma coisa vir a ser o que ela é. Assim, no que concerne à amizade, ele não hesita em renunciar à distinção entre diferença específica e diferença de grau, razão pela qual ele admite expressamente que as coisas que diferem em espécie (excluindo aquelas que diferem pelo gênero) podem variar também segundo o mais e o menos. Desta maneira, de acordo com Tricot, em Aristóteles não há incompatibilidade entre a pluralidade das espécies de *philiaí* (φιλίαί) e o fato da *philia* ser suscetível de

¹⁷⁶ Apesar de não encontrarem nos *Diálogos* de Platão um texto que formule expressamente este argumento que Aristóteles critica, Gauthier e Jolif sustentam que nesta passagem Aristóteles refere-se aos “platônicos” ou à “teoria platônica da amizade”, pelo menos àquela que é exposta no *Lysis* e no *Banquete*. Para Platão, seguem os comentadores, a amizade se confunde com o desejo amoroso e o problema da amizade consiste em ordenar todas as amizades, ou todos os amores, em *uma única série* hierarquizada que se eleva de grau em grau até um *primeiro objeto da amizade* (τὸ πρῶτον φίλον), que é o Bem em si. (Cf. Gauthier e Jolif, p. 688).

¹⁷⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155 b 13 - 15.

grau, ou seja, suscetível do mais e do menos. Isto significa, ainda segundo Tricot, que nesta acepção, a amizade, assim como a alma humana, não sendo um gênero, não é susceptível de definição comum e isto implica dizer que ela só pode ser definida a partir de suas espécies.¹⁷⁸ É, portanto, neste sentido, que Aristóteles estabelecerá, como adiante o veremos, que há “três espécies de *philia*”, além de assinalar que há entre elas uma hierarquia, sendo uma a mais perfeita e as outras duas apenas aproximações desta.

Não obstante, antes de passarmos a discutir sobre as várias espécies de *philia*, vale a pena refletir, mesmo que de maneira limitada, sobre a dimensão da resposta aristotélica: não existe uma, mas várias espécies de *philia*. Esta não é uma simples resposta, ou se quisermos, apenas uma mera solução a uma das muitas aporias sobre a *philia* entre os gregos. Dizer que a *philia* não é uma, mas várias, é uma afirmação que, de certo modo, vincula-se, ao “problema do Ente” (τὸ ὄν) e, desta maneira, ao “problema do Bem” (τὸ ἀγαθόν).¹⁷⁹ Evidentemente que uma reflexão mais profunda sobre estes problemas extrapolam os limites deste nosso trabalho. Contudo, tentaremos apresentar rapidamente alguns aspectos quanto à questão do “ser” e, a partir

¹⁷⁸ Cf. este comentário de Tricot, em sua tradução da *Ética a Nicômaco*, p. 385, nota 1.

¹⁷⁹ O primeiro, como é sabido, consiste num dos grandes problemas da *Metafísica*, ao passo que o segundo, como vimos anteriormente, é o tema principal da *Ética a Nicômaco*. São, portanto, dois problemas clássicos da filosofia aristotélica, sobretudo o primeiro, ao qual se consagraram inúmeros estudiosos, entre os quais, J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 1951; P. AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, 1962, obra que deu origem a muitos debates sobre a *Metafísica* de Aristóteles, envolvendo vários estudiosos, por exemplo Jacques BRUNSCHWIG, Vianney DÉCARIE, André MURALT, Augustin MANSION, Joseph MOREAU, cujos estudos constituem a obra, *Études aristotéliennes: Métaphysique et Théologie*, publicada em Paris, pela J. Vrin, em 1985. É importante ressaltar que τὸ ὄν (participio presente neutro de εἶναι - ser) significa “o ente”, “o ser”, “o que existe”, tomado, com muito mais frequência, pelo termo “ser”.

daí, refletirmos mais atentamente sobre o bem segundo a *Ética* de Aristóteles.¹⁸⁰ Assim sendo, diante da proposição dos eleatas de que o ser é absolutamente idêntico, isto é, unívoco, Aristóteles formula a tese segundo a qual o ser não tem um único sentido, ou seja, não é idêntico, mas é essencialmente múltiplo, isto é, o ser não é unívoco, mas equívoco. Isto significa dizer, segundo Aristóteles, que o ὄν não se diz μοναχῶς, mas πολλαχῶς, de forma que exprime originariamente uma multiplicidade de significados, embora esta multiplicidade não seja apenas uma mera homonímia, ou melhor, uma equivocidade absoluta. Para compreendermos o significado desta proposição, vejamos a célebre passagem da *Metafísica*:

O ente se diz em múltiplos sentidos, mas relativamente e a uma natureza determinada, e não equivocadamente, mas do mesmo modo que sadio em relação à saúde: isto, porque a conserva; aquilo, porque a produz; outro, porque é seu sintoma; demais, porque é capaz de recebê-la; ou também do modo em que dizemos médico tudo o que se refere à medicina (ou por possuir a arte da medicina; ou por estar naturalmente disposto à medicina, ou, ainda, por ser obra da medicina); e podemos aduzir outras coisas que se dizem semelhantes a estas. Assim, portanto, também o ente se diz em muitos sentidos, mas todos em relação a um único princípio.¹⁸¹

Nessa passagem, fica patente que o ente não é dito univocamente, enquanto um universal, muito menos enquanto um gênero, ou seja, como uma unidade máxima de significação, justamente porque é dito em múltiplos

¹⁸⁰ Convém, todavia, dizer que estas duas questões não são dissociadas, mas, inteiramente vinculadas, de tal modo que, uma reflexão que as considere em separado, tem apenas um sentido meramente didático.

¹⁸¹ Cf. *Metafísica*, Γ, 2, 1003 a 33 - b 6. Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως (...) - οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν.

sentidos. Mas, dizer que o ente não é uno e sim múltiplo, não seria apenas ir de um extremo a outro, ou seja, da unicidade à absoluta multiplicidade? Neste caso, então, não se poderia ter uma definição do ser, já que ele comporta uma variedade infinita de significações. Esta crítica não atinge a doutrina aristotélica, exatamente porque é o próprio Aristóteles quem se encarrega de apontá-la, ao afirmar que o ser se diz multiplamente, mas não numa mera homonímia e sim relativamente a um princípio determinado, de tal modo que, como veremos na passagem seguinte àquela citada acima, todos os significados do ser são, fundamentalmente, definidos “em relação” (πρὸς ἓν) a um único princípio (ἀρχήν), que é a Categoria da “essência” (οὐσία)¹⁸²:

Assim, portanto, também o ente se diz em muitos sentidos, mas todos em relação a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são οὐσία, outras porque são afecções da οὐσία, outras porque são vias que levam à οὐσία, ou porque são corrupções ou privações ou qualidade ou causas produtoras ou geradoras, seja da οὐσία, seja do que se refere à οὐσία, ou porque são negações de algumas dessas, ou negações da οὐσία.¹⁸³

¹⁸² *Ousia*, segundo Chantraine, é o único derivado importante do particípio do verbo *einai* (ser). Possui na língua grega dos séculos V e VI, dois sentidos fundamentais: um filosófico e outro comum. (A) Em textos filosóficos, apesar da multiplicidade de sentidos ('o que é', 'essência', 'quidade', 'forma', 'o composto de matéria e forma', 'o universal', 'o ser individual', 'o substrato', 'a substância'), a palavra *ousia* significa uma presença que permanece, significa algo que não é transitório, algo que é estável, por oposição, justamente, àquilo que se transforma permanentemente, àquilo que está mergulhado no devir, na absoluta multiplicidade. Segundo Aristóteles, as duas significações fundamentais de *ousia* são: a *ousia* enquanto *hypokeimenon*, isto é, o que subjaz e assim permanece sob todas as predicções acidentais e *ousia* enquanto algo determinado, isto é, algo que permanece na medida em que é forma (*morfé*) e espécie (*eidos*); (B) No seu uso comum, *ousia* significava basicamente uma presença fixa e com permanência, indicando uma noção de posse, no sentido de propriedade. (Cf. BENOIT, Alcides Hector Rodrigues. "Metafísica e Política na *Ousia* Aristotélica." In: *Idéias*, Campinas, 2(2):jul-dez, 1995, p. 5-28).

¹⁸³ Cf. *Metafísica*, Γ, 2, 1003 b 5-10.

Dessa maneira, se compreende melhor a proposição da originária multiplicidade do ser: o ser se diz multiplamente, mas segundo as categorias, o que significa dizer, de acordo com Aubenque, que fora das categorias - da 'essência', da 'qualidade', da 'quantidade', enfim -, o ser não é nada.¹⁸⁴ Neste sentido, se diz que o ser tem tantos significados quantas são as categorias. Daí, se deduz que o centro unificador dos múltiplos significados do ser é a *ousía*, justamente por ser ela a categoria primeira, à qual todas as outras estão ordenadas. Isto significa que, como diz expressamente Aristóteles, o ser pertence às diversas categorias, mas não do mesmo modo, nem no mesmo grau, pois predica-se da "ousía" de modo primário e das categorias de modo secundário.¹⁸⁵

Com efeito, assinalamos um outro aspecto também importante, vinculado a esta questão, como parte integrante da problemática do Ser e, como adiante o veremos, igualmente do Bem. Trata-se da afirmação que perpassa os diversos níveis da reflexão aristotélica: "o ser não é um gênero".¹⁸⁶ Aristóteles sustenta que é impossível pensar o ser como gênero,

¹⁸⁴ Apoiado em Aristóteles, *Met.*, I, 2, 1054 a 18. (*Le problème de l'Être chez Aristote*, p. 236, nota 1).

¹⁸⁵ Cf. *Met.*, Z, 4, 1030 a 21-23. Convém dizer que, se todos os significados do ser pressupõem o ser das categorias e, por sua vez, o ser das categorias depende inteiramente do ser da primeira categoria, então, é evidente que a pergunta sobre o ser é, fundamentalmente, a pergunta sobre a *ousía*, visto que, segundo Aristóteles, "(...) desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, o que constitui o eterno objeto da pesquisa e o eterno problema 'que é o ser', equivale a isso: 'que é a *ousía*' (...); por isso também nós (...) devemos examinar que é o ser entendido nesse sentido" (Cf. *Ibid.*, Z, 1, 1028 b 2-7). Este é, sem dúvida, um dos mais complexos problemas da *Metafísica* aristotélica, a ser tratado por nós, certamente, numa outra oportunidade.

¹⁸⁶ Tese que não é formalmente afirmada no livro Gama, mas no livro B, 3, 998 b 22 (οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν εἶναι γένος) e também nos *Tópicos*, livro IV, 1, 121 a 11-12. *Génos*, que se traduz por "gênero", enquanto a noção oposta a *eidos* ("espécie"), é uma palavra fundamental na *Metafísica*, pois é a partir do *génos* que se constrói qualquer definição e qualquer ciência. De acordo com Benveniste, esta palavra é derivada da raiz indo-européia *gen-*, que indica 'nascimento físico', mas também 'nascimento enquanto fato social', como forma de legitimidade de direitos e privilégios principalmente para as

enquanto um universal, sem diferença específica. Isto porque, se o ser fosse um gênero, se diversificaria em espécies mediante a adição das diferenças específicas. Porém, é impossível que o gênero, tomado à parte de suas espécies, seja atribuído a suas espécies, visto que o gênero não se divide em diferenças, mas pelas diferenças (εἰς διαφοράς, ἀλλὰ διαφοραῖς).¹⁸⁷ Deste modo, o ser, como gênero, seria indiferenciado, ou melhor, não poderia receber nenhuma diferença, hipótese que não se sustenta diante da própria definição de que o ser se diz em múltiplos sentidos, razão pela qual admite várias e diferentes significações. É esta tese, segundo Aubenque, que dá sentido ao argumento segundo o qual o ser (τὸ ὄν) comporta imediatamente (εὐθύς) gêneros, a cada um dos quais correspondem as diferentes ciências, em outros termos, o ser não é um gênero, mas se divide imediatamente em uma pluralidade de gêneros supremos ou categorias.¹⁸⁸ Assim, o ser não é um gênero, enquanto unidade máxima de significação, como um universal, mas sim, um termo que exprime diferentes significados, todos ordenados precisamente a um princípio único, o qual estabelece o seu sentido primeiro e essencial. O ser não é dito univocamente, mas também não é dito na mais absoluta equivocidade ou multiplicidade: o ser é dito multiplamente, mas

peças do sexo masculino. Isto exprime o essencial da noção: nascimento livre, legítimo e descendência masculina. No seu uso comum, *génos* é um termo de parentesco que indicava uma certa situação social.

¹⁸⁷ Cf. *Met.*, livro B, 3, 998 b 22 e seg., com os comentários de Tricot, p. 141.

¹⁸⁸ Cf. Afirmação de Aubenque, apoiada numa passagem do livro *Gama*, 2, 1004 a 5. (Cf. *Sens et structure de la Métaphysique aristotéliciennes*, In: *Études aristotéliciennes: Métaphysique et Théologie*, publicada em Paris, pela J. Vrin, em 1985, p. 122; publicado em 1963, no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*).

sempre em relação a um único princípio.¹⁸⁹ Diante disto, podemos, então, passar ao problema do bem, visto que, conforme diz Aristóteles, “o Bem, assim como o Ser, não é um gênero.”¹⁹⁰

Uma reflexão sobre o “bem” (τὸ ἀγαθόν) segundo a *Ética* de Aristóteles¹⁹¹ implica, necessariamente, uma leitura bem mais profunda não só das duas *Éticas*, mas da própria *Metafísica*. No entanto, nesta breve abordagem sobre a questão do bem, tomaremos por base principal o livro I, da *Ética a Nicômaco*, precisamente o quarto capítulo, que é inteiramente consagrado à análise crítica do “Bem em si”¹⁹² e universal, preconizado pelos platônicos. Para sua compreensão, não devemos perder de vista o objetivo de Aristóteles: essa passagem se situa como elemento de composição do conjunto de capítulos 1-5 consagrados a entender a felicidade do ponto da causa final. A leitura tradicional deste capítulo discerne aí quatro argumentos

¹⁸⁹ O ser é um termo homônimo que se estende a vários significados e comporta igualmente várias significações. Neste sentido, segundo Aubenque, dizer que o ser não é um gênero, significa afirmar que o ser é mais que um gênero, porque comporta uma pluralidade de gêneros, cuja a unidade essencial é a *ousia*. Na sua opinião, esta tese é um corolário daquela da homonímia do ser, estabelecida nos *Tópicos* e na *Ética a Eudemo*, e retomada no livro I da *Ética a Nicômaco* (Cf. *Sens et structure de la Métaphysique ...*, p. 122 e 124).

¹⁹⁰ Afirmação que aparece na *Metafísica*, B, 3, 998 b 21-22; I, 2, 1053 b 17; nos *Segundos Analíticos*, II, 7, 92 b 13; e nas duas *Éticas*, como veremos.

¹⁹¹ Esta é uma questão comum entre as duas *Éticas* de Aristóteles: na *Ética a Eudemo*, I, 8; na *Ética a Nicômaco*, I, 4. Além disso, aparece também nos *Tópicos*, I, 15, 107 a 3-12. Nesta reflexão, foi de grande utilidade o artigo de HAIR, Howard. *Le bien selon l'éthique d'Aristote*, publicado em *Les études philosophiques*, n° 2 (avril-juin), 1988, p. 181-193.

¹⁹² Quando Aristóteles menciona “o bem universal” (τὸ δὲ καθόλου), refere-se ao “Bem em si” dos platônicos, que é universal e abstrato. Segundo Gauthier, todo o esforço de Aristóteles neste capítulo consiste em mostrar que o bem não é um universal, mas uma multidão de coisas diferentes, entre as quais o intelecto, as virtudes, a medida, o útil, a ocasião, o habitat ou ainda, a sabedoria, o prazer, as honras. A questão que se coloca é saber “o que designa a palavra ‘bem’ aplicada a coisas tão diversas”? Designa, pois, uma ‘idéia una’, existente à parte destes múltiplos bens e, neste caso, só se emprega a palavra ‘bem’ falando destes bens por referência a esta ‘idéia una’, como acreditaram os platônicos? Este é, ainda segundo Gauthier, o sentido exato da questão posta por Aristóteles. (Cf. G.-J., *op.cit.*, p. 36).

contrários à Idéia do Bem, que podem ser agrupados em duas direções: a primeira mostra que o bem não é uma Idéia universal e a segunda que o bem não é uma Idéia separada.

A primeira tese, que visa mostrar que o bem não é uma Idéia universal, está apoiada em três argumentos: (1) que os defensores da teoria do “Bem em si” não postularam Formas (ou Idéias) dentro das quais pudessem admitir a noção de anterior (πρότερον) e de posterior (ὕστερον). O argumento é que, em toda a realidade há a anterioridade e a posterioridade e, neste sentido, em todas as essências hierarquizadas nas quais existe o anterior e o posterior, não há gênero comum. O bem se diz na essência, na qualidade e na relação, e em todos estes sentidos da palavra bem, há necessariamente um que é anterior (essência) e outros que são posteriores (demais categorias); (2) o bem tem tantos sentidos quantos ser, uma vez que ambos são ditos em todas as categorias: da essência, como Deus e o intelecto; da qualidade, como as virtudes; da quantidade, como a justa medida; da relação, como o útil; do tempo, como a ocasião apropriada; do espaço, como o lugar apropriado, e assim por diante. Portanto, fica evidente que o bem não pode ser algo único e universal, em outras palavras, um gênero, pois assim não poderia ser dito em todas as categorias, mas apenas numa; (3) que não há ciência única de todos os bens, mas várias ciências, mesmos das coisas que se incluem numa mesma categoria. Já a segunda, que tem por fim mostrar que o bem não é uma Idéia separada, apóia-se num único argumento: o Bem em si não difere dos bens particulares, na medida em que tanto estes quanto aqueles são

apenas o bem. Isto significa que o bem não é uma quiddidade separada das coisas, como um verdadeiro universal.

Desta maneira, dentre estes vários argumentos contra a Idéia do Bem, destacamos aquele que se baseia na afirmação consagrada no pensamento aristotélico “o bem, assim como o ser, não é um gênero”¹⁹³. O que significa dizer que o bem não é um gênero? Uma resposta imediata a esta pergunta seria dizer que o bem, tal como o ser, não é um universal, ou seja, não é dito em um único sentido ou compreendido numa só categoria, visto que é próprio de um gênero universal a unicidade para além de sua atribuição à multiplicidade. Ora, o bem se diz em tantos sentidos quantos ser, mas em todos esses sentidos, há uma ordem hierárquica que culmina justamente no sentido essencial, determinado pela οὐσία (essência), que é o princípio unificador de todas as categorias tanto do bem quanto do ser. Além disso, dentre os múltiplos significados do bem, existe um que é anterior, enquanto os demais são posteriores; um que é primário, enquanto os outros são secundários; um que é absolutamente essencial, enquanto todos os outros são apenas por acidente. De tal forma, podemos dizer que o bem pertence a todas as categorias, porém não do mesmo modo, nem no mesmo grau, não só pela diferença da categoria primeira - οὐσία - em relação às demais, mas também entre estas categorias. Por isso, dizer que alguém é homem ou que é bom, não é a mesma coisa, pois enquanto um refere-se à essência, o outro diz respeito à qualidade. Neste caso, ser homem é mais que ser bom, posto que a

¹⁹³ Cf. nota 190, p. 126.

essência é sempre mais que a qualidade. Do mesmo modo, dizer que alguém é virtuoso ou que é alto, não é a mesma coisa, pois virtuoso refere-se à qualidade, enquanto alto refere-se à quantidade. Isto vale também para o bem, visto que o bem, tal como o ser, é tomado em múltiplos sentidos.

Assim sendo, podemos afirmar que Aristóteles se recusa a fazer do bem e do ser um universal, pois o que é universal é o que se atribui a vários, num único sentido, tal como acontece com o conceito de homem, que é um universal quando atribuído a Sócrates e a Platão, pois tem o mesmo sentido quando se diz de Sócrates e se diz de Platão, porque Sócrates não é mais homem que Platão e vice-versa. Mas, tanto o "Ser" quanto o "Bem" não são um universal quando se atribui à essência e quando se atribui à qualidade, pois não têm o mesmo sentido, uma vez que, como dissemos acima, a essência é ser e é bem sempre mais que a qualidade.

Portanto, o bem, tal como o ser, não é um universal porque não se diz de uma única forma ou num único sentido, mas em vários. O bem, dividido em o que é bom, agradável ou útil, consiste numa série hierarquizada, fundada a partir do que é anterior e do que é posterior. O bem, tomado a partir do que é bom, se diz por meio da "essência", que é anterior, ao passo que tomado a partir do que é agradável ou útil, o bem se diz a partir do que é posterior, não essencial, mas relativo, ou seja, é tomado em relação ao anterior. O bem não é um gênero, enquanto totalidade fechada ou unidade máxima de significação, de um lado, porque não é unívoco e, de outro, porque comporta diferença específica em suas múltiplas significações.

Uma vez que o bem não é um termo unívoco; visto que ele não exprime uma Idéia una e dado que o conjunto dos bens não pode se reportar à Idéia do Bem, então, devemos perguntar se o bem não é um termo homônimo. O ponto de partida desta discussão se encontra condensado nos *Tópicos*:

É preciso considerar também os gêneros de categorias aos quais se reporta o termo, e ver se são os mesmos em todos os casos. Se não são os mesmos, é evidente que o termo é homônimo. Por exemplo, em face dos alimentos, o bem é o agente do prazer, e, na medicina, o agente da saúde, ao passo que aplicado à alma significa ser de uma certa qualidade, como temperante, corajoso ou justo; e igualmente aplica-se ao homem. Por vezes, o bem tem por categoria o tempo: por exemplo, o bem que chega ao momento oportuno, pois se chama um bem o que vem em bom tempo. Muitas vezes, é a categoria da qualidade, quando o bem se aplica à justa medida, pois a justa medida é também chamada um bem. Assim, o bem é um termo homônimo.¹⁹⁴

Mas, o que vem a ser um termo homônimo? Segundo Aristóteles, são três os tipos de homonímias, isto é, termos equívocos: (1) homônimos são os seres que se assemelham apenas quanto ao nome, por exemplo *χλείς*, é um nome igual para a clavícula e para o instrumento que serve para fechar as portas;¹⁹⁵ (2) existem os homônimos *ἀφ' ἑνός* ou *πρὸς ἓν*, que são aqueles em que um nome único designa seres diferentes, mas nele a diferença não representa a totalidade de sua natureza. Sua semelhança reside no fato de que provém de um só princípio (*ἀφ' ἑνός*) ou que tendem para um só

¹⁹⁴ Cf. *Tópicos*, I, 15, 107.

¹⁹⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 2, 1129 a 29. Evidentemente que, se o bem é um termo equívoco, não será neste primeiro sentido.

princípio (πρὸς ἓν). Nesta segunda acepção de homonímia, o nome unitário é dado ao termo que é princípio de toda sucessão de seres, os demais são denominados por sua relação àquele. É o que Aristóteles afirma numa passagem já citada da *Metafísica*:

O ente se diz em múltiplos sentidos, mas é sempre relativamente a um termo único, a uma mesma natureza determinada. Isto não é uma simples homonímia, mas do mesmo modo que tudo o que é saudável se reporta à saúde (...) de igual modo, o ente se diz em vários sentidos, mas em cada um, toda denominação se faz por relação um princípio único.¹⁹⁶

(3) Enfim, existem as homonímias κατ' ἀναλογίαν, chamadas posteriormente de “analogia de proporcionalidade”, distinta da homonímia ἀφ' ἑνός ou πρὸς ἓν, que será chamada de “analogia de atribuição”. A analogia de Aristóteles se situa entre a univocidade (similitude absoluta) e a equivocidade (diversidade sem outra ligação que não a palavra), como sendo “uma igualdade de relações supondo pelo menos quatro termos”, por exemplo, a vista é para o corpo o que o intelecto é para a alma.¹⁹⁷

Mas, então, em qual destes dois tipos se compreende o bem? Neste ponto, assinalamos duas posições contraditórias: uma, afirma que o bem, tal qual o ser, faz parte da classe dos πρὸς ἓν λεγόμενα, por isso deve ser

¹⁹⁶ Cf. *Metafísica*, Γ, 2, 1003 a 33 - b 6.

¹⁹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 6, 1131 a 31.

ordenado na segunda espécie de analogia¹⁹⁸ e outra, que o bem só pode ser compreendido numa analogia de proporcionalidade, portanto, numa igualdade de relações supondo quatro termos, de modo que deve ser incluído na terceira espécie de analogia.¹⁹⁹ Diante desta controvérsia, vale a pena observar o que diz Hair:

O bem se compreende somente numa relação de proporcionalidade (...). Mas, isto não vale igualmente para o bem-fim, o Soberano Bem. Passando dos intermediários à finalidade única, vendo que a felicidade é o bem próprio do homem e não todos os bens, se compreende desde logo que a problemática do bem se resolve aqui no sentido da homonímia de atribuição.²⁰⁰

Nesse sentido, talvez seja importante concluir esta discussão, mencionando alguns pontos da reflexão sobre a natureza do bem, segundo Aristóteles.²⁰¹ Evidentemente, não se trata do Bem em si, universal e transcendente, mas de um bem realizável pelo homem. Aristóteles parte do pressuposto que o bem é a finalidade própria a cada ação ou a cada arte, por exemplo, na medicina, a saúde, na estratégia, a vitória, na arquitetura, a casa, etc., pois é em vista do bem que os homens realizam suas ações. Entretanto, diante desta multiplicidade de bens e fins, Aristóteles afirma que existe um fim que é desejado por ele próprio e não com vistas em outros fins. Trata-se de um fim absoluto e auto-suficiente: este fim é o bem supremo. Mas, em que

¹⁹⁸ Esta é a posição defendida por Tricot, apoiado em Robin, *La theorie plat....*, p. 151 à 164, nota 171. (Cf. p. 52, nota, de sua tradução da *Ética a Nicômaco*).

¹⁹⁹ Esta é a posição defendida por Gauthier e Jolif. (Cf. G.-J. *L'Éthique à Nicomaque*, T. II, 1ª parte, p. 46-47).

²⁰⁰ HAIR, Howard. "Le bien selon l'éthique d'Aristote". In: *Les études philosophiques*, n° 2 (avril-juin), 1988, p. 193.

²⁰¹ O que segue é apenas uma síntese dos principais pontos do livro I, capítulo 5.

consiste este bem supremo? Esse bem consiste na obra que é peculiar ao homem, que é, de acordo com Aristóteles, uma atividade da alma segundo a razão. Portanto, o bem para o homem, identificado com a felicidade (εὐδαιμονία), é uma atividade da alma racional segundo a virtude, e se múltiplas são as virtudes, segundo a melhor e a mais perfeita.²⁰²

Isto posto, podemos retomar a discussão sobre a natureza da *philía*, tendo por base que, de acordo com Aristóteles, também ela não é dita em um único sentido, mas em vários.²⁰³ Poderíamos, então, dizer que a palavra *philía*, assim como o “ser” e o “bem”, tem várias significações, que se explicam todas elas por referência à “amizade primeira”, aquela que é fundada segundo a virtude, do mesmo modo que o termo ‘médico’ convém em primeiro lugar ao homem que é ‘médico’ e, de maneira derivada, ao instrumento que ele utiliza?²⁰⁴ Evidentemente que, para responder tal questão, implica, certamente, a observação de, pelo menos, dois pontos importantes. Primeiro, que o ser e o bem, como vimos, são essencialmente πολλαχῶς λέγομενον. O termo πολλαχῶς indica que o ser, assim como o bem, se diz de vários sentidos, todos eles diferentes entre si, mas sempre em relação a uma unidade. Estes

²⁰² Este é, como diz Aristóteles, apenas um delineamento do bem, a ser aprofundado ao longo de toda a *Ética a Nicômaco*. Convém notar que, apesar da felicidade ou o bem ser uma atividade da alma racional, por isso, uma atividade do intelecto humano, parece, todavia, que a felicidade precisa também de bens exteriores, na medida em que é impossível, ou não é fácil, realizar belas ações sem meios de ajuda, entre os quais os amigos, que são considerados, desde sempre, o maior dos bens exteriores. (Cf. I, 8, 1099 a 31 e seg.)

²⁰³ Vale a pena ressaltar aqui, os termos dessa afirmação, ou melhor, em que sentido se diz a *philía*: (a) na *Ética a Eudemo*, 1234 b 19-20, Aristóteles utiliza os dois advérbios μοναχῶς (de uma só maneira) e πλεοναχῶς (de várias maneiras): καὶ πότερον μοναχῶς λέγεται ἡ φιλία ἢ πλεοναχῶς; (b) na *Ética a Nicômaco*, 1155 b 12-13, usa ἐν (uma só) e πλείω (várias), em vista do termo εἶδος (espécie, forma): καὶ πότερον ἐν εἶδος τῆς φιλίας ἔστιν ἢ πλείω.

²⁰⁴ Esta é uma afirmação feita por Décarie, em sua tradução da *Ética a Eudemo*, p. 157, nota 43.

dois termos, como de uma forma geral todos os πολλαχῶς λέγομενον, não significam somente coisas diferentes, mas as significam diferentemente, no sentido de uma pluralidade de significações e não somente uma pluralidade de significados.²⁰⁵ Segundo, que tanto o ser quanto o bem não são um gênero, mas comportam vários gêneros, por sua vez, estes gêneros são também homônimos e hierarquicamente possuem múltiplas significações, todas elas em relação a um único princípio e uma única finalidade, no caso do bem, o Soberano Bem.

Evidencia-se assim, que a *philia*, tanto como o bem e o ser, não é dita num único sentido, mas em vários, sendo que todos os diferentes significados são ordenados hierarquicamente em relação ao bem, não o Bem em si, mas o bem alcançado pelo homem. Desta forma, podemos afirmar que a *philia*, assim como o ser e o bem, não seria um gênero, mas vários gêneros (γένος e εἶδος), cuja forma essencial é aquela que visa o Bem, justamente por ser uma atividade humana segundo a virtude. Neste ponto, recorreremos, mais uma vez, à *Ética a Eudemo*, onde Aristóteles estabelece claramente que não existe um, mas vários sentidos para a noção de *philia*:

Há, pois, três espécies de amizades, que não são todas ditas em um só sentido, nem como as espécies de um único gênero, nem de uma maneira absolutamente equívoca. Com efeito, se dizem por relação a uma única dentre elas que é primeira, igualmente como no caso do médico (...).²⁰⁶

²⁰⁵ Cf. AUBENQUE, *Le problème de l'Être ...*, p. 173.

²⁰⁶ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1236 a 15-18). Com isto, poderíamos dizer que a *philia*, inserida fundamentalmente na reflexão sobre o bem, constitui, assim como o próprio bem, um termo a ser

Contudo, uma reflexão mais abrangente sobre esta questão, passa necessariamente pela compreensão da natureza fundante da *philia*, que é humana, tanto em sua essência quanto em seu objeto. Na realidade, este é, por assim dizer, o objetivo fundamental de Aristóteles. Com efeito, todo esse processo de definição da *philia*, em vista de uma compreensão filosófica da natureza própria da *philia*, tem como ponto de partida, segundo Aristóteles, a necessidade de conhecermos o objeto do amor ou o que é amável.²⁰⁷ O argumento se desenvolve a partir da definição que “nem tudo pode ser amado, mas apenas o estimável, que consiste no que é bom ou agradável ou útil”.²⁰⁸ São estes os três objetos do amor - ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον (bom ou agradável ou útil) por conseguinte, as três razões pelas quais se ama, conforme nos afirma Aristóteles:

(...)se ama por três razões (...): o amor aos objetos inanimados; o amor aos amigos no sentido da benevolência - desejar o bem no interesse deles próprios e, por fim, o amor aos amigos no sentido da amizade - desejar o bem reciprocamente.²⁰⁹

explicado por uma determinada homonímia, tal qual aquela do ser, pois, como este, ela também se diz em múltiplos sentidos, numa pluralidade de significações.

²⁰⁷ No dizer de Aristóteles: τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερόν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ (ver *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155 b 17-18) De acordo com Tricot, trata de se definir o que é o objeto da amizade, ou melhor, quais são as coisas que dão surgimento à amizade.

²⁰⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155 b 18 - 19: δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον. Tanto Gauthier e Jolif quanto Tricot afirmam que Aristóteles se utiliza aqui da opinião comum à sua época, à respeito da divisão do bem - bom ou agradável ou útil - tal como fora apresentada no livro II, 2, 1104 b 31 e ss. O que Aristóteles acentua acerca desta divisão é que o agradável se encontra no bom e no útil, ao passo que o útil é apenas um meio de acesso ao bom e ao agradável. Isto vale também para as espécies de *philia*, como veremos adiante.

²⁰⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 2, 1155 b 27-34. Segundo Gauthier e Jolif, nesta passagem (1155 b 27-34) que trata acerca das razões (motivos) de amar, que são três, Aristóteles se inspira no *Lysis* de Platão, de tal modo que usa o mesmo exemplo - o vinho - e mostra as razões pelas quais não se pode ter amizade

Nessa passagem há, na realidade, o esboço de uma definição da *philia*, a partir de duas concepções antagônicas reinantes na Academia, a saber, uma que fundamenta a *philia* essencialmente na “benevolência” e outra na “intimidade”. Qual a posição de Aristóteles diante destas duas “teorias”? Reconhecendo o esforço de Platão em criticar severamente as concepções utilitárias da *philia* e compreender que a benevolência (uma espécie de sentimento desinteressado) vincula-se à noção de *philia*, Aristóteles não nega que a benevolência seja um requisito importante, mas admite que não é o essencial para a definição da *philia*. Para ele, o essencial é a intimidade²¹⁰. Na realidade, esta posição tomada por Aristóteles esclarece toda sua concepção de *philia*. A *philia* não é o “amor-desejo de éros”, nem é mais o “amor-dom da benevolência desinteressada”, mas fundamentalmente um “amor-troca”, que inclui a benevolência, o desejo e a posse. A *philia*, conclui Aristóteles, é comunhão, comunhão de espírito numa via de intimidade onde cada um a cada instante dá e recebe²¹¹.

É fundamental a compreensão de que Aristóteles inaugura uma nova maneira de pensar o problema da *philia*. Diante da pergunta socrático-

por ele (por ser ἀψύχων). Entretanto, Aristóteles distingue, nesta mesma passagem, o amar uma coisa para si (amor egoísta) do amar uma coisa por ela mesma (amor desinteressado). (Cf. *op.cit.*, p. 671).

²¹⁰ Para verificarmos esta sua posição, temos que observar as seguintes passagens: VIII, 6, 1157 b 19; 7, 1158 a 3; 7-10 e IX, 10, 1171 a 2-3; 12 (todo). No capítulo 6, por exemplo, Aristóteles distingue o estado habitual da amizade do ato da amizade e afirma que o “ato da amizade é a intimidade, é preciso este ato para que possa nascer a amizade: é na intimidade que se pode conhecer os sentimentos recíprocos. Entretanto, uma vez estabelecida a amizade, este ato da intimidade pode até se interromper, que mesmo assim um estado de amizade permanecerá, porque se mantém o conhecimento dos sentimentos recíprocos”. (Cf. Gauthier e Jolif, p. 671-672).

²¹¹ Cf. Gauthier e Jolif, p. 671. O termo κοινότης expressa, na opinião de vários estudiosos, o sentido de “comunhão” e de “comunidade”. É aí que reside, fundamentalmente, o sentido e a importância da *philia* em Aristóteles, por onde podemos perceber, de certa forma, o que determina a “dimensão política da *philia*”.

platônica “quem pode ser amigo”, ou seja, “quem é capaz de ser amigo”, Aristóteles interpõe uma outra questão - qual é a verdadeira essência da *philia* e quantas espécies ela constitui. Assim, ao admitir que existem várias espécies de *philia*, ele considera que todos os homens são capazes de ser amigos, até mesmo entre aqueles que são maus (viciosos) é possível existir “amizade”, visto que há, de certa maneira, uma complementariedade de interesses e desejos. Com isto, Aristóteles passa ao momento decisivo desta sua reflexão, que é pensar o problema da *philia* a partir das suas várias “espécies”(είδη).

2. 2 - DIVERSAS ESPÉCIES DE *PHILÍA* ²¹²

A reflexão sobre as espécies de *philia* tem como ponto de partida a questão relativa ao conhecimento do objeto do amor ou mais precisamente, do que parece estimável. Aqui, como em tantas outras passagens de seu estudo, Aristóteles parte de uma noção bastante difundida no seu tempo, que é a definição acerca do que é estimável, compreendido por aquilo que é “bom” ou “agradável” ou “útil”. Essa é, por assim dizer, a divisão clássica do “bem”: definido segundo a “*arété*”, o “prazer” e a “utilidade”. Desta maneira, após delimitar as três “formas de amor” (φιλήσεις), Aristóteles estabelece a seguinte afirmação:

Há, assim, três espécies de amizade, iguais em número às coisas que são estimáveis; pois com respeito a cada uma delas existe um amor mútuo e conhecido, e os que se amam desejam-se bem a respeito daquilo por que se amam²¹³.

Nessa passagem, Aristóteles deixa claro que existe uma certa vinculação entre as “formas de amor” (φιλήσεις) e as “espécies de amizade”

²¹² A discussão específica sobre as “espécies de *philia*” começa no capítulo 3 (1156 a 6) e se estende até o capítulo 10 (1159 b 26), muito embora seja constantemente retomada ao longo dos demais capítulos deste livro (VIII), principalmente quando Aristóteles trata da relação entre a *philia* e a *justiça*, bem como em diversos momentos do livro IX.

²¹³ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156 a 6-10. Ao que parece, Aristóteles vincula as três espécies de *philia* (τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἶδη) ao que é “estimável” (τοῦ φιλητοῦ), que é igualmente dividido em três, que são: ἀγαθόν, ἡδύ, χρήσιμον, divisão que é clássica à época de Aristóteles, conforme Gauthier e Jolif, p. 670.

(φιλίου): ambas são definidas em vista do que é bom, agradável e útil.²¹⁴

Entretanto, como se verá mais adiante, Aristóteles evidencia claramente a distinção entre *philésis* e *philia*, pelo fato da *philia* não ser o simples apego ou afeição que pode ocorrer até mesmo entre os inanimados, mas uma “disposição habitual”, possível apenas entre os homens, enquanto sujeitos dotados de alma racional. Mas, além disso, aparecem, nesta mesma passagem, dois outros pontos que merecem uma reflexão. O primeiro diz respeito à questão anteriormente colocada “se há uma única espécie de *philia* ou várias”, a resposta de Aristóteles é bastante clara: τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἶδη,²¹⁵ ou seja, três são as espécies de *philia*. Não se trata de uma quantificação numérica da *philia*, pois, como veremos, existe uma variedade enorme de sentidos ou significados da *philia* entre os homens. Trata-se, na verdade, de uma definição quanto às “espécies” (εἶδη) de *philia*, delimitada de

²¹⁴ Que são, de acordo com Tricot, as fontes ou os objetos da amizade (φιλητά), a partir do quais Aristóteles deduz a diversidade das φιλίου. (Cf. Tricot, p. 388, nota 1).

²¹⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156 a 2. Estamos mais uma vez diante de uma questão de natureza filológica: qual a melhor tradução (ou a que mais se aproxima) do termo grego εἶδος? Bailly, *Dictionnaire grec - français*, nos mostra duas grandes acepções do termo εἶδος. Primeira, que εἶδος refere-se ao “aspect extérieur”, daí o sentido de εἶδος como “forme du corps, air d’une personne ou d’une chose”; Segunda, que o termo εἶδος, no genitivo, adquire, pelo menos, cinco sentidos: 1. “forma” por oposição à “matéria” ou “substância”; 2. “forma de uma coisa no espírito, idéia”; 3. “forma própria de uma coisa, de onde gênero, espécie; caráter específico de uma coisa; forma de governo”; 4. “Espécie” por oposição a “γένος” e 5. “maneira particular de dirigir, por exemplo, uma discussão, daí “método” ou “forma”. (Cf. p. 584). Especialmente em Aristóteles, o termo εἶδος não tem apenas um único significado. Em diversas passagens da *Metafísica*, por exemplo, 987 a - 988 a; 990 a - 993 a; 1078 b - 1080 a, Aristóteles o emprega no sentido de “forma”, quando se refere à “teoria dos platônicos”. O εἶδος é, neste sentido, não um subsistente separado, mas um princípio de substâncias completas. Já na *Ética a Nicômaco* e mesmo na *Política*, εἶδος, tomado no plural εἶδη, tem um sentido mais largo que técnico, razão pela qual se traduz muito mais por “espécies” que mesmo por “formas”, ressaltando-se, contudo, que no tocante a *philia*, Aristóteles refere-se a “espécies” não de um mesmo gênero, mas que se dizem umas por relação às outras. Assim sendo, o termo εἶδη será tomado por “espécie”, como o fazem Tricot, Gauthier e Jolif, Fraisse, entre outros, e não por “forma”, como o fazem Voelke, Ross, Reale, dentre outros.

igual modo pela definição do “bem”. Três são as espécies de *philía*, porque são três as formas em função das quais os homens desejam o bem. Portanto, parece evidente que, do mesmo modo que o “bem” (τὸ ἀγαθόν) e o “ente” (τὸ ὄν), a *philía* não pode ser compreendida enquanto um gênero universal, uma vez que, em sua existência de fato, comporta múltiplos e diferentes significados, todos em relação a uma finalidade específica. A *philía* se diz em diversos sentidos, sempre relativamente ao bem, mas não do mesmo modo e nem no mesmo grau, ou seja, é primeira e perfeita segundo a virtude, mas é segunda e imperfeita segundo a utilidade e o prazer. O termo *amizade* abrange, portanto, uma multiplicidade de significados, diferentes entre si, mas que se relacionam, de uma forma ou de outra, ao bem, já que este parece ser o princípio que dá origem às relações entre amigos, pois, conforme Aristóteles, a amizade, mais que uma simples ligação afetiva, é uma ação marcada pela reciprocidade na prática do bem, sobretudo entre aqueles que levam uma vida em comum, na “família” ou na “*pólis*”. Com efeito, apesar da amizade ser tomada em múltiplos sentidos, essas diferentes acepções não são inteiramente estranhas umas das outras, tendo em comum somente o nome, como puros homônimos; não são completamente semelhantes, à maneira de termos sinônimos e muito menos contidas em um só gênero (καθ’ ἓν, εἶδη ἑνός γένους) do qual se poderia dar uma definição geral. Segundo Aristóteles, as diversas formas de amizades são relativas a um termo único e primeiro (πρὸς

μίαν γάρ τινα καὶ πρώτην, πρὸς ἓν) do qual elas dependem como de um princípio constitutivo.

O segundo ponto trata de pôr em relevo dois requisitos essenciais à definição da *philía*, a saber: a reciprocidade e o conhecimento, pois, como afirma Aristóteles, a fim de serem amigas, as pessoas devem conhecer uma à outra como desejando-se bem reciprocamente²¹⁶. Aí reside, seguramente, o sentido próprio de todas as dimensões da *philía*, enquanto atividade essencialmente humana.

Isto posto, passamos ao momento seguinte da análise aristotélica acerca das espécies de *philía*. É a parte em que Aristóteles caracteriza, ou melhor, aponta as principais características de cada uma das três espécies de *philía*, começando pelas espécies que se baseiam na *utilidade* (χρήσιμον) e no *prazer* (ἡδύ), respectivamente as formas derivadas da *philía* segundo a virtude. Diz ele:

(...)os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em virtude de algum bem que recebem um do outro. Idêntica coisa se pode dizer dos que se amam por causa do prazer; não é devido ao caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as acham agradáveis. Logo, os que amam por causa da utilidade, amam pelo que é bom *para eles mesmos*, e os que amam por causa do prazer, amam em virtude do que é *agradável a eles*, e não na medida em que o outro é a pessoa amada, mas na medida em que é útil ou agradável.²¹⁷

²¹⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, passagem 1155 b 33-34.

²¹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156 a 10-16. O destaque em itálico aparece na tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, feita da versão inglesa de W.D. Ross.

Por aí se vê, com efeito, que essas duas espécies de *philía* têm por finalidade o “útil” e o “agradável” respectivamente, sempre em função daquele que ama, ou seja, são duas espécies de *philía* em que as partes buscam sempre, através do outro (o amigo), algum tipo de “bem” (útil ou prazeroso) para si próprios. Essas relações, onde o amigo é amado não pelo que é, mas pelo que proporciona, são marcadas fundamentalmente pela “instabilidade”, pois cada vez que uma das partes deixa de ser útil ou agradável à outra, cessa a amizade que existia entre elas, já que desapareceu o “motivo” pelo qual a amizade foi estabelecida. Isto significa, segundo Aristóteles, que o “fim” destas é tão somente “acidente” em relação à verdadeira *philía*. Antes de passar a esta última espécie, Aristóteles aponta, seguindo as opiniões correntes, algumas relações em que predominam estas duas espécies inferiores de *philía*. Por exemplo, entre os velhos, entre o hospedeiro e o hóspede (...) parece existir principalmente a “amizade-utilidade”, pois não buscam nem o agradável, tampouco convivem mutuamente. (...) Por outro lado, entre os jovens (...) parece haver a “amizade-prazer”, visto que são guiados, na maioria das vezes, pela emoção e buscam, acima de tudo, o que é agradável.²¹⁸

Mas, além destas duas, há uma outra espécie de *philía*, que se baseia no que é “bom” (ἀγαθόν) e, segundo Aristóteles, é a *philía* perfeita. Diz ele:

²¹⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156 a 24 - b 6.

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem, não acidentalmente, mas em razão da sua própria natureza.²¹⁹

Essa afirmação é fundamental. Toda a reflexão aristotélica acerca do problema da *philia* tem como fim último a "*philia dos bons e afins na virtude*". Mas, poderíamos indagar, qual é a "essência" desta espécie de *philia*? Quais as suas características mais significativas? Pensar tais questões nos obriga a retomar alguns elementos da afirmação acima. Primeiro, não se trata de mais uma espécie de *philia*, mas daquela que é *τελεία*²²⁰. A *philia perfeita* (*τελεία*) é a *philia* fundada sobre o bem (*δι' ἀγαθόν*) ou segundo a *areté* (*κατ' ἀρετήν*), onde o "outro" é verdadeiramente desejado por si mesmo. É perfeita

²¹⁹ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 4, 1156 b 7-11. Τελεία δ ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τάγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις, ἢ ἀγαθοί· ἀγαθοὶ δ εἰσὶ καθ' αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τάγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἔνεκα μάλιστα φίλοι· δι' αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός·

²²⁰ Apesar da recomendação de Hegel, *Lecciones sobre la historia dela filosofia*, de que não se deve traduzir τέλειον por "perfeito", a maioria dos comentadores da *Ética* e da *Política* de Aristóteles toma o termo τέλειον como sendo "algo que chegou ao seu acabamento, a sua perfeição", que para Aristóteles significa, de acordo com Hegel, "aquilo que leva em si mesmo seu fim (τὸ τέλος)" (p.312). Este é, com efeito, um dos termos que integram o clássico livro Δ (V) da *Metafísica*. Por τέλειον - Aristóteles entende, primeiro, aquilo fora do qual não é possível conceber parte alguma; segundo, aquilo que, em relação à excelência e o bem, não pode ser separado quanto ao gênero; terceiro, se chamam perfeitas aquelas coisas que atingiram o fim, se este fim é bom. Assim, pois, se diz que as coisas são perfeitas por elas mesmas, umas porque, em relação ao bem, não carecem de nada, nem por nada podem ser superadas, nem é possível conceber parte alguma que esteja fora delas; outras, em absoluto, porque não podem ser superadas em cada gênero e que não pode haver nada que esteja fora delas; as demais se chamam perfeitas ou segundo estas, ou porque produzem algo perfeito, ou por tê-lo, ou por adaptar-se a ele, ou, ainda, porque de alguma maneira são relativas às coisas perfeitas no sentido primário. (Cf. *Met.*, Δ, 16) A esta passagem da *Metafísica*, Fraisse comenta que τέλειον (*perfeito e acabado*) é o que faz a unidade de uma essência e dá conta de todas as suas realizações parciais; é também o que não pode ser ultrapassado em seu gênero, quanto à virtude (excelência) própria e ao bem; enfim, é o que chegou ao término de seu desenvolvimento. (Cf. Fraisse, *PHILÍA, la notion de l'amitié dans la philosophie antique*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 231).

porque, segundo Aristóteles, nela se realiza perfeitamente o domínio das relações humanas. Segundo, não é uma relação entre quaisquer sujeitos, mas extremamente determinada: τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων, isto é, a amizade perfeita é a dos bons e semelhantes segundo a virtude. Terceiro, o bem é desejado reciprocamente não apenas na medida em que os homens são bons, mas enquanto “bons em si mesmos” - ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὐτούς. Portanto, essa comunhão, essa reciprocidade de desejo do bem (em seu sentido aristotélico) entre os que são bons em si mesmos é a τελεία φιλία.²²¹

Assim, comparada às demais, essa espécie de *philia*, conforme o exposto acima, é absoluta, na medida em que os bons e virtuosos em si mesmos desejam reciprocamente o bem, não acidentalmente, mas “por si mesmos”; é durável (“ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον”), visto que os amigos “encontram um no outro as qualidades melhores de um amigo”; mas é também útil e agradável, já que os bons enquanto são bons o são em si mesmos e para o seu amigo, logo, são úteis e agradáveis uns aos outros, uma vez que suas ações e qualidades são semelhantes “o que é irrestritamente bom é útil e

²²¹ Por isso mesmo, Fraisse, dando continuidade ao comentário da nota anterior, afirma que a *philia virtuosa* é “perfeita” (τελεία), pelo menos, por três razões: 1. É nela (em relação a ela) que as outras amizades podem encontrar sua unidade; 2. É nela (em relação a ela) que a perfeição qualitativa da amizade é atingida (alcançada) e 3. É em direção a ela que devem evoluir, sem esperanças de progresso além dela, as amizades consideradas acidentais. Portanto, diferente de um gênero por sua existência de fato, diferente de um princípio transcendente, a *amizade virtuosa* deve ser concebida como a *perfeição de um ato e uma espécie de entelecheia*. Perfeição da amizade, mas também perfeição de nossa atividade, que, de uma certa maneira, faz do outro nossa obra e o traz de volta a nossa própria existência. Entéléchia segunda, pois a entéléchia primeira é a simples sociabilidade, e que se caracteriza por sua estabilidade, sua pureza, além de ser suficiente em si mesma, enquanto finalidade absoluta. (Cf. FRAISSE, *PHILÍA, la notion de l'amitié dans la philosophie antique*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 231).

agradável". Isto significa que o bem é desejado por si mesmo e não apenas em função de algum interesse. Desta maneira, todas as qualidades mencionadas pertencem à *philia* dos bons, em razão da natureza dos próprios amigos²²². Todavia, pondera Aristóteles, essa espécie de *philia* é muito rara, porque, além de raros os que são bons e virtuosos, a verdadeira *philia* exige tempo e familiaridade²²³.

A *philia* dos bons é perfeita principalmente porque nela cada um recebe de cada um o mesmo que dá, ou algo semelhante. Tanto a *philia* que visa o prazer quanto a que busca a utilidade, espécies inferiores, têm certa semelhança com aquela amizade perfeita, pois os homens bons são também agradáveis e úteis uns aos outros. Entretanto, estas espécies de *philia* cessam na medida mesma em que a vantagem do prazer e da utilidade cessa e a amizade dura somente enquanto durar o prazer e a utilidade, ao passo que a *philia* entre os bons, por si mesmos e não por vantagens, é constante e verdadeira, e estas são, por assim dizer, as características fundamentais da *teleía philía*.

De acordo com Ross²²⁴, as várias formas de amizade mencionadas por Aristóteles constituem todas ilustrações da natureza social essencial ao

²²² Essas qualidades ou características da *philia* perfeita são apresentadas por Aristóteles ao longo do capítulo 4. Tentamos apenas ordená-las, destacando-as.

²²³ Aristóteles emprega os seguintes termos: χρόνου e συνηθείας. (Cf. *Ética a Nicômaco*, 4, 1156 b 26). Com isto, passamos ao capítulo 5 (1156 b 33 - 1157 a 36), em que Aristóteles segue comparando as espécies de *philia*, e, de certa forma, sintetiza esse processo de comparação entre as espécies de *philia*.

²²⁴ ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Trad. de Luis Fillipe Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983 (A edição original é de 1923, publicada em Londres por Methuen & Co. Ltd.) Este comentário se encontra na p. 235. As aspas são do próprio Ross. Vale notar que, tanto nesta citação de Ross, quanto na citação seguinte de Reale, εἶδη é traduzido por "formas", como dissemos em nota anterior. Além disto, em ambas as citações, permanece o termo amizade e não a sua transliteração.

homem. No plano inferior, o homem necessita das “amizades úteis”, uma vez que não é economicamente auto-suficiente; num plano mais elevado, o homem constitui a “amizade por prazer”, dado que tem um prazer natural no convívio com os seus amigos e, num plano superior aos demais, o homem constitui a “amizade por bondade”, na qual um amigo ajuda outro a viver melhor. Em face dessa questão, Reale²²⁵ acrescenta que as duas primeiras formas de amizade são as menos válidas, pois, sob certo aspecto, são formas extrínsecas e ilusórias de amizade. O amigo é instrumentalizado às vantagens (riqueza, prazer) que oferece. Só a terceira forma de amizade é autêntica, porque só com ela o homem ama o outro *por aquilo que ele é*, ou seja, pela bondade intrínseca do homem.

Isso posto, podemos acompanhar mais uma afirmação em que Aristóteles sintetiza a natureza das espécies de *philia*:

Dividindo-se, pois, a amizade nestas espécies, os maus serão amigos com vistas na utilidade ou ao prazer, e nisto serão semelhantes. Mas, os bons serão amigos por eles mesmos, isto é, em razão da sua bondade. Portanto, serão amigos absolutamente, enquanto os outros serão amigos acidentalmente e por certa semelhança aos primeiros.²²⁶

²²⁵ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Tomo II: Platão e Aristóteles. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994 (Série História da Filosofia, obra em 5 vols.), p. 423. O destaque é feito pelo próprio Reale.

²²⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 6, 1157 b 1-5: Εἰς ταῦτα δὲ τὰ εἶδη τῆς φιλίας νενομημένης οἱ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι δι' ἡδονῆν ἢ τὸ χρήσιμον, ταύτῃ ὅμοιοι ὄντες, οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὐτοὺς φίλοι· ἢ γὰρ ἀγαθοὶ. οὗτοι μὲν οὖν ἀπλῶς φίλοι, ἐκεῖνοι δὲ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ ὁμοιωθῆναι τούτοις.

Nessa passagem, observamos que Aristóteles responde à dupla pergunta socrática “quem pode ser amigo” e “se os maus podem ser amigos”. Ao admitir que a *philia* é múltipla e não una e que se divide em espécies distintas, Aristóteles sustenta a posição de que todos podem ser amigos, por sua própria natureza social, só que uns serão amigos com vistas ao prazer e a utilidade e outros, no entanto, serão amigos verdadeiramente, em razão da sua bondade. Aqueles serão amigos por acidente e semelhança a estes, que são amigos absolutamente, i.é, ἀπλῶς φίλοι.

Em seguida, Aristóteles estabelece uma comparação entre *aretê* e *philia*, dizendo:

Assim como, no tocante às virtudes, alguns homens são chamados bons com referência a uma disposição de caráter e outros com referência a uma atividade, também o mesmo sucede no que diz respeito à amizade.²²⁷

Por essa afirmação, podemos compreender melhor a vinculação da *philia* à *aretê*.²²⁸ Se em relação à *aretê*, uns homens são bons (ἀγαθοί) por “disposição de caráter” (καθ’ ἕξιν) e outros por “atividade”(καθ’ ἐνέργειαν),

²²⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 6, 1157 b 5-7: ὡςπερ δ’ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν οἱ μὲν καθ’ ἕξιν οἱ δὲ κατ’ ἐνέργειαν ἀγαθοὶ λέγονται, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας.

²²⁸ Reale, comentando essa vinculação da *philia* à *aretê*, diz que “a verdadeira forma de amizade é o laço que o homem virtuoso estabelece com o homem virtuoso por causa da própria virtude. E a virtude é aquilo em que e através do que o homem atualiza plenamente a sua natureza e o seu valor de homem, de modo que a verdadeira forma de amizade é, justamente, o laço que une os homens segundo o próprio valor de homem” (p.423). Para Reale, o problema da amizade, como os demais problemas morais de fundo, se vincula a este princípio posto por Aristóteles: “parece que a virtude e o virtuoso são a medida de todas as coisas”(citação da *Ética a Nicômaco*, IX, 4, 1166 a 12-13, feita por Reale, p. 423). (Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Tomo II: Platão e Aristóteles. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994 (Série História da Filosofia, obra em 5 vols.).

segundo Aristóteles, o mesmo acontece em relação à *philia*, ou seja, uns são amigos por disposição de caráter e outros por atividade. Evidentemente, Aristóteles vai enfatizar a *philia* por disposição de caráter, posto que a *philia* dos bons pressupõe essencialmente a “convivência”²²⁹ e isto não é possível se as pessoas não são agradáveis umas às outras.

Tomemos, então, o que Aristóteles afirma acerca da *philia* perfeita:

A verdadeira amizade é, pois, a dos bons (...). Efetivamente, o que é bom ou agradável no sentido absoluto do termo parece estimável e desejável, e a cada um se afigura ser o que é bom e agradável para ele (...) [logo] o homem bom é estimável e desejável para o homem bom. (...)O amor é um sentimento e a amizade uma disposição de caráter, porque pode se sentir amor por coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha e esta procede de uma disposição de caráter. E os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, não por efeito de um sentimento, mas de uma disposição de caráter. (...) E finalmente, os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo (...) e cada qual retribui com benevolência e aprazibilidade em igualdade de termos, porque se diz que amizade é igualdade, e ambas são encontradas mais comumente na amizade dos bons.²³⁰

Essa é, sem dúvida, a passagem mais significativa ao longo deste processo de definição e caracterização das espécies de *philia*. Convém, portanto, ressaltar dois aspectos, relacionados entre si, desta bela formulação de Aristóteles acerca da verdadeira *philia*. O primeiro aspecto trata da

²²⁹ Aristóteles diz claramente: “nada é mais característico dos amigos do que o convívio” (οὐδὲν γὰρ ὅτιως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆναι) Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 6, 1157 b 19. Isto fica mais claro no capítulo 7, 1157 b 25- 1158 a 1, em que Aristóteles apresenta uma síntese da *philia* perfeita, que é a dos bons.

²³⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 7, 1157 b 25 - 1158 a 1.

distinção entre “*philésis*” e “*philia*”. *Philésis*, tomado no sentido de “amor”, é um sentimento, uma afeição (φιλησις πόθει) e a *philia* uma disposição de caráter (φιλία ἔξει). Isto significa, na verdade, que a *philia* é mais que um sentimento, porque, como vimos anteriormente, é uma relação de reciprocidade, que envolve mútua escolha e comunhão constante dos que se amam, por si mesmos. O segundo aspecto ressalta que essa relação se fundamenta na “igualdade” (ισότης), pois cada amigo, na medida em que é bom, é um bem para si e para o seu amigo, porquanto desejam-se o bem mutuamente, em igualdade de termos.²³¹

Com base nessa definição da *philia* perfeita, Aristóteles vai estabelecer, finalizando essa parte de sua reflexão sobre as diversas espécies de *philia*, pelo menos, três pontos importantes. Primeiro, “não se pode ser amigo de muitas pessoas no sentido da *philia* perfeita”(…), fundamentalmente, em razão do “conhecimento” e da “convivência” exigidos na relação mútua entre os amigos verdadeiros. Segundo, “as pessoas sumamente felizes (...) necessitam de amigos agradáveis e, na medida do possível, bons”. Terceiro, “aos que exercem posição de autoridade (...) os amigos (...) uns lhes são úteis e outros lhes são agradáveis, mas raramente amigos que reúnem as duas qualidades ao mesmo tempo”.²³²

²³¹ (...)λέγεται γὰρ φιλότης ἢ ἰσότης (1157 b 36). E, concluindo, diz Aristóteles: μάλιστα δὴ τῆ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ' ὑπάρχει (1158 a 1). Estes são, por assim dizer, os fundamentos da *philia* perfeita. Contudo, devemos ponderar que o termo ἰσότης, tomado por “igualdade”, não indica aqui, de fato, uma igualdade entre as partes, mas diz respeito tão somente a relação em que ambas as partes recebem as mesmas coisas uma da outra, ao desejarem-se mutuamente as mesmas coisas, seja por “bondade”, por “prazer” ou por “utilidade”.

²³² Estas afirmações se encontram no capítulo 7, passagem 1158 a.

Essa argumentação baseia-se em dois aspectos. Um deles, já visto anteriormente, é que só o homem bom é ao mesmo tempo útil e agradável, portanto, raro. O outro, vinculado àquele, é que um tal homem não se torna amigo de quem lhe é superior, mesmo que este o supere em virtude, isto porque não há entre ambos uma “relação de igualdade”.

Ora, por esses aspectos, podemos observar uma certa “hierarquia” entre as espécies de *philia*: primeiro e no sentido próprio a *philia virtuosa*; segundo, por maior semelhança àquela, a *philia por prazer* e, terceiro, a *philia por utilidade*, que é própria dos espíritos mercantis. Por onde se evidencia a conclusão já conhecida: só a *philia* dos virtuosos é verdadeira, permanente e invulnerável, pois trata-se da *philia* entre aqueles que são igualmente bons e que amam os seus amigos por eles mesmos e não por interesse ou do prazer ou da utilidade.

Mas, além dessas espécies de *philia* que envolvem uma determinada igualdade entre as partes, Aristóteles examina também as espécies de *philia* entre desiguais, em que predomina, de certo modo, a superioridade de uma parte em relação à outra.²³³ De acordo com Aristóteles,

²³³ A “amizade entre os desiguais” não é uma quarta espécie de *philia*, mas um novo princípio de divisão da *philia* que, combinando-se àquele dos “motivos de amar”, nos leva a distinguir mais três tipos de amizade, pois cada uma das três anteriores - *philia* virtuosa, útil e agradável - se constituem entre os iguais (como vimos até aqui) e também entre os desiguais. Assim sendo, temos seis tipos de amizades, todas elas oriundas a partir dos mesmos motivos de amar, por isso dizemos que são “homogêneas”. Todavia, temos ainda mais três tipos de amizades que se originam a partir de motivos de amar diferentes de parte a parte, são as chamadas amizades “heterogêneas”. Haveria, então, doze espécies de amizade, visto que as amizades heterogêneas podem também ser entre iguais e desiguais, conforme comentário de Gauthier e Jolif, *L’Ethique a Nicomaque*, p. 688. (Cf. Apêndice, item 3).

(...) existe uma outra espécie de amizade que envolve a desigualdade entre as partes, como entre pai e filho e, em geral, entre mais velho e mais jovem e como entre marido e mulher e, em geral, entre governante e súdito. Essas amizades diferem umas das outras (...),²³⁴ (...) a virtude e a função de cada uma dessas pessoas são diferentes, por isso diferem também suas razões para amar (...).²³⁵

No entanto, há um princípio fundamental que define cada uma dessas espécies de *philia*. Para Aristóteles, todas elas são definidas pela proporção ou proporcionalidade. Diz ele:

Em todas as amizades que envolvem desigualdade, o amor deve ser proporcional, isto é, o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como deve ser mais útil, e analogamente em cada dos outros casos; pois quando o amor é proporcional ao mérito das partes, estabelece-se, em certo sentido, a igualdade, que é indubitavelmente uma característica da amizade.²³⁶

²³⁴ ἕτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ' ὑπεροχὴν (Cf. *Ética a Nicômaco*, 1158 b 11-14) e διαφέρουσι δ' αὐταὶ καὶ ἀλλήλων (*Idem*, 1158 b 17-19). Isto porque, segundo Aristóteles, a *philia* entre pais e filhos não é a mesma que entre governantes e súditos, nem a *philia* de pai para filho é a mesma que a de filho para pai, como a de marido para a mulher não é a mesma que a de mulher para marido.

²³⁵ ἕτερα γὰρ ἐκάστω τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον, ἕτερα δὲ καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν (Cf. *Ética a Nicômaco*, 1158 b 17-19) Aristóteles acrescenta ainda que o amor (φιλήσις) e a amizade (φιλία) diferem igualmente um do outro (1158 b 19), visto que o amor é um "sentimento" e a amizade uma "disposição de caráter", como já se disse anteriormente.

²³⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, 1158 b 23-28. ἀνάλογον δ' ἐν πάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὐσαις φιλίας καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι, οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως· ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἢ φίλησις γίγνηται, τότε γίνεταί πως ἰσότης, ἢ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ. Vale notar que a proporcionalidade por mérito não implica uma relação simplesmente entre um superior e um inferior, mas, a igualdade de duas relações. Com efeito, essa igualdade não é a mesma nos atos de justiça e na *philia* (...) nos primeiros, ou seja, nos atos de justiça, o que é igual no sentido primário é o que está em proporção ao mérito, ao passo que a igualdade quantitativa é secundária (...) na *philia*, ao contrário, a igualdade quantitativa é primária e a proporção ao mérito secundária. (Cf. 1158 b 29-33) Segundo Aristóteles, isto se torna mais claro quando há uma grande distância entre as partes, como sucede com os deuses que nos ultrapassam em tudo e mantêm-se imensamente afastados de nós. Nesse caso, não há igualdade nas duas relações.

2. 3 - RELAÇÃO ENTRE A *PHILÍA* E A *JUSTIÇA* ²³⁸

Nesta parte da reflexão sobre o problema da *philía* na *Ética a Nicômaco*, vista até aqui, destacamos os seguintes pontos: (1) a *philía* é uma *aretê* ou algo com a *aretê*, por isso é tanto necessária quanto nobre para o homem; (2) diante das diversas opiniões sobre a natureza da *philía*, Aristóteles se posiciona, defendendo que ela não é um gênero, do mesmo modo que o “ente” e o “bem”, pois é dita em vários sentidos, razão pela qual é constituída por diversas espécies, que têm como princípio e causa o que é τὸ φιλητὸν; (3) as diversas espécies de *philía* se referem ao bem, mas não do mesmo modo: uma, em sentido primeiro, é absoluta e essencial, ao passo que as outras, em sentido segundo, são relativas e acidentais, justamente porque são formas derivadas daquela que é primeira. Essa é, de acordo com Aristóteles, a “φιλία καθ’ ἀρετήν” (*philía* segundo a virtude), a única que é “perfeita” (τελεία), pois os homens bons amam-se mutuamente por eles mesmos e não por outro fim (*utilidade* ou *prazer*); (4) as várias espécies de *philía* são dispostas de dois modos: um, onde há uma certa “igualdade” entre as partes, de tal forma que os amigos recebem as mesmas coisas uns dos outros, porquanto desejam mutuamente as mesmas coisas; outro, onde existe uma determinada “desigualdade” entre as partes, assim os amigos recebem uns dos outros o

²³⁸ É uma questão que tem início ainda no livro VIII, capítulo 11 (1159 b 25) e se estende até o livro IX, capítulo 3 (1165 b 36). Antes de entrarmos nesta discussão, vale recapitular, ainda que resumidamente, alguns dos principais pontos discutidos nesta parte sobre o problema da *philía* na *Ética a Nicômaco*.

equivalente aos seus méritos, ou seja, cada um recebe o que é proporcional ao seu mérito, posto que é a proporção que, de certa forma, iguala as partes.

Isso posto, passamos a considerar a reflexão de Aristóteles sobre a amizade (φιλία) e a justiça (δικαιοσύνη), tomando por referência a afirmação por ele estabelecida ainda no início do livro VIII:

A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é a unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; (...) E quando os homens são amigos não necessitam da justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade²³⁹

Antes, porém, de adentrarmos nesta parte da sua reflexão, é necessário retomarmos alguns pontos da análise a respeito da *justiça*, à qual Aristóteles consagrou todo o livro V, da sua *Ética a Nicômaco*. A *justiça*, assim como a *philia*, é um problema essencialmente humano, por ser algo que integra e dimensiona profundamente a vida humana, razão pela qual constitui um dos grandes temas do pensamento filosófico no decorrer da história. Em Aristóteles, tal como exposto na *Ética a Nicômaco*, o tema da *justiça* aparece como uma “virtude do homem”, motivo pelo qual Aristóteles estabelece uma ligação intrínseca entre a *justiça* e a “natureza humana”. Ele aceita, logo no início de sua reflexão, como base geral, a idéia de que a *justiça* é uma disposição de caráter que impulsiona as pessoas a desejarem e fazerem

²³⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155 a 22 - 28.

aquilo que é justo, do mesmo modo que a “injustiça” é a disposição que conduz o homem a agir injustamente e desejar o que é injusto. Mas Aristóteles considera que, tanto a *justiça* quanto o seu contrário, a *injustiça*, são termos ambíguos que apresentam mais de um significado.

Dessa forma, ele admite que o termo *justiça* pode ser compreendido em dois sentidos: o que é conforme a lei - “justiça legal” e o que é igual - “justiça particular”.²⁴⁰ O primeiro sentido é, por assim dizer, o significado universal da *justiça*, entendida como uma virtude completa do homem em relação a seu próximo. Essa noção de *justiça* estaria presente no respeito às leis que têm em mira a vantagem comum. Os atos prescritos pelo legislador são legítimos, na medida em que pretendem preservar a sociedade política, produzindo felicidade aos cidadãos. Por isso, é considerada o “bem do outro”, seja este o cidadão ou o próprio governante. Desse modo é que Aristóteles afirma que a maior maldade é aquela que o homem pratica contra si e contra seus semelhantes.²⁴¹ O segundo sentido é o significado “particular” da *justiça*, que, como o próprio Aristóteles afirma, “constitui uma parte da virtude”²⁴². De acordo com Aristóteles, nessa acepção mais limitada, a *justiça* consiste em respeitar uma certa igualdade em nossas relações com os outros.²⁴³ Nesse sentido, a *justiça* divide-se em duas espécies fundamentais: uma, a “*justiça distributiva*”

²⁴⁰ Vale mencionar que o termo τὸ δίκαιον, traduzido por *justiça*, é o princípio da justiça ou a justiça no sentido abstrato; enquanto δικαιοσύνη é o hábito de agir de acordo com o princípio da justiça.

²⁴¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 1, 1130 a 3 - 8. A expressão “bem de um outro” é citada, segundo os tradutores, a partir de uma passagem da *República*, 343.

²⁴² Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 2, 1130 a 14. Vale ressaltar que este é o significado preponderante nas análises de Aristóteles sobre a natureza da *justiça*, ou seja, é à “justiça particular” que Aristóteles consagra todo o restante do livro V.

²⁴³ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1131 a 13: τὸ πρὸς ἕτερον ἴσον .

(διανεμητικὸν δίκαιον), que trata da distribuição da honra e da riqueza aos cidadãos, de acordo com o mérito de cada um. Fazendo uma analogia com a matemática, Aristóteles afirma que a *justiça* seria um termo proporcional que envolveria uma igualdade de razões do tipo: o termo A está para B, como o termo C está para o termo D. Nesse caso, as ligações do termo A com B e do termo C com D mostram que a distribuição dos “bens” foi proporcionalmente justa, pois de acordo com o mérito de cada um dos sujeitos. Outra, a “*justiça corretiva*” (διορθωτικὸν δίκαιον), que surge nas relações comerciais e se identifica com uma espécie de igualdade aritmética. Diferente da *justiça distributiva*, a *justiça corretiva* não leva em consideração os méritos de cada um, pouco importando se foi um homem bom que roubou um mau ou vice-versa. A lei trata as partes como se fossem iguais e restabelece a igualdade. Assim, a *justiça* estará no ponto intermediário entre o ganho e a perda. Somente quando o todo foi igualmente dividido, afirma-se que os litigantes receberam o que lhes pertence. Para tanto, deve-se subtrair daquele que tem mais para acrescentar ao que tem menos, uma vez que cada um não deve receber mais nem menos, mas apenas aquilo que lhe pertence.²⁴⁴

Contudo, além dessas duas espécies de *justiça particular*, Aristóteles também fala da chamada “*reciprocidade*”, mas, de antemão, estabelece que não se trata da forma simplista que fora definida pelos Pitagóricos²⁴⁵, já que

²⁴⁴ Essa questão da *justiça corretiva* é analisada em todo o capítulo 4. Quando Aristóteles refere-se à expressão “o que lhes pertence”, tem em mente a idéia de que os litigantes “receberam o que é igual”. E, por sua vez, “o igual é intermediário entre a linha maior e a menor, de acordo com uma proporção aritmética”.

²⁴⁵ Os Pitagóricos haviam definido a justiça como uma “reciprocidade”, isto é, deve se fazer a “A” aquilo que este fez a “B”. Em outras palavras, “olho por olho, dente por dente”.

esta não se aplica nem à *justiça distributiva*, nem à *corretiva*. Trata-se, então, segundo Aristóteles, de uma espécie de "*justiça nas trocas comerciais*", em que a reciprocidade deve ser realizada na forma de uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual.²⁴⁶ Assim, todas as coisas que irão figurar como objeto de troca devem ser medidas, de modo que se um arquiteto e um sapateiro resolverem trocar seus produtos se possa saber quantos pares de sapato equivalem a uma casa. Daí a importância do aparecimento do dinheiro (*νόμισμα*), o qual se torna, em certo sentido, um "meio-termo", visto que mede todas as coisas, detectando o excesso e a falta. Medidos por esta unidade (dinheiro), todos os bens tornam-se comensuráveis, de forma que possam ser equiparados. O número de sapatos trocados por uma casa deve corresponder à razão entre o arquiteto e o sapateiro. Haverá reciprocidade quando os termos forem igualados de maneira que o arquiteto esteja para o sapateiro na mesma proporção que a quantidade dos produtos do sapateiro esteja para os produtos do arquiteto.²⁴⁷

Para Aristóteles, esta reciprocidade proporcional é justa toda vez que estabelecida por uma unidade, meio-termo, que resulta do comum acordo entre as partes. Deste modo, de acordo com Aristóteles,

a *justiça* é uma espécie de meio-termo, porém, não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha

²⁴⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1132 b 31 - 33.

²⁴⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1133 a 5 - 28. É importante ressaltar que essa questão do dinheiro, como medida nas trocas comerciais, será retomada na *Política*, I, 8 - 11, quando Aristóteles fala a respeito da *crematística*. Segundo Aristóteles, o dinheiro, como uma medida, torna os bens comensuráveis e os equipara entre si.

própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos a seu próximo (...), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; (...).²⁴⁸

Para finalizar essa incursão pelas análises de Aristóteles acerca da *justiça*, tomamos o que ele afirma sobre o “justo” e o “injusto”: um homem age de maneira justa ou injusta quando pratica seus atos voluntariamente. Caso os pratique involuntariamente, seus atos não podem ser considerados justos e injustos, exceto por acidente. Ato voluntário refere-se, segundo Aristóteles, a tudo que está em poder do homem realizar com conhecimento de causa. Assim, conclui Aristóteles, a *justiça* é uma disposição que pode ser adquirida pela vontade própria do homem. Ela passa a existir no momento em que se torna hábito. O homem será verdadeiramente justo quando agir justamente por escolha, em virtude de uma ação voluntária.²⁴⁹ De onde se conclui que a *justiça* é algo essencialmente humano.²⁵⁰

²⁴⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, V,10, 1133 b 32 - 1134 a 6.

²⁴⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 8 , 1135 a 15 - 1136 a 5.

²⁵⁰ Palavras de Aristóteles ao final do capítulo 10. O assunto seguinte é a “equidade” que, de alguma forma também se relaciona com a *justiça*, visto que surge para moldar a lei geral, que deve se adaptar aos fatos, do mesmo modo que a régua de chumbo adapta-se à forma da pedra. (Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 14, 1137 b 30 - 33. Com isto, retornamos à questão central de nossa análise, a saber, a relação entre a *philia* e a *justiça*.)

Assim sendo, retomemos nossa questão inicial - a relação entre a *philia* e a *justiça*.²⁵¹ Em que medida essa relação da *philia* com a *justiça* aparece na *Ética a Nicômaco*? Como vimos, no livro V, Aristóteles define a *justiça* como virtude enquanto ela se aplica ao outro (ἢ πρὸς ἕτερον), ou seja, a *justiça* é considerada uma disposição a partir da relação com o outro²⁵². De um lado, a *justiça* é a perfeição da virtude (τελεία μάλιστα ἀρετή)²⁵³, uma espécie de regra geral em nossas relações com o outro, mas, por outro lado, ela é uma parte da virtude que estabelece as regras para salvaguardar a “igualdade” entre os homens, pelo princípio da proporcionalidade quanto ao mérito (*justiça distributiva*), ou pelo princípio da proporção aritmética (*justiça corretiva*). A partir dessa divisão, Aristóteles compreende várias outras formas de *justiça*, entre as quais aquela que rege as relações entre os cidadãos iguais (πολιτικὸν δίκαιον), aquela do mestre para com o escravo (δεσποτικὸν

²⁵¹ De acordo com Gauthier e Jolif, nesta discussão, Aristóteles prende-se muito ao pensamento arcaico, chegando mesmo a perder de vista a *philia* verdadeira, aquela dos virtuosos, por isso examina sob o nome de *philia* as diversas formas do instinto de grupo, da solidariedade, onde ocupa lugar preponderante a noção de *koinonía*, que aparece aqui como sucedânea sociológica da similitude que funda a *philia* virtuosa e da vida de intimidade onde ela se exprime. Assim como a *philia* verdadeira repousa sobre a similitude dos amigos em virtude e se traduz em sua intimidade, do mesmo modo, as diversas formas da solidariedade repousam sobre a *koinonía*. Até que ponto isso é verdade? É possível essa compreensão a partir do texto de Aristóteles? De qualquer maneira, aparece clara a preocupação de Aristóteles em pensar o problema da *philia* e da *justiça*, vinculado intrinsecamente à *koinonía*, porque as diversas formas que revestem a *philia* e a *justiça* se manifestam essencialmente nas diversas formas de sociedade. Nesse sentido, após a discussão acerca da relação entre a *philia* e a *justiça*, Aristóteles expõe as diversas formas de associação entre os homens, para, em seguida, descrever as diversas espécies de *philia* e de *justiça*, correspondentes a cada uma das constituições políticas e finaliza, reforçando a tese de que toda espécie de *philia* e de *justiça* envolve associação, exatamente como a “amizade familiar”, posto que a família é mais necessária e anterior (cronologicamente) à *pólis*. A esse respeito, ver *Ética a Nicômaco*, VIII, 7, 1162 a 16-19: ἀνδρῖ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσω πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως(...).

²⁵² Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1130 b 19-20: a *justiça* é definida τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον.

²⁵³ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 15, 1129 b 30.

δικαιον), a do pai para com seus filhos (πατρικὸν δίκαιον), bem como do marido para com sua mulher (οἰκονομικὸν δίκαιον).²⁵⁴ Assim, pois, sob todas essas formas parece que a *justiça* reúne as várias espécies de *philia*. De qualquer modo, essa relação existe, tal como mostra Aristóteles por meio da seguinte afirmação:

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.²⁵⁵

Ao que tudo indica, essa ligação entre a *philia* e a *justiça* parece fundamentada a partir da noção de comunidade, ou forma de associação que os homens estabelecem entre si, pois, de acordo com Aristóteles, onde há comunidade há uma forma de *justiça* e também de *philia*, daí o provérbio "κοινὰ τὰ φίλων".²⁵⁶ Isso significa que fora da comunidade, sem a possibilidade da relação com o outro, não pode haver *justiça*, muito menos

²⁵⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1130 b 30; 6, 1131 a 9; V, 7, 1131 b 25 e ss. É bom lembrar que todas essas relações são objetos de estudo da *Política*, sobretudo quando Aristóteles trata das várias formas de associação e de poder entre os homens.

²⁵⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 11, 1159 b 25-32: (...) περὶ ταῦτά καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον ἐν ἀπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ. Essa estreita ligação da *justiça* à *philia* aparece em mais duas passagens da *Ética a Nicômaco*, VIII, 11, 1160 a 7 - 8 e 13, 1161 a 10 - 11: elas se desenvolvem ao mesmo tempo, pois têm uma igualdade de extensão. Mas também na *Ética a Eudemo*, VII, 8, 1241 b 15: quantas são as espécies de amizade, tantas são as espécies de justiça.

²⁵⁶ "os amigos têm tudo em comum" (tradução de Vallandro e Bornheim, feita a partir da versão inglesa de W.D. Ross); "ce que possèdent des amis est commun" (Tricot). Segundo Tricot, trata-se de uma máxima pitagórica, citada freqüentemente por Platão. É o equivalente, continua Tricot, ao "Tout est commun entre amis", entendendo por "tout" não somente os bens corporais, mas também os pensamentos e os sentimentos. (Cf. *Ética a Nicômaco*. Trad. Tricot, p. 407, nota 4).

philia, daí a afirmação: "a comunidade é o fundamento da *philia*"²⁵⁷. A *philia* é, portanto, coextensiva à *justiça* e ambas se manifestam na comunidade (*κοινωνία*). Por natureza, os homens se associam, isto é, formam comunidades em função de alguma necessidade, por isso existem diversas comunidades particulares, que visam a algum bem particular. Entretanto, segundo Aristóteles, a comunidade que é constituída, não por interesse particular, mas em vista do bem comum, é a comunidade política: por conseguinte, "todas as comunidades são partes da comunidade política".²⁵⁸

²⁵⁷ ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία. (1159 b 31-31). *Koinonía*, apesar de ser uma noção fundamental tanto na *Ética* quanto na *Política*, não é definida expressamente por Aristóteles, mas, segundo Gauthier e Jolif, parece implicar três idéias que se conectam entre si. Vejamos: 1. A *koinonía* é, inicialmente, a comunidade, a associação mesma de dois ou vários indivíduos, o grupo social, qualquer que seja: família, sociedade comercial, armada, cidade (*pólis*), etc.; 2. *koinonía* pressupõe um grupo no qual há alguma coisa de comum entre os membros do grupo (*Pol.*, VII, 8, 1328 a 25-28). Em outras palavras, uma comunidade é um grupo no qual todos os membros são unidos na busca de uma finalidade que lhes é comum (*Pol.*, I, 1, 1252 a 2-3; VII, 8, 1328 a 28-33). Esta coisa comum ou este fim comum (*τὸ κοινόν*) é o que Aristóteles chama de 'interesse comum' (*τὸ κοινὸν συμφέρον*), mais raramente 'bem comum' (*τὸ κοινὸν ἀγαθόν*), por isso a comunidade é uma 'comunidade de interesse'; 3. Os diversos membros de uma comunidade comungam numa 'ação comum' (*τὸ κοινὸν ἔργον*). A palavra *koinonía* poderá designar esta parte tomada em comum pelos membros da comunidade. Nesta parte da *Ética a Nicômaco*, a *koinonía* é para Aristóteles o fundamento da *philia*, isto é, das diversas formas de solidariedade e, portanto, inclui essas três idéias. Os sentimentos de solidariedade nascem no interior daqueles grupos humanos que são comunidades, que têm por fundamento o interesse comum, que é a ligação da comunidade, e não são nada mais que a comunidade da ação, da atividade e, com isso, descreve a 'amizade útil'. No entanto, do mesmo modo que pode se elevar o conceito da 'amizade útil' àquele da 'amizade virtuosa', pode se elevar o conceito da 'comunidade de interesse' a um conceito mais elevado de comunidade, comunidade essa que reúne a vida da intimidade e se inscreva com ela na 'amizade virtuosa', como se pode perceber em IX, 12, 1171 b 32 - 33. (Cf. Gauthier e Jolif, p. 696 - 697).

²⁵⁸ αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μάλιστα εὐκτασι τῆς πολιτικῆς, (conforme 1160 a 8-9) e πᾶσαι δὲ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μάλιστα τῆς πολιτικῆς εἶναι, (conforme conclusão em 1160 a 28-30). Aristóteles parte da concepção de que existe uma certa distinção entre as comunidades de interesse, no tocante ao que é comum, pois "os irmãos e os camaradas de armas possuem todas as coisas em comum, mas os outros só algo bem definido", isso porque também nas amizades há uma determinada distinção, quanto ao maior e ao menor grau de verdade. O mesmo acontece com a justiça (*τὰ δίκαια*), pois não "são os mesmos os deveres dos pais em relação aos filhos e os dos irmãos entre si, nem os dos camaradas ou dos concidadãos" (Cf. 1160 a 1-2). Nesse sentido, "as amizades particulares devem corresponder às comunidades particulares", finaliza Aristóteles. No capítulo seguinte, 12 (1160 a 31-1161 a 9), Aristóteles apresenta as "três formas de governo" ou "constituições" e os seus respectivos "desvios". Sobre essa questão, Gauthier e Jolif comentam que alguns estudiosos, entre eles, Grant, Ramsauer e Ollé-Laprume, sustentaram que esta classificação (VIII, 12, da *Ética a Nicômaco*), além de ser diferente, é anterior àquela feita na *Política* (III e IV). Mas estudiosos como Jaeger e Nuyens

Por outro lado, Aristóteles assinala que, apesar desta estreita ligação existente entre as espécies de *philia* e as espécies de *justiça*, há uma determinada distinção entre ambas. Segundo Aristóteles, essa distinção fica evidente se considerarmos a *philia* como uma relação privilegiada, que existe entre os que são virtuosos, ou seja, se considerarmos a *philia* em sua espécie perfeita. A *philia* perfeita difere da *justiça* não só porque, de fato, a pressupõe, mas também porque a ultrapassa e a completa, a tal ponto de substituí-la e de torná-la supérflua, tal como afirma Aristóteles:

Quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; porquanto se considera que a mais perfeita forma de justiça é uma espécie de amizade.²⁵⁹

Isso posto, voltamos ao tema inicial desta reflexão, que trata da relação entre a *philia* e a *justiça*, tomando mais uma vez a afirmação de que tanto a *philia* quanto a *justiça* originam-se, fundamentalmente, na comunidade (*koinonía*) e, visto que são várias as formas de comunidade, convém, tal como nos indica Aristóteles, analisarmos cada uma delas no sentido da compreensão das várias manifestações de *philia*, uma vez que “as espécies

defenderam tese em contrário, ao mostrarem que o livro III da *Política* pertence à ‘Política primitiva’, que é contemporânea a *Ética a Eudemo*, portanto sua exposição é anterior à *Ética a Nicômaco*. Só a exposição do livro IV, que pertence à ‘Política da maturidade’, poderia ser posterior a este capítulo. Todavia, apesar dessa controvérsia, segundo Gauthier e Jolif, o que Aristóteles faz aqui, assim como na *Retórica*, I, 8, é um resumo sumário de seus pontos de vista sobre a classificação das constituições e essa exposição difere muito pouco daquela da *Política*.

²⁵⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155 a 26 - 28. Essa mesma afirmação aparece na *Ética a Eudemo*, VII, 1, 1234 b 26. De acordo com M.-D. Philippe, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, a amizade implica sempre a justiça, mas a justiça pode existir sem a amizade. Por isso, ele afirma que se a justiça é a estrutura essencial da cidade, a amizade é sua finalidade. É por meio desta compreensão que, segundo esse autor, Aristóteles considera todos os diversos tipos de amizade. (Cf. p. 74 - 75).

particulares de amizade devem corresponder às espécies particulares de comunidade²⁶⁰.

Assim sendo, dado que todas as comunidades são partes da comunidade política, Aristóteles analisa primeiro as espécies de comunidades políticas, definidas essencialmente por suas respectivas “constituições” ou “formas de governo”. Nesse sentido, ele afirma:

Existem três espécies de constituição e igual número de desvios. As constituições são a monarquia, a aristocracia, e em terceiro lugar a que se baseia na posse de bens e que seria talvez apropriado chamar timocracia, embora a maioria lhe chame governo do povo.²⁶¹ A melhor delas é a monarquia, e a pior é a timocracia.²⁶²

²⁶⁰ É o que Aristóteles afirma no final do capítulo 11, da *Ética a Nicômaco*.

²⁶¹ Conforme início do capítulo 12, 1160 a 31-35. Πολιτείας δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων. εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκείον φαίνεται, πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλείστοι καλεῖν. Qualquer que seja a tradução para o termo πολιτεία - “constituição”, “forma de governo”, “regime político” -, parece certo que se trata de três espécies (εἶδη τρία), duas denominadas claramente, que são βασιλεία e ἀριστοκρατία. Quanto à terceira, ou em terceiro lugar, diz Aristóteles (...) τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκείον φαίνεται, πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλείστοι καλεῖν. Vemos que Aristóteles funda este termo a partir de τιμηματός, que diz respeito ao “preço da estimacão” (preço, valor, estimacão da fortuna, censo, imposto proporcional à renda, fortuna, renda) e à “marca da honra” (honra). Ao que parece, τιμοκρατία significa “estado no qual o amor às honras é o móvel principal” (Platão) e “estado onde o poder pertence aos cidadãos que possuem bens” (Aristóteles). Gauthier e Jolif denominam esta terceira espécie como “aquela que é fundada sobre o regime censitário (...) regime constitucional” e apontam uma notável divergência entre a exposição da *Ética* com aquela da *Política*. Para eles, “a *Política* ignora a expressão ‘regime censitário’ e emprega sem reserva o termo ‘regime constitucional’ ou ‘politéia’ (...). Esta aparente divergência se explica pelas considerações de partido: o regime censitário é o regime que preconizava o partido conservador moderado, cujo chefe havia sido, nas lutas de fim século V, Thérámène, face aos oligarcas conduzidos por Crítias e aos democratas conduzidos por Thrasybulle. Mas, aos olhos deste partido, o regime censitário era a ‘constituição’ tradicional de Atenas, desnaturada pelos democratas e que se trata de restabelecer. Ora, Aristóteles era um conservador, um admirador de Thérámène e um partidário convicto do regime censitário: compreende-se que, em regra geral, tenha sido fiel ao vocabulário de seu partido chamando esse terceiro regime de ‘regime constitucional’”. (Cf. *op.cit.*, p.699-700).

²⁶² Cf. *Ética a Nicômaco*, 1160 a 35-36: τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. Aristóteles expõe exatamente igual na *Política*, ao dizer que a monarquia é a melhor das

Quanto aos desvios ou formas desviadas, Aristóteles afirma:

“O desvio da monarquia é a tirania (...). A aristocracia degenera em oligarquia (...). A timocracia degenera em democracia (...). A tirania é a pior (...) e a democracia a menos má dos três desvios”.²⁶³

Considerando que essas são as mudanças a que estão mais sujeitas as constituições, Aristóteles afirma que podem ser encontradas semelhanças, por assim dizer, modelos delas nas próprias famílias. Para a associação de um pai com seus filhos, parece corresponder a monarquia, visto que o pai zela pelos filhos e o ideal da monarquia é ser uma forma paternal de governo; mas o governo dos amos sobre os escravos, parece ser um governo tirânico, pois visa aos interesses dos primeiros. A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor de homem, mas deixa a cargo da esposa o que convém a uma mulher; quando isto não ocorre, isto é, quando o homem governa sozinho ou são as mulheres que governam, temos a oligarquia. A associação entre irmãos assemelha-se à

constituições, sobretudo quando se acha para ser rei um homem absolutamente perfeito, o que não é muito freqüente e a timocracia é a pior.

²⁶³ παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς· (1160 a 36 - b 1); ἐξ ἀριστοκρατίας δὲ εἰς ὀλιγαρχίαν (1160 b 12) e ἐκ δὲ δὴ τιμοκρατίας εἰς δημοκρατίαν· (1160 b 16-17). Aristóteles apresenta, digamos assim, as razões para cada uma destas formas de desvio. A monarquia é o governo do rei em vantagem dos seus súditos. Ela degenera em tirania exatamente quando o rei deixa de governar em vantagem dos súditos e passa a governar visando sua própria vantagem, convertendo-se assim em tirano que visa unicamente a seu próprio bem. Por isso, segundo Aristóteles, esta é a pior forma de desvio. Já a aristocracia degenera em oligarquia, pela ruindade dos governantes, que distribuem sem equidade o que pertence à *pólis*. A timocracia, por seu lado, degenera em democracia, que é apenas um ligeiro desvio daquela. O que diferencia essencialmente as formas normais das formas desviadas é que as primeiras visam ao bem público, ao “interesse geral” (τὸ κοινῆ συμφέρον), ao passo que as segundas têm em vista somente o interesse particular, de um só, da classe rica ou da maioria pobre.

timocracia, porquanto eles são iguais, mas quando diferem muito em idade, a amizade já não é do tipo fraternal. A democracia é encontrada, sobretudo, nas famílias acéfalas e naquelas onde o chefe é fraco, pois todos se encontram em nível de igualdade, inclusive para agir como entendem.²⁶⁴

Após essa exposição, Aristóteles passa a analisar as formas de *philia* e *justiça* correspondentes a cada uma das constituições políticas.²⁶⁵ Nesse sentido, de acordo com o exame de várias constituições, ele observa que “cada uma das constituições comporta amizade na exata medida em que comporta a justiça”. O processo de descrição começa por “aquelas amizades que implicam superioridade de uma parte sobre a outra”, como a amizade entre um rei e seus súditos, a amizade de um pai e seus filhos. Nessas relações, portanto, “a justiça que existe não é a mesma de parte a parte, mas sempre proporcional ao mérito; porquanto isso é verdadeiro também quanto a própria amizade”.²⁶⁶ Mas, continua Aristóteles, “a amizade entre marido e mulher é a mesma que se observa na aristocracia, já que está de acordo com a virtude: o melhor recebe maior quinhão de bens e cada um recebe o que lhe compete (...) e o mesmo se pode dizer da justiça.”²⁶⁷ Já “a amizade entre

²⁶⁴ Cf. toda essa passagem que vai de 1160 b 21 a 1161 a 9.

²⁶⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 13, 1161 a 10 - b 10.

²⁶⁶ *Idem*, 1161 a 10 - 22. Aristóteles se refere aqui à monarquia, enquanto governo de um rei que, sendo ele um homem bom, zela pelo bem-estar dos seus súditos. Nesta forma de governo, tanto a *philia* quanto a *justiça* serão, por assim dizer, sempre “proporcionais ao mérito” (τὸ κατ’ ἀξίαν).

²⁶⁷ Convém assinalar que aqui ἀρετή não significa virtude moral, mas o “mérito”. O mérito é a superioridade natural do homem sobre a mulher, dado que o homem é o único que possui a faculdade deliberativa em perfeição, ou seja, só ele decide efetivamente sobre o melhor, ao passo que a mulher somente a possui em imperfeição, ou seja, ela vê o que é melhor, mas não se decide a fazê-lo, por fraqueza. Portanto, por natureza ela se submete ao homem. (Ver essa discussão na *Política*, especialmente no livro I, 13). Por isso, na comunidade conjugal, o marido, que é superior à esposa, tem mais poder e direito a mais amor, porque ele faz a ela mais bem do que recebe.

irmãos é como a de camaradas, iguais e próximos uns dos outros, seja pela idade, pelo caráter e sentimentos. Tal amizade é semelhante à timocracia, pois nesta constituição, o ideal é serem os cidadãos iguais e eqüitativos e o governo baseado na igualdade.²⁶⁸

Entretanto, nas formas de desvio, onde mal existe justiça, também é rara a amizade. E onde menos existe é na tirania, pior forma de desvio, na qual nada aproxima o governante dos governados. Não há amizade onde não há justiça.²⁶⁹ Por conseguinte, se nas tiranias há pouca ou nenhuma amizade e justiça, elas, nas democracias, têm mais existência, pois onde há, de certa forma, igualdade entre os cidadãos, estes possuem muito em comum.²⁷⁰

Desse modo, Aristóteles retoma o problema da vinculação da *philia* e a justiça à *koinonía*, reafirmando que “toda forma de amizade envolve associação”.²⁷¹ Todavia, fundamenta toda sua argumentação, tomando por base a “amizade dos familiares” e a “amizade dos camaradas”²⁷². De acordo com Aristóteles, a própria amizade dos familiares, embora seja de várias espécies, parece depender, em todos os casos, da “amizade paterno-filia!”; por

²⁶⁸ Cf. 1161 a 25 - 30.

²⁶⁹ Segundo Aristóteles, a atmosfera social de uma tirania não dá oportunidade para a amizade real entre os cidadãos, pois falta-lhe a base para a concórdia. Seguindo essa passagem, vemos Aristóteles tratar acerca da possibilidade da amizade entre o senhor e o escravo, não enquanto ferramenta, instrumento animado, mas como um homem em condições de participar de um sistema jurídico ou ser parte num ajuste. Aristóteles diz que pode haver amizade com o escravo, mas somente na medida em que é homem.

²⁷⁰ É o que Aristóteles afirma ao final do capítulo 13.

²⁷¹ Cf. 1161 b 11-12, início do capítulo 14. *Ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστίν, καθάπερ εἴρηται.* Esta questão foi levantada em 1159 b 26-32.

²⁷² Aristóteles separa, para efeito de análise, a “amizade dos familiares” - *συγγενικὴν* - e a “amizade dos camaradas” - *ἐταιρικὴν* - , mas, desde já, afirma que a “amizade dos concidadãos” - *πολιτικαὶ* - assim como a dos contribais (*φυλετικαὶ*), a dos companheiros de viagem (*συμπλοικαὶ*) - se assemelha mais às amizades de associação, pois parece repousar sobre uma espécie de pacto. Voltaremos a esta questão, mas, por enquanto, observemos o que é dito sobre as amizades dos familiares e dos camaradas, assunto específico deste capítulo 14, 1161 b 11 - 1162 a 33.

isso, os pais amam os filhos como partes de si mesmos e os filhos amam os pais por serem algo que se originou deles(...); os irmãos amam uns aos outros por se originarem dos mesmos pais(...). A amizade dos irmãos tem as mesmas características observadas na amizade entre camaradas e, de modo geral, entre semelhantes, porquanto vivem em comum(...). Entre marido e mulher, a amizade parece existir por natureza, pois a espécie humana se inclina naturalmente a formar casais, mais do que cidades, já que a família é cronologicamente anterior à cidade e mais necessária do que esta.²⁷³ Se a união entre os outros animais é apenas por causa da reprodução, os seres humanos vivem juntos não só para reproduzirem-se, mas também para os vários propósitos da vida. Nisso consiste o sentido da associação entre os homens. Para Aristóteles, perguntar a respeito de como devem portar-se um para com o outro, de modo geral, amigo com amigo, parece ser a mesma questão que a de determinar qual seja a sua conduta justa, porque um homem não parece ter os mesmos deveres para com um amigo, um estranho, um camarada e um discípulo.²⁷⁴

Existem três espécies de amizade (...) e com respeito a cada uma delas alguns são amigos em termos de igualdade e outros em virtude de uma superioridade. (...) Os iguais devem ser amigos numa base de igualdade quanto ao amor e a todos os outros respeitos, ao passo que os desiguais devem beneficiar-se proporcionalmente à sua superioridade ou inferioridade.²⁷⁵

²⁷³ Tal como estabelece o texto de 1162 a 17-18.

²⁷⁴ Passamos agora à questão sobre os "deveres dos amigos", onde, de fato, surgem as grandes disputas, tanto entre os iguais, quanto entre os desiguais. Aristóteles expõe, nestes capítulos, aquilo que os comentadores denominam por "casuística da amizade". (Cf. VIII, 15 - 16 e IX, 1 - 3).

²⁷⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, 15, 1162 a 34 e ss.

Ser amigo, quer seja entre iguais, quer seja entre desiguais, implica a existência de determinadas disputas, queixas e querelas. Para Aristóteles, nas amizades entre os iguais, as queixas e as disputas surgem, principalmente, nas amizades que se baseiam na utilidade, porque o amigo se utiliza do outro em função do seu próprio interesse. Para Aristóteles, é de supor que, sendo a *justiça* de duas espécies, uma não escrita e outra legal, haja também uma espécie moral e outra legal de *philia* baseada na utilidade.²⁷⁶ O tipo "legal" é aquele que assenta sobre termos definidos, e o tipo "moral" é aquele que, ao contrário, não assenta em termos fixos. Desse modo, as queixas surgem, principalmente, quando os homens não dissolvem a relação dentro do espírito do mesmo tipo de *philia* em que a contraíram.²⁷⁷ A relação que se estabelece entre os amigos, seja ela do tipo "legal" ou do tipo "moral", é, na realidade, baseada, fundamentalmente, no interesse do beneficiado, pois "a vantagem do beneficiado é a única medida".²⁷⁸ Mas as dissensões ou queixas surgem também nas amizades que se baseiam na superioridade, pois cada qual espera obter mais proveito delas, e, quando isso acontece a amizade se dissolve. Tanto o homem melhor quanto o mais útil esperam receber mais (...), assim também o homem que se encontra em estado de necessidade e inferioridade, reivindica que é próprio de um bom amigo ajudar os necessitados, pois de que serviria ser amigo de um homem bom ou poderoso

²⁷⁶ *Ibid.*, 1162 b 20 e ss.

²⁷⁷ Aqui, mais uma vez, Aristóteles compara as espécies de *philia*: "(...)os que são amigos com base na virtude anseiam por fazer o bem um ao outro (...) desejam-se mutuamente o que é bom (...) na *philia* em vista do prazer, os amigos recebem simultaneamente o que desejam, se comprazem em viver juntos(...) Mas, na *philia* que se baseia na utilidade, cada um se utiliza do outro em seu próprio benefício, sempre querendo lucrar na transação (...)" (Cf. 15, 1162 b 5 - 20).

²⁷⁸ Esta é, grosso modo, uma síntese do restante do capítulo 15, 1162 a 21 - 1163 a 23.

se não tirar nenhum proveito disso? Desse modo, cada parte busca tirar mais vantagem do outro, sendo que o superior busca em honra e o inferior, em ganho (necessidade do que é inferior). O mesmo parece acontecer nas disposições constitucionais: o homem que não contribui com nada para o bem comum não é honrado, pois o que pertence ao público é dado a quem o beneficia e a honra pertence ao público (...).²⁷⁹

Essas disputas ocorrem também em todas as amizades entre dessemelhantes. Na amizade amorosa, por vezes, o amante se queixa de que o seu amor excessivo não é retribuído na mesma proporção, embora muitas vezes o amado se queixe de que o amante, que outrora tudo prometia, agora não cumpre nada. Isto ocorre quando o amante ama com vistas ao prazer, enquanto o amado ama com vistas à utilidade. Tais amizades se dissolvem porque nenhum dos dois ama o outro por si mesmo, mas apenas suas qualidades que são passageiras. Entretanto, a amizade fundada no caráter, como se disse anteriormente, é duradoura e perdura porque só depende de si mesma, ou melhor, nela os amantes se amam por si mesmos.²⁸⁰

²⁷⁹ Esta é uma espécie de síntese do último capítulo do livro VIII (16, 1163 a 24 - 1163 b 28). Com isso, passamos às discussões feitas no livro IX.

²⁸⁰ É o que Aristóteles afirma no primeiro capítulo do livro IX. A amizade política é também uma espécie desta natureza, em que é a proporção que iguala as partes e preserva a natureza. Essa é a questão do próximo capítulo.

III - DIMENSÃO POLÍTICA DA *PHILÍA* ²⁸¹

A reflexão aristotélica sobre a *philía* vincula-se à dimensão fundamental da sua filosofia das coisas humanas. Inserida neste contexto, a *philía* integra o conjunto de “condições” essenciais à plenitude do homem, por ser uma virtude ou algo que participa das virtudes. Assim, por sua vinculação às virtudes, a *philía* torna-se elemento indispensável à felicidade (εὐδαιμονία), que é o fim (τέλος) de toda atividade humana.²⁸² Dessa maneira, parece clara a estreita relação entre a φιλία, as ἀρεταὶ e a εὐδαιμονία, fundamentos essenciais da atividade humana em vista do bem viver, que é realizado plenamente na comunidade política por excelência (πόλις), única que reúne as “condições” necessárias e imprescindíveis à plena atualização do homem. Por esta via, podemos afirmar, de acordo com Aristóteles, que a φιλία é o que mais aproxima o homem de sua própria plenitude, a perfeição de sua atividade enquanto “vidente político”, o que nos leva a pensar sobre a possibilidade de

²⁸¹ Refletir sobre esta dimensão da *philía* em Aristóteles nos coloca diante de uma questão de fundo: em que medida a *philía* fundamenta a vida humana na *pólis*? Na realidade, nossa preocupação é pensar a *philía* não apenas enquanto ligação de um indivíduo a outro indivíduo ou a ligação entre pequenos grupos de indivíduos, em busca do bem, mas, por aí, pensar a *philía* como “fundamento” (ou pelo menos, algo de importante) na busca do “bem - viver”, que é a finalidade própria da *pólis*, a comunidade política por excelência.

²⁸² Neste sentido, vale a pena reforçar que o termo εὐδαιμονία, formado por εὖ (bem, bom) e por δαιμονία (derivado de δαίμων - gênio, demônio), significa algo assim como “o fato de estar sob os auspícios de um gênio bom”. Aristóteles reduz esse conteúdo semântico originário para fazê-lo caber em uma consideração antropológica: εὐδαιμονία equivale a “viver bem”, e isto significa “viver uma vida boa ou virtuosa. E nisto reside o fato de Aristóteles acentuar que a εὐδαιμονία (felicidade) é uma atividade do homem e não algo extra humano, que resulta da “boa sorte” (εὐτυχής), por isso mesmo, ela tem um sentido moral, por ser uma atividade humana perfeita, vinculada às noções de ἀρετή e de ἔργον.

uma reflexão acerca da “dimensão política da *philia* em Aristóteles” ou ao menos levantar tal possibilidade.

Essa questão nos remete, com efeito, à reflexão, ainda que rápida, sobre alguns princípios fundamentais do pensamento ético e político de Aristóteles, muitos dos quais já apresentados ao longo desta nossa exposição. Primeiro, como dissemos anteriormente, a preocupação fundamental de Aristóteles, diferente de outros filósofos (principalmente os platônicos), não é com a busca do “Bem em si”, mas de um “bem para nós”, como algo que é “auto-suficiente”, não para um homem só, que vive uma vida solitária, mas para a “família” (pais, filhos, esposa, etc.) e, em geral, para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania.²⁸³ A *philia* consiste, essencialmente, em um bem para o homem, já que aparece como uma atividade da alma em consonância com a *aretê*. Segundo, que a *philia*, por estar vinculada à *aretê*, além de nobre, é extremamente necessária à vida em comunidade, pois todas as espécies de *philia* envolvem uma forma de associação. Nesse sentido é que a *philia* consiste numa relação de convivência, principalmente na *pólis*. É no espaço privilegiado da *pólis* que reside a *philia* dos concidadãos. Terceiro, que a amizade existe não só entre aqueles que são iguais, ou seja, entre aqueles em que há uma certa igualdade, tanto quanto aos motivos ou razões para amar como quanto à *aretê* e à obra (*ἔργον*) de parte a parte, mas também entre aqueles em que há uma

²⁸³É o que Aristóteles diz no livro I, 5, 1097 b 7-11, quando trata a propósito do bem ou sumo bem, que é algo absoluto exatamente porque é buscado por si mesmo e não com vistas em outra coisa. Por isto, o bem é auto-suficiente, “como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada.” (Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 5, 1097 b 14-15).

determinada desigualdade, seja com relação aos motivos ou razões para amar, seja com relação à superioridade de uns sobre os outros, principalmente no que concerne à *aretê* (ἀρετή) e à obra (ἔργον) de cada um.

Isso posto, podemos imediatamente perguntar se, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta uma forma de *philia* política; se sim, em qual das espécies ela se encontra e qual a sua finalidade? Para tentarmos responder a essas questões, sem dúvida, é necessário observarmos o desenvolvimento da reflexão aristotélica ao longo dos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, onde se ver claramente pelo menos cinco grandes momentos. Em primeiro lugar, Aristóteles apresenta uma espécie de “introdução dialética” ao problema, onde se evidenciam as razões pelas quais se deve estudar a *philia*: ela é uma virtude ou algo que participa das virtudes; é uma necessidade humana e, mais que isso, é um bem ou algo que estimula a prática do bem, não apenas entre indivíduos, mas também entre os concidadãos; e, apesar disso, não tem uma definição satisfatória, muito menos uma dimensão claramente estabelecida. Em segundo lugar, propondo-se a defini-la, Aristóteles parte do princípio de que não há uma única espécie de *philia*, mas diversas, iguais em número às coisas que são estimadas. A partir daí, define que são três as espécies de *philia*: a primeira por “virtude”, a segunda por “utilidade” e a terceira por “prazer”, distribuídas em dois grupos: um, de acordo com uma determinada “igualdade” e outro, segundo uma determinada “desigualdade” entre as partes. Em terceiro lugar, Aristóteles discute a relação entre a *philia* e a *justiça*, visto que se fundam nas diversas comunidades, principalmente na comunidade

política. Em seguida, já no livro IX, ele passa a discutir uma série de questões, a fim de resolver algumas das querelas, ainda presentes em seu tempo, em relação aos sentimentos de amizade, à benevolência, à concórdia, à beneficência, ao egoísmo, à necessidade de amigos para o homem que é feliz; ao número de amigos e, por fim, sobre a necessidade de amigos na prosperidade e na adversidade. E, finalizando esta questão, Aristóteles ressalta a importância da “vida comum” (συζῆν) como fundamento da *philia*, pois “nada é mais característico dos amigos do que o convívio.”²⁸⁴ Nesse ponto, ele acentua que a essência da amizade é a convivência, uma espécie de reciprocidade na prática de ações nobres e virtuosas.

Percorrendo todos esses momentos, verificamos que, entre as espécies de *philia* baseadas numa certa “dessemelhança” entre as partes, aparece a denominação “ἐν τῇ πολιτικῇ”²⁸⁵ que consiste, segundo Gauthier, “na amizade política”²⁸⁶, uma forma política de amizade que une os cidadãos de uma mesma *pólis*, em função de interesses comuns. Esse sentido de “amizade política” é propriamente o tema do capítulo 6, livro IX, onde Aristóteles analisa a questão da ὁμόνοια. Aí aparece mais uma vez a expressão πολιτικῇ, seguida por φιλία, que os tradutores franceses (Gauthier e Tricot) são

²⁸⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, VIII, 6, 1157 b 19.

²⁸⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 1, 1163 b 34.

²⁸⁶ No entendimento de Gauthier, apoiado em Ramsauer, Stewart e Ross, a referida expressão deve ser inserida no contexto da φιλία, tal como a expressão paralela “ἐν τῇ ἐρωτικῇ” (na amizade amorosa). Mas, Tricot, apoiado em Burnet e Dirlmeier, traduz a mesma expressão como “na comunidade política”, por entender que se trata da κοινωνία e não da φιλία. Todavia, apesar desta divergência, o próprio Tricot, referindo-se à expressão “ἐν τῇ πολιτικῇ”, admite tratar-se de uma “forma política da amizade, no sentimento que une os cidadãos de uma mesma cidade” (Cf. Gauthier, p. 718 e Tricot, p. 431 - obras citadas).

“unânicos” em traduzir por “uma amizade política”.²⁸⁷ Desse modo, mesmo que esta “πολιτική δὲ φιλία” não constitua uma “espécie de *philia*” tal como a “*teleía philía*” e, mesmo que não tenha sido objeto de análises mais profundas e, ainda que consista numa espécie de *philia* por utilidade, insere-se como uma via necessária à vida em comum, por onde os homens tratam dos interesses comuns e da vida em sociedade. Nesse ponto, talvez possamos recorrer à *Ética a Eudemo*, onde encontramos um capítulo, cujo título é “amizade política”²⁸⁸, no qual aparece o termo πολιτική em referência às φιλίαι que, de acordo com a tradução de Décarie, trata-se da “amizade política”, aquela que existe entre “associados” (κοινωνική). Esta “amizade política” (cívica), constituída em função da utilidade, se origina a partir da necessidade própria do homem em associar-se, ou seja, da necessidade propriamente de viver em conjunto, ou em comunidade, pois, como afirma Aristóteles, “é porque cada um não se basta a si próprio que os homens se reúnem, mesmo que eles se reúnam também para viver em conjunto.”²⁸⁹

Nesse mesmo sentido, vale a pena tomarmos uma passagem da *Política*, na qual Aristóteles estabelece a seguinte afirmação:

²⁸⁷ Cf. Gauthier, p. 738 e Tricot, p. 450 - obras citadas. Tricot explica que é nessa “amizade política” onde as aspirações de todos podem encontrar satisfação”, ao que Gauthier pondera, dizendo que essa “amizade política, para Aristóteles, é aqui uma amizade útil, pois, aos seus olhos, a sociedade política ainda é uma comunidade de interesse”.

²⁸⁸ Conforme o tradutor francês V. Décarie (1984) intitulou o capítulo 10, do livro VII, dedicado ao tema da *philia*.

²⁸⁹ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1242 a 7-9.

(...) o homem é por natureza um vivente político, por isto, mesmo quando os homens não necessitam da assistência mútua, ainda assim desejam viver juntos. Ao mesmo tempo eles são levados a reunir-se por terem interesses comuns, na medida em que cada um deles pode participar de uma vida melhor. É este, então, o principal objetivo de todos e de cada um em separado na vida comunitária (...).²⁹⁰

Nessa passagem aparecem pelo menos dois elementos essenciais do pensamento político de Aristóteles: (1) por sua condição natural de vivente político, o homem tem necessidade da convivência (συζήτην); (2) por esta condição, os homens se reúnem não apenas para viver, mas para viver bem (ζήτην καλῶς). De modo que, por sua natureza, os homens tendem a conviver uns com os outros, a procurar seus semelhantes, a viver, portanto, em comunidade, principalmente na *pólis*, que é a comunidade perfeita por excelência, cuja finalidade é a realização do bem viver. Todavia, essa possibilidade de viver bem, enquanto realização do bem, implica, necessariamente, o estabelecimento de um bom regime e de leis justas, que apenas podem ser produzidos por bons governantes e seguidos por bons cidadãos, sendo possível uma determinada *koinonía* entre todos, ou, pelo menos, uma certa convivência harmoniosa. Entretanto, não podemos afirmar, ainda, se esta convivência é uma “amizade política”, pois o que Aristóteles examina, neste momento, é o que se denomina por “concordia” (ὁμόνοια).²⁹¹

²⁹⁰ Cf. *Política*, III, 6, 1278 b 20 -21.

²⁹¹ Na *Ética a Eudemo*, assim como na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles analisa a “ὁμόνοια” (para alguns estudiosos, uma forma política de amizade), mas é somente na primeira que ele dedica um capítulo inteiro à “amizade política”, que é mencionado como exemplo de “amizades entre dessemelhantes” na segunda. Deste modo, podemos perguntar: se a “ὁμόνοια” é uma “amizade política” (como aparece nas

Antes, porém, é preciso ter claro o que Aristóteles afirma sobre a *ὁμόνοια*, “amizade política”. Vejamos o que ele diz:

A concórdia parece, pois, ser a amizade política, como, de fato, é geralmente considerada; pois ela versa sobre as coisas que são de nosso interesse e que têm influência em nossa vida.²⁹²

Contudo, pondera Aristóteles, a *ὁμόνοια* não é simplesmente um sentimento de amizade, porque seu domínio é estritamente limitado ao campo dos “interesses cívicos”, que são, na realidade, próprios ao interior da *pólis*. Ora, essa é, como vimos, a finalidade da “amizade política”, pois, como afirma Aristóteles, é ela que mantém unidas as “cidades” (*póleis*), mas apenas do ponto de vista interno, pois trata-se das relações entre os membros das várias classes de que se compõe a *pólis*. Isso significa, portanto, que é a partir da “*politikè philía*” que os homens, enquanto “videntes políticos”, estabelecem

duas *Éticas*), em que ela difere da “*πολιτικὴ δὲ φιλία*” que aparece mencionada na *Ética a Nicômaco* (IX, 1) e constitui objeto do capítulo 10 da *Ética a Eudemo*?

²⁹² *πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθότι καὶ λέγεται· περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἔστι καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἀνήκοντα* (*Ética a Nicômaco*, IX, 6, 1167 b 2 - 4) A concórdia, assim como a benevolência, parece ser uma relação amigável, já que ambas, de certa forma, consistem em “sentimentos da amizade”. Mas, que sentimentos são esses? A apresentação dos cinco sentimentos da amizade reconhecidos na Academia, a partir dos quais parece se definir a amizade, é feita, de maneira geral, em IX, 4. Segundo Aristóteles, as relações amigáveis com seu semelhante e as marcas pelas quais são definidas as amizades parecem proceder das relações de um homem para consigo mesmo. Com efeito, prossegue Aristóteles, definimos um amigo como (1) aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo; (2) aquele que deseja que seu amigo exista e viva, por ele mesmo; (3) aquele que vive na companhia de um outro; (4) e tem os mesmos gostos que ele ou (5) o que compartilha os pesares e alegrias de seu amigo. Ora, cada uma delas é verdadeira do homem bom em relação a si mesmo (a virtude e o homem bom parecem ser a medida de todas as classes de coisas). (...) Logo, como cada uma destas características pertence ao homem bom em relação a si mesmo, e ele se relaciona para com 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 somente aqueles que possuem estes atributos são amigos. (...) (Cf. IX, 4). A benevolência é assunto do capítulo 5 e a concórdia (*ὁμόνοια*) do capítulo 6.

entre si unanimidade e concórdia (termos com os quais se traduz habitualmente ὁμόνοια) quanto ao que é de seu interesse, escolhem as mesmas ações e fazem em comum o que resolveram. Contudo, tal espécie de *philía* é encontrada somente entre os “homens bons”, que são unânimes tanto consigo mesmos quanto uns com os outros e têm, por assim dizer, um só pensamento e desejam o que é justo e vantajoso, que são os objetos de seus interesses comuns.²⁹³

Aristóteles situa a “amizade política” entre as diversas espécies de *philía* como sendo uma “amizade útil”, cujo fundamento consiste na comunhão de interesses. Ele compreende que a sociedade (comunidade) política é uma comunidade de interesses, não no sentido do simples viver, mas em razão do “bem viver”. Portanto, essa comunhão de interesse (*koinonía*) é o fundamento da *philía* (“ἐν κοινωνία γὰρ ἡ φιλία”)²⁹⁴, não só nas diversas comunidades particulares, mas principalmente na comunidade política, que é formada em vista da vantagem comum e estruturada por meio do comum acordo entre seus membros. Todas as relações entre os membros das várias classes de que se compõe a *pólis*, de fato, são determinadas em função do interesse comum, ou seja, desta comunhão em vista da vida na *pólis*. Por aí podemos perceber que há, de certa forma, uma dimensão política da *philía* ou, pelo menos, um sentido político da *philía* em Aristóteles. Isso significa que, se a “*politikè philía*” aparece

²⁹³Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 6, 1167 b 5-9. E, ao contrário, os maus, por ambicionarem quase sempre vantagens para si mesmos, por essa razão, não desejarem o justo quinhão de vantagens a que têm direito, não podem ser amigos nesses termos, uma vez que se encontram constantemente em estado de luta.

²⁹⁴ Tal como aparece em 1159 b 31-32, já apontado anteriormente.

no estudo aristotélico apenas em caráter secundário, como sustenta Fraisse, pelo menos, em Aristóteles, a *philia* não se limita unicamente às relações no plano individual, mas se estende às dimensões da *pólis*, uma vez que o indivíduo é, necessariamente, um “vidente político”, e, como tal, inserido numa comunidade que se funda em vista do “bem viver”, não apenas para si próprio, mas e, principalmente, para seus concidadãos. Nesse sentido, podemos afirmar, de acordo com Aristóteles, que é a *philia* que articula e dá maior consistência à vida na *πόλις*, cuja finalidade é o “bem viver”, ou propriamente a vida feliz e virtuosa. Isso pode ser evidenciado por uma outra passagem da *Política*, em que Aristóteles reflete sobre a finalidade da *pólis*:

(...) É evidente que a *pólis* não é uma simples comunidade de lugar para impedir as injustiças recíprocas, nem para facilitar as trocas; essas são, certamente, condições indispensáveis para a existência de uma *pólis*; não obstante, ainda que reunidas todas estas condições, isto não constitui uma *pólis*: esta é a comunidade do bem viver para as famílias e os grupos de famílias em vista de uma vida perfeita e autárquica. Todavia, isto não se realizará sem que os habitantes estejam em um mesmo lugar e se casem entre eles. Daí se originam as alianças de famílias, as confrarias, os sacrifícios públicos e todas as diversões da vida em comum. Estas diversas atividades são obra da amizade, já que a escolha deliberada da vida em comum supõe a amizade.²⁹⁵

²⁹⁵ Cf. *Política*, III, 9, 1280 b 29-39. Em relação à *philia*, esta é uma das passagens mais significativas da *Política*. Por ela, pode se ver claramente o papel que a *philia* desempenha na comunidade política, questão a ser retomada mais adiante. Por ora, voltemos à *Ética* e vejamos em que medida Aristóteles se refere à “amizade política”.

Com efeito, Aristóteles reconhece, evidentemente, que esta comunidade não é feita de iguais, mas, ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais.²⁹⁶ Por isso, segundo Aristóteles, nesta espécie de “*politikè philía*”, assim como em todas as outras, onde há “desigualdade” entre as partes, é a proporção que iguala as partes e preserva a *philía*. Essa proporção, na maioria das vezes, é estabelecida como medida comum entre as diversas partes. O sapateiro, exemplifica Aristóteles, recebe uma compensação pelos seus produtos na proporção do que eles valem, que é, na realidade, uma retribuição proporcional ao valor de seu trabalho. Nesse caso, o que garante esta compensação, por assim dizer, proporcional ao valor dos produtos, é o estabelecimento de uma “medida comum”, sob a forma de dinheiro, à qual tudo é referido e pela qual tudo se mede²⁹⁷. O princípio da “justa medida” determina, de certo modo, a quantidade de amigos, principalmente quando se trata da *philía* entre aqueles que são bons e virtuosos. De acordo com Aristóteles,

²⁹⁶ Todavia, Aristóteles afirma que “é através do igualar-se que nasce a comunidade” (Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1133 a 14) Tal “igualação” ocorre em qualquer intercâmbio, como o que se dá entre o médico e o fazendeiro, e baseia-se no dinheiro. Mas, a “igualação política”, esta não pode ser pelo dinheiro (razão econômica), deve ser, antes de tudo, fruto da *philía*.

²⁹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 1, 1164 a. O dinheiro (*νόμισμα*), segundo Aristóteles, tornou-se, por convenção (por lei - *νόμος*) o meio-termo, a medida comum pelas quais todas as coisas são medidas, garantindo, por assim dizer, a igualdade (proporcional) entre as partes. Vale observar que esta questão do dinheiro, como medida comum que favorece a troca comercial, é retomada por K. Marx, especialmente quando tratou a respeito da “mercadoria”. Para Marx, Aristóteles foi o grande pesquisador que primeiro analisou a forma do valor, ao exprimir claramente que a forma dinheiro da mercadoria é apenas a figura ulteriormente desenvolvida da forma simples do valor, isto é, da expressão do valor de uma mercadoria em outra qualquer, dizendo: *5 camas = 1 casa* não se distingue de *5 camas = tanto dinheiro*. Segundo Marx, o que faltou a Aristóteles para que pudesse descobrir o conceito de valor foi exatamente a noção do que a casa representa perante a cama, uma coisa que a iguala a cama, representando o que é realmente igual em ambas. Essa “substância comum” é, para Marx, o trabalho humano. O que impediu Aristóteles de descobrir em que consistia verdadeiramente essa relação de igualdade foram as limitações históricas da sociedade em que viveu, já que esta repousava sobre a escravatura, tendo por fundamento a desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho. (Cf. *O Capital*, vol. 1, capítulo I, A Mercadoria).

existe um limite para o número de amigos, de amizades, da mesma forma que há para o tamanho de uma cidade (*pólis*). Diz Aristóteles,

(...) Não se pode fazer uma cidade com dez homens, e se estes forem cem mil, nem por isso ela será uma cidade. Entretanto, o número apropriado não é provavelmente uma quantidade fixa, mas qualquer que se situe entre dois pontos fixos”.²⁹⁸

Mas o princípio que determina essencialmente a questão da quantidade de amigos e, por conseguinte, a própria *philía*, é, para Aristóteles, a convivência. Vejamos o que ele afirma:

(...) convém não procurar ter o maior número possível de amigos, mas apenas tantos quantos forem suficientes para os fins do convívio, pois ser amigo de muitas pessoas é coisa que se afigura impossível (...). Não se pode manter com muitas pessoas a amizade que se baseia na virtude e no caráter de nossos amigos, e devemos dar-nos por felizes se encontramos uns poucos dessa espécie.²⁹⁹

A questão da convivência é, por isso mesmo, uma questão fundamental na análise da *philía* em Aristóteles e, de certa forma, fundamenta o que

²⁹⁸ Cf. IX, 10, 1170 b 31-33. Aristóteles discute essa questão da quantidade de amigos (levantada em VIII, 1, 1155 a 30), no livro IX, 10, que principia com o seguinte questionamento: (...)Devemos, então, fazer o maior número possível de amizades, ou, assim como no tocante à hospitalidade é considerado de bom alvitre ‘não ser homem de muitos convidados, nem homem de nenhum’ (Hesíodo, *Trabalhos e os Dias*), a regra se aplica também à amizade e um homem não deve viver sem amigos nem ter um número excessivo deles? Esta máxima parece aplicável principalmente às amizades com vistas à utilidade e ao prazer.

²⁹⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 10, 1171 a 1 - 20. Com isto, Aristóteles introduz a questão da convivência que, embora tenha sido mencionada em várias passagens destes dois livros (VIII e IX), será retomada neste capítulo 12, finalizando o livro IX.

chamamos de dimensão política da *philia*.³⁰⁰ A verdadeira essência da amizade é a convivência, conforme o que afirma Aristóteles:

(...) nada é mais característico dos amigos que o convívio³⁰¹(...) Porque a amizade é parceria, e tal é um homem para si mesmo, tal é para o seu amigo; ora, para ele a consciência do seu ser é desejável, e também o é, por conseguinte, a consciência do ser de seu amigo; e essa consciência torna-se ativa quando eles convivem. Por isso, é natural que busquem o convívio³⁰².

Entre os vários significados de συζῆν, destacamos um que é preponderante, trata-se de “viver em conjunto”. Tal idéia está presente na definição de *philia* enquanto uma “ligação humana” que provém principalmente de uma disposição de caráter (escolha ou decisão). Neste sentido, a *philia* é algo determinado, que consiste na relação entre indivíduos, desde a “família” até os “concidadãos”. Em todas as relações entre amigos é fundamental o conhecimento e a intimidade entre as partes, sem os quais é impossível se estabelecer uma ligação profunda, verdadeira e, por isso mesmo, uma relação de *philia*, sem a consciência dos sentimentos, desejos e interesses do outro.

³⁰⁰A “convivência” é, de acordo com Aristóteles, a própria característica da amizade. Segundo Gauthier e Jolif, “a intimidade é o ápice da amizade”, já que para Aristóteles, a vida da intimidade é o ato da amizade. A intimidade constitui o elemento formal na definição da amizade, tal como Aristóteles demonstrou anteriormente (VIII, 1, 1155 b 33 - 1156 a 3). Aristóteles retoma essa questão, não para formular algo inteiramente novo do que já foi dito tantas vezes, mas sim, para terminar seu estudo referente à amizade por uma “pintura do que nela é o desabrochamento”. (Cf. Gauthier y Jolif, p. 768).

³⁰¹οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν (Cf. *Ética a Nicômaco*, 1157 b 19).

³⁰²(...) κοινωνία γὰρ ἡ φιλία. καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον. περὶ αὐτὸν δ' ἡ αἰσθησις ὅτι ἔστιν αἰρετή καὶ περὶ τὸν φίλον δὴ ἡ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτοῖς ἐν τῷ συζῆν, ὡς εἰκότως τούτου ἐφίενται. (Cf. 1171 b 32 - 1172 a 1). De acordo com Tricot, Aristóteles demonstra nessa passagem que a vida comum (convivência) é mais desejável para os amigos, a partir de três argumentos. Primeiro - κοινωνία γὰρ ἡ φιλία (1171 b 32 - 33); segundo - καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ... ἐφίενται (1171 b 33 - 1172 a 1) e terceiro - καὶ ὁ ποτ' ἔστιν ... συζῆν (1172 a 1 - 8). Cf. *Ética a Nicômaco*. Trad. Tricot, p. 474, nota 2.

Para serem amigas, as pessoas devem conhecer umas às outras e desejarem-se bem reciprocamente. Dessa maneira, nada é mais importante que a vida em comum. Portanto, poderíamos afirmar que para a *philía* é fundamentalmente essencial o que Aristóteles denomina por συζῆν (para nós, convivência, intimidade).

Entretanto, não é somente por conviverem que dizemos que as pessoas são amigas. Essa relação é necessária, mas carece de outro fundamento. Segundo Aristóteles, a *philía* é essencialmente "*koinonía*", ou seja, "comunhão de espírito numa vida de intimidade constante".³⁰³ De acordo com Aristóteles, todas as relações amigáveis e as marcas pelas quais são definidas as amizades, parecem proceder das relações de um homem para consigo mesmo. Ora, se o homem bom é bom por si mesmo, se é igualmente desejável por si próprio, então, assegura Aristóteles, é igualmente bom para si e para o seu amigo. Por isso, no dizer de Aristóteles, "um homem é para si mesmo o que é para seu amigo". Por meio da consciência que ele tem de seu ser - se é bom ou agradável ou útil - ele tem igualmente consciência do ser do seu amigo, pois "o amigo é um outro eu".³⁰⁴ Se o seu ser é desejável, será também igualmente desejável o ser do seu amigo. Contudo, essa percepção consciente do ser (da existência) do outro, enquanto amigo, só é possível numa vida em

³⁰³É o que comentam Gauthier y Jolif, p. 671, já citado anteriormente. A expressão de Aristóteles é κοινωνία γὰρ ἡ φιλία (traduzido para o português, como "porque a amizade é uma parceria" e para o francês como "l'amitié en effet est communion". Estes mesmos comentadores afirmam que a palavra κοινωνία não designa aqui "comunidade de interesse", tal como no livro VIII, capítulos 11-14. Para eles, κοινωνία significa agora "comunhão de espírito". A diferença é que, se no primeiro sentido, ela fundamentava basicamente a "amizade com vistas na utilidade", neste segundo sentido - comunhão de espírito - ela se identifica à συζῆν enquanto desabrochamento da "amizade virtuosa".

³⁰⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 4, 1166 a 31-31.

comum, onde as discussões e os pensamentos sejam compartilhados, pois isto é o que se espera dos que são verdadeiramente amigos. Em outras palavras, a consciência do ser do amigo só se atualiza (sentido de ἐνέργεια) na convivência, na vida em comunidade. Nesse aspecto, a *philia* é *koinonía*, não enquanto “comunidade de interesses”, mas enquanto “comunhão de espírito” que se identifica perfeitamente com a “vida em comum”.³⁰⁵

Assim considerada, a *philia* aparece como “condição” importante para a vida comum e a comunidade, por onde se evidencia, de certa forma, o seu papel social e político. Por seu exercício, a *philia* constitui, fundamentalmente, uma espécie de “mediação” necessária para a perfeição da vida humana. Esta só desenvolve todas suas virtualidades *no* e *pelo* exercício da amizade, da qual ela é propriamente fruto. Os amigos, participando das mesmas atividades, devem ajudar-se mutuamente em vista da superação de todas as dificuldades, de tal modo que possam alcançar êxito em seus propósitos. Desse modo, os amigos constituem uma vida comum, baseada na confiança mútua e no amor

³⁰⁵ Como dissemos, o termo “*koinonía*”, que aparece freqüentemente tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Política*, tem um sentido muito mais largo que “comunidade” e “associação”. Embora Aristóteles não o tenha definido, há nas suas formulações um conjunto de significados para o termo “*koinonía*”, que podem ser sintetizados a partir dos seguintes pontos: 1. A comunidade se compõe, pelo menos, de dois seres humanos diferentes um do outro; 2. Esses seres humanos possuem bens e podem trocá-los, pois sem a troca recíproca desses bens não pode haver comunidade. A troca desses bens só é possível graças à moeda (dinheiro) que comensura o valor e a proporcionalidade dos mesmos. O dinheiro é, na verdade, a medida comum entre os bens a serem trocados; 3. As duas partes se unem numa ação comum (*praxis*), como é o caso dos membros de um “Estado” que se unem para atingir determinada felicidade. A comunidade implica finalidade e ação comum; 4. Na *Política*, o “Estado” aparece como um fato da natureza, como a família, definido essencialmente como uma “associação de iguais e semelhantes”, em que o “homem do Estado” (πολιτικός) que trata dos assuntos da comunidade política é tão-somente um *primus inter pares*, razão pela qual difere de um rei, de um chefe de família ou de um mestre. Ainda a respeito do πολιτικός, aquele que cuida dos negócios/assuntos da *pólis*, Aristóteles o define como sendo um νομοθέτης, o “homem do Estado teórico”, aquele que conhece a psicologia, a legislação e as outras ciências, em suma; é o “sábio em política”. Cf. AUBONNET, p. 106, notas 4 e 8, referente à página 12 da *Política*.

recíproco. Este gênero de vida é fruto, por excelência, da *philia*. Segundo Aristóteles, a *philia* só é adquirida e só se conserva graças à vida comum, sem a qual não poderia nascer e, uma vez nascida, sem a vida comum, rapidamente desapareceria. O que equivale a dizer que a vida em comum é “*conditio sine qua non*” para a verdadeira amizade. Há, portanto, uma estreita relação de causa e efeito entre a vida comunitária e a *philia*, uma vez que ambas constituem, conjuntamente, a dimensão política da vida humana.

Contudo, Aristóteles pondera que a *philia* que dimensiona a vida política não é ainda a “*teleia philia*”, mas algo que dela participa, ou melhor, manifesta-se na excelência dos virtuosos, pois estes são os que mais desejam conviver entre si, compartilhando igualmente o que é bom e agradável. A *philia* virtuosa é, como já se disse, comunhão. No entanto, isto não significa que ela (*philia*) tenha por fundamento uma virtude comum, como a “amizade útil” tem por fundamento o interesse comum. Isso porque não se possui em comum a virtude, pois o ato da virtude é essencialmente decisão (escolha) e a decisão é, via de regra, individual. Logo, sendo individual por essência, o ato da virtude não pode ser uma coisa comum. Mas um ato individual de virtude pode assemelhar-se a um outro ato individual de virtude e essa semelhança de atos individuais de virtude é o fundamento da *philia virtuosa*. Desse modo, fundada sobre a semelhança dos atos individuais, a *philia virtuosa* culmina numa espécie de consciência: a *koinonía* não é seu ponto de partida, ela é o ato mesmo onde ela se exprime e se desabrocha.³⁰⁶

³⁰⁶ Cf. Gauthier e Jolif, p.768 - 769.

Portanto, essa compreensão do conceito de *koinonía* implica uma outra concepção de sociedade, diferente daquela “comunidade de interesses”, fundada em relações estritamente necessárias, cuja finalidade última é o simples viver ($\zeta\eta\nu$), mas, certamente, uma comunidade cuja finalidade maior é a busca do “bem viver” ($\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$). Essa é a “comunidade política”, tal como exposta na *Política*. Para Aristóteles, a “comunidade política” não é uma simples comunidade de lugar, estabelecida para impedir as injustiças recíprocas e favorecer as trocas. Sem dúvida, essas condições são necessárias para que ela exista, mas, ainda que todas essas condições se realizem, ainda assim não se teria uma “comunidade política”. A diferença consiste, essencialmente, na “finalidade” ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) desta comunidade: o verdadeiro fim de toda comunidade política é o “bem viver”, que consiste numa vida perfeita e autárquica, isto é, suficiente por ela mesma, e esta é, por assim dizer, a “felicidade”, que resulta da atividade da alma segundo a virtude.

Portanto, se o fim de toda atividade humana é a felicidade e, se a felicidade para o homem é algo que se alcança por meio da “virtude” e ainda, se a vida feliz e virtuosa é algo que *melhor* se atinge em perfeita *koinonía* com verdadeiros amigos, por onde se deduz que a *philia* é condição para a plena realização do homem, podemos afirmar, portanto, que, enquanto a felicidade (bem viver) é um “bem para nós”, a virtude e, conseqüentemente, a *philia* são essencialmente as condições para se alcançar da melhor maneira possível este fim, que constitui o bem próprio do homem: a felicidade ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$). Por

esta via, podemos dizer que a *φιλία* é o que mais aproxima o homem de sua própria plenitude, enquanto um “vidente político”. *Pólis e philía*, ao que parece, são, de certa forma, condições fundamentais para o desenvolvimento das potencialidades humanas, em vista da plena humanidade.³⁰⁷ Fora da *πόλις*, seguramente, não há “espaço” propriamente humano, mas tão somente para seres “bestiais” ou “divinos”, e estes, sem dúvida, prescindem da *φιλία*, das *ἀρεταὶ* e da *εὐδαιμονία*, por serem “apolíticos”. Só o “vidente” que tem “λόγος” carece da vida na *πόλις*, fundada não apenas em função do mero “viver”, mas, acima de tudo, do “bem viver” (*εὖ ζῆν*), uma espécie de vida feliz e virtuosa, que implica a vida em comum, cujo alicerce fundamental é a *φιλία*, tal como Aristóteles afirma na *Política*: a escolha deliberada da vida em comum é obra da *φιλία*.³⁰⁸ É nesse ponto que reside, de certo modo, a dimensão da *philía* na *pólis*: ela é condição, enquanto impulso à vida em comum, para a felicidade (*τὸ εὖ ζῆν*), que é o fim de toda comunidade política. É *φιλία*, portanto, que mantém a unidade da *pólis*.³⁰⁹

³⁰⁷ Contudo, a *philía* não é um fim em si mesma, mas um fim “em vista do que”, isto é, um “fim relativo” (*τὸ ἀπὸ ἄλλου ἀγαθόν*) e não um “fim absoluto” (*τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν*). Não fazemos amizade pela própria amizade, mas em vista de um bem, tanto exterior quanto interior. É neste sentido que empregamos a palavra condição, ou seja, que a amizade é condição, enquanto “fim em vista do que”. (Cf. GOMEZ-MULLER, Alfred. *Chemins d'Aristote*. Paris: Éditions du Félin, 1991).

³⁰⁸ Cf. *Política*, III, 9, 1280 b 38-39: *Τὸ δὲ ποιῶντων ἔργον ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία*.

³⁰⁹ Sobre esta última afirmação, ver *Política*, II, 4, 1262 b 7-9: “a amizade é o maior dos bens para as cidades (pois é por ela que os riscos de discórdia são reduzidos ao mínimo) e Sócrates louva, acima de tudo, a unidade da *pólis*, unidade que parece bem ser, como ele mesmo declara, uma criação da amizade (...). Vale registrar que, nesta passagem, Aristóteles estabelece sua crítica à “comunidade das mulheres”, tal como é apresentada na *República* de Platão.

Todavia, essa dimensão da *philia* pode ser enfatizada ainda melhor a partir do exame da seguinte questão: por que um homem que, em sua excelência, é autárquico, isto é, basta a si mesmo e é, portanto, feliz, necessita de amigos?³¹⁰ Segundo Robin, uma resposta possível a esta questão ultrapassa os limites da vida prática, baseada nas virtudes ditas morais e nos encaminha para a vida contemplativa, fundamentada pelas virtudes intelectuais.³¹¹ Se a vida contemplativa é essencialmente autárquica, isto é, suficiente por si mesma, por que há nela a necessidade da *philia*? De outro modo, por que a vida contemplativa necessita de “bens exteriores”, entre os quais o amigo é, de todos, o mais precioso? A resposta parece evidente se observarmos que, mesmo tendo atingido a vida contemplativa, o homem não deixa de ser propriamente homem, isto é, um vivente político que, por natureza, é feito para viver em comunidade. Mesmo em sua mais alta realização, o homem não pode vir a ser um “solitário”. Em primeiro lugar, porque a felicidade reside no “ato” (ἐνέργεια) e o ato não consiste simplesmente em “possuir” (κτῆσις), mas em “usar efetivamente” (χρῆσις) o que se possui. Ora, a atividade mais alta, a contemplação, será exercida tão somente pela contemplação de objetos separados dela, já que a contemplação de si mesmo é essencialmente divina (só Deus contempla-se a si próprio, sem nenhuma mediação). Assim, para o homem virtuoso, não há nada mais

³¹⁰ Esta questão compõe o tema específico do capítulo 9, livro IX, da *Ética a Nicômaco*, para muitos estudiosos, uma das mais belas páginas da reflexão de Aristóteles sobre a natureza essencial da *philia*, posta em relação à verdadeira felicidade.

³¹¹ Cf. ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris: PUF, 1944 (p.241-247) Talvez aí esteja, de acordo com Robin, uma das razões pelas quais Aristóteles estuda a *philia* como um tema que sucede aquele das virtudes - éticas e dianoéticas - e antecede ao estudo consagrado à vida da contemplação.

significativo do que a contemplação do amigo, que é um “outro dele mesmo”. Dessa forma, contemplar o amigo é contemplar-se. Então, podemos afirmar que a *philia* é, de certa forma, uma “mediação” para a verdadeira felicidade, que é a felicidade da contemplação. Em segundo lugar, porque a exigência da continuidade, essencial à felicidade perfeita, realizada plenamente pela vida divina, não pode ser satisfeita, nem ao menos de forma relativa, se o homem virtuoso não puder realizar sua atividade na companhia de outros homens virtuosos, ou seja, se ele (o homem virtuoso) não tiver “colaboradores” (συνεργοί). Nisso Aristóteles dá razão a Teógnis: “a companhia dos bons também nos oferece um certo adestramento na virtude”.³¹² Assim sendo, resumidamente, podemos afirmar que a *philia* tem seu princípio na busca pelo indivíduo, de sua utilidade maior, que é, vivendo segundo a inteligência, desenvolver o mais completamente as possibilidades que abranjam seu ser; e isto só é factível na condição de ele encontrar outros indivíduos que, perseguindo o mesmo ideal, relacionem-se espontaneamente e assistam-se mutuamente.

Assim sendo, o homem perfeitamente feliz tem necessidade de amigos, ou mais precisamente, de amigos virtuosos.³¹³ O princípio que serve de base para a argumentação aparece igualmente na *Ética a Nicômaco* e na *Política*: “O homem é um vivente político, feito naturalmente para a vida em

³¹² A citação é feita pelo próprio Aristóteles em 1170 a 11-13.

³¹³ Esta é a conclusão a que chega Aristóteles: “Para ser feliz o homem necessita, portanto, de amigos virtuosos” (φίλων σπουδαίων). Esta conclusão encaixa-se perfeitamente na afirmação, anteriormente feita, de que a *philia* fundada sobre a *virtude*, que subsume e ultrapassa as demais, é uma condição essencial da vida virtuosa e da felicidade, por isto mesmo, vincula-se aos problemas centrais da *Ética*.

sociedade.³¹⁴ Enquanto tal, o homem se encontra essencialmente vinculado à πόλις, ou seja, àquela comunidade constituída em vista de um determinado bem, que é, segundo Aristóteles, o “bem viver” (εὖ ζῆν). Privado de pertencer a esta comunidade - fonte de bens materiais e morais - ou seja, dela participar, o homem se desumaniza ou, precisamente, se infra-humaniza.³¹⁵ Ora, o “sábio” (*philósophos*) não escapa a este princípio de humanidade. Por sua própria condição de homem, vivente político que possui *lógos*, há nele o desejo do outro, uma vez que “se ele vivesse como um solitário a existência lhe seria dura, pois não é fácil a quem está sozinho desenvolver uma atividade contínua; mas com outros e visando aos outros, isso é mais fácil.”³¹⁶ A colaboração do outro é, com efeito, uma condição necessária ao desenvolvimento das nossas atividades, tanto em relação à “política” quanto em relação à “filosofia”, pois todas elas visam, ou devem visar, acima de tudo, a perfeição de sua finalidade. O “filósofo”, por ser o mais “autárquico” dos homens, ainda que possa desfrutar solitariamente os maravilhosos prazeres da filosofia, talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores.³¹⁷ Nesse

³¹⁴ Cf. *Política*, III, 6, 1278 b 19: (...) καὶ ὅτι φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν. Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097 b 11: (...) ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος e, ainda, IX, 9, 1169 b 18 - 20.

³¹⁵ Na *Política*, Aristóteles afirma explicitamente: “(...) um homem que por sua natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o ‘sem clã, sem leis, sem lar’ de que Homero fala com escárnio ...)”. Cf. *Política*, I, 2, 1253 a 3 e ss.

³¹⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, IX, 9, 1170 a 5 e ss.

³¹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, X, 7, 1177 a 35. A αὐτάρκεια é um dos princípios sobre os quais se assenta a atividade do “filósofo”. O conceito de αὐτάρκεια (suffisance à soi) exprime, na perspectiva aristotélica, a estreita interdependência entre a liberdade moral e a liberdade política. Ser livre, é ser cidadão, ou seja, ser para si mesmo princípio de determinação de seu agir; assim, a liberdade política se apresenta como uma condição de possibilidade da liberdade moral. Inversamente, a justa determinação dos princípios e das ações políticas supõe a liberdade moral, ou seja, o poder de constituir-se a si mesmo, pelo exercício da “decisão refletida” orientada pelo desejo do bem, medida ou fonte do bem prático. (Cf. GOMEZ-MULLER, Alfred. *Chemins d’Aristote*. Paris: Éditions du Félin, 1991, p. 119).

sentido, mesmo a mais a perfeita das atividades humanas - a atividade teórica - passa pela dimensão da *philia*, principalmente, a “*philia dos virtuosos*”. A idéia de que a vida segundo a “*sabedoria*” é a forma mais excelente da vida ativa e, por isso, “não implica necessariamente relações com o outro”³¹⁸, passa pela concepção de *αὐτάρκεια* como “autarquia”, enquanto poder dispensar-se do outro, o que, segundo Gomez-Muller, não condiz com o próprio texto aristotélico. Para Aristóteles, o “filósofo”, mesmo privado da “colaboração do outro”, será capaz de filosofar, ou seja, ele poderá realizar a partir de si, esta forma suprema da atividade que é a *teoria*. Mas, autonomia não é autarquia. Ele tem o poder de filosofar no isolamento e nisto ele é autônomo, mas ele filosofa da melhor maneira possível em companhia de outrem e nisto ele não é autárquico. Retirado do mundo, é mais difícil “*bem filosofar*”. Por isso mesmo, o filósofo não é o mais autárquico, mas o mais autônomo dos homens.³¹⁹

Para finalizar esta discussão sobre a dimensão política da *philia*, refletiremos, ainda que de forma bastante limitada, sobre a amizade e a cidadania, duas noções fundamentalmente vinculadas à *pólis*.³²⁰ Tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Política*, encontramos afirmações que demonstram, de certo modo, uma estreita relação entre estes dois conceitos. “É no seio de uma comunidade que toda amizade se realiza”, diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1161 b 11), sendo a comunidade por excelência a *pólis*, e,

³¹⁸ Ver *Ética a Nicômaco*, X, 7, 1177 a 27 -35.

³¹⁹ Cf. GOMEZ-MULLER, Alfred. *Chemins d’Aristote*. Paris: Éditions du Félin, 1991, p. 115-116.

³²⁰ Nesta discussão, recomendamos a leitura do artigo da Profª Maria J. Figueiredo, *Amizade e cidadania em Aristóteles*. In: *Eros e philia na cultura grega ...*, p. 177-183, o qual seguimos inteiramente.

na *Política*, afirma que “o que fortalece a vida em comum é a amizade” (1280 b 38-39). Ou seja, se a amizade não pode realizar-se fora da vida comunitária, já que toda amizade envolve determinada comunidade (*koinonía*), também a vida política, a paz social assenta, não tanto na justiça (virtude ética por excelência), mas também nas boas relações que os cidadãos sejam capazes de estabelecer uns com os outros, de tal modo que o ideal é, pois, o de uma *pólis* cujos membros estejam ligados por fortes laços de amizade, que assegurem a harmonia e a concórdia, tudo isto em função do “bem viver”, não para o indivíduo, mas para os concidadãos. Tanto a amizade quanto a cidadania denunciam, cada uma à sua maneira, o que há de superior, mas também o que há de limitado no homem. Pois se, por um lado, aquele que não vive em sociedade não é um homem, mas “uma fera ou um deus” (*Política*, 1258 a 29), também a amizade se estabelece entre iguais, o que anula a possibilidade de se “ser amigo de um objeto inanimado ou um deus” (*Ética a Nicômaco*, 1158 b 35). Isso significa que tanto a amizade quanto a pertença à *pólis* marcam os limites do homem, “vivente político dotado de *lógos*”: por um lado, o da “sociabilidade” (só o homem é capaz de criar relações, ao contrário do que acontece com os seres inanimados, e mesmo com os outros animais) e por outro, o da “dependência” (o homem não subsiste isolado, ao contrário dos deuses). Reside aí a concepção segundo a qual o homem é um vivente político que só realiza sua essência na *pólis*, comunidade política por excelência que reúne efetivamente as condições necessárias à felicidade humana.

No entanto, analisando com mais cuidado essas duas noções - amizade e cidadania -, compreende-se que elas não se articulam com toda essa facilidade, de modo que, antecipando-nos, podemos ver que uma é a amizade entre homens e outra é a amizade entre cidadãos, embora ambas consistam fundamentalmente na busca do bem próprio do homem.³²¹ Retomemos, então, o que Aristóteles diz sobre a amizade. Para ele, a amizade se define pela verificação de três condições: (1) a aproximação entre duas pessoas, baseada (a) no que é bom, (b) no que é agradável e (c) no que é útil; (2) o conhecimento mútuo e a reciprocidade e, por fim (d), a possibilidade de se desejar e fazer o bem ao amigo. Segundo Aristóteles, os homens, por sua condição natural, aproximam-se uns dos outros, mantendo diversas relações, seja por prazer, por utilidade ou por virtude. Neste caso, todas as amizades fundadas a partir ou do prazer ou da utilidade são passageiras e acidentais, ao passo que a amizade que assenta na virtude é, essencialmente, verdadeira, perfeita, não só porque se assenta numa característica permanente daquele de quem se é amigo - sua virtude -, mas também porque nela se verifica especialmente a condição, não necessária, mas preferível, de os amigos serem iguais. É, portanto, nesta espécie perfeita de amizade que melhor podem realizar-se as outras duas condições, ou seja, (2) o conhecimento mútuo e a reciprocidade, permitidos pela permanência na relação, e (3) a

³²¹ Esta problemática vincula-se paralelamente àquela em que Aristóteles formula na *Política* (1276 b 17-18) nos seguintes termos: “se é a mesma a excelência (ἀρετή) do homem bom (ἀνδρός ἀγαθοῦ) e do cidadão honesto (πολίτου σπουδαίου)”. Apesar de afirmar que todos os cidadãos têm que ter a excelência do bom cidadão, sendo impossível que todos sejam homens bons (1277 a 1-5), segundo o próprio Aristóteles, é necessário que as duas excelências sejam a mesma, tanto no homem bom quanto no cidadão honesto (1288 a 38-39).

possibilidade de se desejar e fazer o bem do amigo, no sentido dele próprio e não em vista do prazer ou de algo útil. Desse modo, só a amizade segundo a virtude é perfeita e verdadeira e, por isso mesmo, rara, porque não há muitos homens virtuosos com quem se possa estabelecê-la, exige tempo, familiaridade, enfim, é preciso haver uma convivência íntima, para que os amigos possam conhecer-se mutuamente e descobrir os interesses comuns, em vista da vida em comum, principal fundamento da amizade. Isto significa que a amizade, assim entendida, é de fato altamente exigente e seletiva.

Analisemos agora alguns aspectos acerca do que Aristóteles diz sobre o cidadão, que é definido conforme o regime. Assim, no melhor regime, a *politeia*, o cidadão é aquele que “tem direito de participar na função deliberativa ou judiciária da *pólis*” (*Pol.*, 1275 b 18-19), bem como no seu exército (1329 a 6-7) e nas funções sacerdotais (1329 a 33-34). Desse modo, distingue-se claramente os cidadãos dos demais habitantes da *pólis*, aqueles que se dedicam às tarefas indispensáveis à subsistência material da comunidade: os operários, os comerciantes e os lavradores, enfim, dos trabalhadores manuais que desempenham tarefas necessárias, porém indignas e contrárias à virtude (1328 b 39-41). Portanto, é a possibilidade de ascenderem ao exercício das funções cívicas o que é próprio dos cidadãos. No desempenho de suas funções, os cidadãos são responsáveis pelas tarefas essenciais, não à manutenção do indivíduo, mas à manutenção e à prossecução do fim último da *pólis*: a realização do bem, que só é conseguida com o estabelecimento de um bom regime e de leis justas, produzidos apenas

por bons governantes, homens livres a quem o ócio permite dedicarem-se inteiramente à “produção de virtude e à prática política”(1329 a 1-2). São os cidadãos, sobre quem recai a tarefa de conduzirem a *pólis* ao seu fim, que não é outro senão a realização da sua própria virtude. Portanto, se são estes os homens que, na comunidade política, têm acesso à virtude, ou seja, podem ser virtuosos, serão também eles os únicos capazes de responder à primeira das exigências ou condições para a amizade verdadeira. Deste modo, podemos afirmar que a amizade é, essencialmente, uma relação entre cidadãos virtuosos.

Mas, observando as várias características da amizade e a quantidade de amigos que um homem pode ter, verificamos uma certa impossibilidade de todos os cidadãos de uma *pólis* serem verdadeiramente amigos. Diante disto, como compatibilizar, então, uma concepção tão estrita da amizade pessoal com uma concepção comparativamente tão ampla da amizade entre cidadãos?

Refletir sobre essa questão nos impõe a necessidade de pensar sobre o que significa dizer que “o homem é, por natureza, um vivente político”, presente tanto na *Ética a Nicômaco* (1097 b 11) quanto na *Política* (1278 b 19). Nesta expressão, articulam-se dois grandes significados: (1) que os homens tendem a conviver uns com os outros, a procurar os seus semelhantes, mesmo quando não precisam deles e (2) que a *pólis* se constitui tendo como finalidade a realização do bem, que é o fim de toda a natureza e, em particular, o fim para o homem. Portanto, que o homem, por natureza, é um ser político, feito para viver na *pólis*, significa, então, que, sem a cidade, ele não tem

possibilidade de realizar o seu bem próprio, de ascender à virtude (ἀρετή), nem tão pouco, a possibilidade de realizar esse outro bem secundário, que é o estabelecimento de um convívio, uma relação de mútua reciprocidade, com outros homens.

Mas, se assim é, a *pólis* é a condição de possibilidade da amizade entre os homens, não apenas porque constitui o espaço (físico e psicológico) em que eles se encontram, mas também porque é ela (*pólis*) que permite ao homem ascender à virtude, cuja posse é a marca da verdadeira amizade. Isso significa que, se os cidadãos não podem ser todos amigos uns dos outros, também não pode haver amigos que não sejam, previamente, cidadãos. Diante disso, em que consiste, então, a amizade entre os cidadãos? Ela consiste não tanto nas relações pessoais entre todos eles, mas exatamente na busca em comum do bem próprio do homem, o que faz com que a cidadania seja, em si mesma, uma espécie de amizade, uma vez que ambas são determinadas pela busca do bem comum: o amigo, o bem do seu amigo; o cidadão, o bem de todos os seus concidadãos.

Assim sendo, embora a *pólis* tenha por finalidade o bem supremo de todos os cidadãos, nem por isso ela deixa de permitir que nela se constituam pequenos agrupamentos de amigos, capazes de visar, também comunitariamente, ao mesmo fim: o bem. A amizade, portanto, não é parte ou elemento orgânico da *pólis*, como o são a casa de família e a aldeia, mas sim uma forma qualificada de relação no seio da comunidade, que visa, acima de tudo, ao bem propriamente humano. Isso significa dizer que, de um lado, a

amizade, em sua dimensão restrita, é o que permite as relações individuais, mediante escolhas e afinidades pessoais, mas, por outro, em sua dimensão política, é o que possibilita a inserção do homem no seio da comunidade que o enquadra e o sustenta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS ³²²

O termo *φιλία*, consagrado pela tradição como “amizade”, muito mais que uma simples ligação afetiva, exterior e convencional, entre duas pessoas, significa fundamentalmente uma ligação humana que abrange o conjunto de relações tanto pessoais quanto sociais, em vista de um determinado bem, para os amigos em particular ou para os concidadãos em geral. Aí está a razão pela qual os Gregos, das mais variadas formas, sempre atribuíram um valor significativo à noção de *philía*, não tanto como uma necessidade que fortalece a vida em comum, mas, acima de tudo, como uma atividade humana segundo a virtude, cuja dimensão essencial é a realização do bem para o homem. Por isso se diz, de Homero a Aristóteles, que “o amigo é um bem acima de todos os outros bens” e “a verdadeira amizade uma reciprocidade na prática do bem”.

Assim sendo, como vimos ao longo deste trabalho, a *philía* constitui, por assim dizer, um tema preponderante no pensamento antigo, presente seja na poesia seja na filosofia, enquanto uma dimensão da convivência humana. Ela exerce um papel importante no conjunto de todas as relações entre os homens, visto que, como diz Aristóteles, a vida em comum é obra da *philía*. De acordo com Fraisse, em todos os diversos momentos da evolução histórica da noção de amizade entre os gregos, essa noção aparece claramente vinculada

³²² Não é nossa pretensão elaborarmos uma “conclusão” sobre a *philía* em Aristóteles, muito menos sobre a dimensão que ela ocupa na cultura grega, uma vez que esse é um assunto permanentemente aberto à reflexão. Trata-se, com efeito, de algumas considerações em torno do problema especificamente em Aristóteles, que é o motivo principal deste trabalho.

à necessidade que os homens têm de viver em comunidade, ou seja, em perfeita *koinonía* com o outro, de onde podemos afirmar que, de certa forma, a *philía*, enquanto aspiração comum ao bem, é uma condição necessária à convivência humana, sem a qual não há possibilidade sequer da vida em comum.

Nessa perspectiva, sem dúvida alguma, a contribuição de Aristóteles é bastante significativa, pois, apesar de Platão ter considerado a *philía* como um problema filosófico, foi Aristóteles quem definiu claramente os seus domínios: a *philía* é um problema ético, porquanto diz respeito essencialmente à dimensão moral da vida humana. Nesse sentido, a *philía*, apesar de aparecer em várias outras obras de Aristóteles, ocupa lugar de destaque justamente na *Ética a Eudemo* (VII) e na *Ética a Nicômaco* (VIII e IX), obras que compõem a chamada "filosofia moral de Aristóteles". Inserida neste contexto, a *philía* é algo que participa, enquanto parte inerente, da própria perfeição humana. Nesse sentido, ao tratar filosoficamente o problema da *philía*, a principal preocupação de Aristóteles é descobrir sua estrutura original e nela analisar todas as propriedades, para fixar seu lugar exato entre as perfeições diversas da vida humana e, desse modo, manifestar não apenas como se pode adquiri-la, mas também como ela finaliza o homem enquanto homem. Desse modo, a concepção aristotélica da *philía*, fundada sob sólidas bases filosóficas, rica de toda a contribuição dos séculos anteriores e, no entanto, profundamente original, abarca em toda a sua complexidade a vida do homem em sociedade. Ela carrega nitidamente a marca essencial da concepção política grega

segundo a qual todas as ligações humanas passam, necessariamente, pela mediação da *pólis*, de todas as comunidades, a única que reúne as condições necessárias para a plena humanidade do homem.

Tanto na *Ética a Eudemo* quanto na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles analisa o problema da *philia*, não só por razões teóricas, enquanto parte dos cursos dedicados aos seus ouvintes, mas também por sua própria vivência, enquanto um homem verdadeiramente empenhado em refletir sobre as condições da vida humana, em todas as suas dimensões - da vida prática à vida contemplativa. Para ele, o homem é um vivente político que exerce toda sua potencialidade na busca incessante do bem, não só do bem individual quanto, e, principalmente, do bem comum. Ora, esse bem comum é algo que só se adquire necessariamente numa vida também em comum, ou melhor, numa comunidade. Daí pois, a célebre formulação: "o homem é um vivente político, feito para a vida em comum"³²³. Essa expressão revela não apenas um pensamento que vê na *pólis*, na antiga cidade grega, a forma mais elevada de toda sociedade, mas, sem dúvida, nos remete à reflexão filosófica sobre a própria dimensão humana e, por isso mesmo, ao domínio das relações com o outro, não somente no plano de relações individuais, mas principalmente no plano da coletividade. Neste sentido, podemos dizer que o problema da *philia* em Aristóteles se insere na perspectiva da perfeição propriamente humana, já que o homem é um vivente que está em permanente busca do bem supremo, que é, para muitos, a felicidade que consiste numa forma de viver conforme à perfeita virtude.

³²³ Πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός - passagem bastante conhecida na *Ética a Nicômaco*, IX, 9, 1169 b 18 e na *Política*, III, 4, 1278 b 20 - 21).

Assim sendo, podemos retomar alguns pontos da reflexão aristotélica sobre a *philia* e, a partir daí, tecermos algumas considerações finais. O primeiro aspecto a ser ressaltado diz respeito à delimitação que Aristóteles estabelece sobre o problema da *philia*. Para ele, muito mais que para seus antecessores e/ou contemporâneos, a amizade é uma virtude ou algo que participa da virtude, por um lado, como uma necessidade (*αναγκαστόν*) e por outro, enquanto um bem (*καλόν*) propriamente humano. Isso significa que, enquanto uma “coisa necessária”, isto é, aquilo sem o qual não é possível ser de outro modo, a amizade é condição imprescindível para a perfeição da convivência entre os homens, portanto, inerente à própria dimensão humana. Mas, além de necessária, ela é, de certo modo, um bem para o homem, enquanto “algo que é belo e nobre”, principalmente quando realizada segundo a virtude.

O segundo aspecto, inteiramente vinculado a esse, trata exatamente da compreensão que Aristóteles tem acerca do termo *φιλία*. Por um lado, esse termo não é unívoco, isto é, tomado em um único sentido, razão pela qual Aristóteles sustenta a posição de que a amizade não é una, ou seja, não existe apenas uma forma de amizade, tal qual a Idéia do Bem em si. Por outro, não é um termo puramente equívoco, isto é, tomado em uma absoluta multiplicidade, tendo como unidade apenas o nome. De acordo com Aristóteles, a *φιλία* se diz em múltiplos sentidos, mas relativamente a uma unidade determinada. Isso significa dizer que existem não só várias formas de amizade, mas também e, principalmente, que todas essas amizades, de um modo ou de outro, se

definem em relação à amizade segundo a virtude, pois essa é *teleía philía*, ou seja, é o princípio unificador de todas as demais relações entre amigos. Dessa maneira, podemos dizer que a *philía* não é um gênero, uma vez que ela reúne uma multiplicidade de significados que, além de diferentes entre si, não constituem espécies de um mesmo gênero, mas se dizem umas por relação às outras, sendo que todas elas participam, embora não do mesmo modo, da amizade segundo a virtude, aquela que mais se aproxima do bem para o homem. Assim, podemos dizer que as diversas formas de amizade, designadas pelo mesmo termo *φιλία*, não são nem completamente semelhantes nem inteiramente diferentes umas das outras, muito menos pertencem a um só gênero, uma vez que não é a mesma definição atribuída à amizade por virtude, à amizade por utilidade e à amizade por prazer. Por essa razão, enquanto um termo homônimo (*πρὸς ἓν λέγομενον*), a noção de *φιλία* comporta não apenas um único gênero, mas vários gêneros e, assim como o “bem” (*τὸ ἀγαθόν*) e o “ser” (*τὸ ὄν*), se diz multiplamente, mas sempre em relação à forma essencial, aquela que visa o bem para o homem.

Portanto, segundo Aristóteles, não existe uma única, mas várias espécies de amizades, que não são ditas em um só gênero, mas em vários gêneros, o que implica a existência de numa multiplicidade de significados, diferentes entre si, mas que se relacionam, de uma forma ou de outra, ao bem, já que esse é, como vimos, o princípio que dá origem à amizade segundo a virtude, à qual todas as outras se relacionam, umas mais outras menos. Nessa concepção, fica evidente que a amizade, mais que uma simples necessidade

de ligação afetiva entre duas ou mais pessoas, é uma ação marcada pela reciprocidade na prática do bem, sobretudo entre aqueles que levam uma vida em comum, na “família” ou na “*pólis*”. Por essa dimensão, podemos dizer que a *philía*, em sua forma mais acabada, é o que mais nos aproxima do bem, justamente por sua estreita vinculação à *aretê* e à *eudaimonía*, enquanto uma possibilidade de realização de nossa plenitude.

Decorrentes daí, ressaltamos mais dois pontos. O primeiro consiste basicamente em mencionar duas das grandes “soluções” às diversas “aporias” que Aristóteles enfrenta quando reflete sobre a *philía*: (a) a amizade é uma relação entre semelhantes ou uma relação entre contrários? (b) quem pode ser amigo? Ao definir que a *philía* é uma relação humana que envolve caráter e afeição, enquanto uma disposição habitual, Aristóteles admite que é possível existir amizade não apenas entre aqueles que são semelhantes, tanto em virtude quanto em utilidade e em prazer, mas também entre aqueles onde há uma certa desigualdade entre as partes, por exemplo, no caso de um ser mais virtuoso ou útil ou prazeroso que o outro, assim como onde há uma determinada superioridade de uma parte em relação à outra, por exemplo, dos pais em relação aos filhos ou do governante em relação aos seus súditos. Mas, devemos ter claro que, mesmo nessas amizades, há um princípio fundamental que torna possível a igualdade nas duas relações: a proporcionalidade, sem a qual é impossível existir amizade, visto que as partes mantêm-se imensamente afastadas umas das outras, por exemplo, como sucede entre os deuses e os homens. Nesse sentido, não pode haver amizade

entre contrários absolutos, mas onde há certa contrariedade, desde que essa seja perfeitamente compensada pela proporcionalidade, ou seja, uma determinada igualdade de relação, quer entre iguais quer entre desiguais. Isto significa que todos os homens podem ser amigos, só que uns serão amigos de seus semelhantes ou com os quais mantêm uma certa igualdade, outros serão amigos daqueles que lhe são superiores ou inferiores, em virtude, utilidade ou prazer. Dessa maneira, Aristóteles define que a amizade segundo a virtude, por ser perfeita e que unifica as demais, é aquela que só existe entre os homens bons, por isso nasce da semelhança entre as partes; ao passo que as amizades segundo a utilidade ou segundo o prazer, formas inferiores e relativas, podem existir entre todos os homens, até mesmo os viciosos, visto que, nessas amizades, há uma determinada contrariedade ou complementariedade de necessidades e desejos. Todavia, só a amizade que se baseia na virtude é, essencialmente, perfeita e verdadeira, justamente porque ela pressupõe reciprocidade, conhecimento mútuo, tempo e familiaridade, numa palavra, vida em comum, onde os amigos possam cooperar e partilhar nas mesmas atividades. Só quem é virtuoso pode ser amigo essencialmente, já que os demais serão amigos apenas acidentalmente.

O segundo ponto diz respeito à questão que perpassa toda a tradição grega: se um homem feliz necessita ou não de amigos. De acordo com Aristóteles, o homem perfeitamente feliz tem necessidade de amigos, ou mais precisamente, de amigos virtuosos. Na base de sua argumentação, está o princípio segundo o qual “o homem é um vivente político, feito naturalmente

para a vida em comunidade". Isso significa, entre tantas outras coisas, que o homem é um vivente que só se realiza plenamente, isto é, atinge sua plenitude, na *pólis*, onde é possível a realização perfeita da *koinonía* com o outro. Assim sendo, mesmo um homem completamente autárquico, portanto, suficiente a si mesmo, para ser feliz, precisa se relacionar, de uma forma ou de outra, com outros homens, visto que, solitariamente, ele não poderá ser feliz plenamente, porque a mais perfeita felicidade, que é aquela felicidade da contemplação, carece de bens exteriores, dos quais o amigo é, como se diz desde sempre, o maior de todos os bens. Desse modo, sustenta Aristóteles, até mesmo o homem perfeitamente feliz tem necessidade de amigos, principalmente daqueles que são virtuosos, já que estes são os únicos que reúnem a característica fundamental da amizade verdadeira: a virtude, essencial à felicidade humana. Nesse sentido, enquanto uma aspiração comum ao bem, marcada sobretudo pela reciprocidade, a convivência e o conhecimento mútuo, a verdadeira amizade é, sem dúvida, uma condição fundamental tanto para a felicidade da vida prática - dimensão política - quanto para a felicidade da vida contemplativa, de onde se diz que a felicidade humana implica, portanto, uma relação entre amigos.

Essa questão traz à tona uma discussão ainda mais profunda sobre a natureza da *phília* em Aristóteles. Trata-se de uma visão que pode ser sintetizada nos seguintes termos: "a *phília* exerce uma função mediadora entre

a ação e a contemplação”³²⁴. Parece bastante evidente que a *philia* é uma virtude ou participa das virtudes que, por sua característica principal, se situa na parte das virtudes éticas. No entanto, há no pensamento de Aristóteles uma ligação entre a felicidade da vida moral e aquela da vida contemplativa que, por intermédio da “teoria da *philia*”, pode ser melhor compreendida, uma vez que a *philia* suporta relação tanto com a vida moral (prática), quanto com a vida intelectual (contemplativa), enquanto perfeição intrínseca e necessária. A vida contemplativa possui, na contemplação mesma, sua própria felicidade essencial. Mas, essa felicidade, através da *philia*, adquire uma espécie de brilho perfeitamente gratuito. A felicidade solitária do contemplativo desabrocha, então, em uma vida comum na amizade que, sem prejudicar as exigências de sua contemplação, lhe permite assumir todas as outras perfeições humanas da vida ética. A *philia*, em sua perfeição última, pode harmonizar no homem as exigências opostas da contemplação e da atividade moral. O “sábio” pode desejar a seu amigo a mais perfeita contemplação e tudo colocar em obra para ajudá-lo a chegar e manter-se lá. Talvez descubramos aqui a *philia* mais perfeita: aquela dos contemplativos.

Nesse sentido, a *philia* exerce não só uma função mediadora entre a ação e a contemplação, mas também entre a ética e a política, posto que, implicando a justiça e todas as outras virtudes, ela impede a atividade moral de encerrar-se sobre si mesma, levando-a a manifestar-se na comunidade. De

³²⁴ Conceção exposta por vários autores, entre os quais Voelke, Philippe, Tricot, Fraisse e Figueiredo. Em sua tradução da *Ética a Nicômaco*, Tricot diz explicitamente que a *philia* “é uma passagem da sabedoria prática à sabedoria teorética”. (Cf. p. 441-442).

acordo com Phillipe, a *philía* em Aristóteles representa, de certa maneira, uma forma de “ligação entre a ação e a contemplação, a ética e a política, a amizade é assim uma verdadeira pedra angular da filosofia humana”.³²⁵

No seio dessa questão, podemos afirmar que existe, de certo modo, uma dimensão política da *philía*, enquanto “condição” necessária à εὐδαιμονία. Visto que a vida humana pode se orientar de duas maneiras - segundo as exigências de nossa própria natureza, implicando o corpo e a alma, e segundo as exigências mais íntimas e mais profundas do *noûs*; que estas duas orientações podem ser aperfeiçoadas em seus princípios próprios pelas virtudes morais e intelectuais, é normal considerar a felicidade humana como aquela que é constituída pelo exercício das virtudes morais e como aquela que se realiza *por* e *no* exercício da virtude da “sabedoria”. A primeira é aquela que termina e finaliza a vida dita ativa e política; a segunda é aquela que termina e finaliza a vida dita contemplativa. Entre estas duas felicidades há uma determinada ordem: só a felicidade da contemplação é perfeita. É a felicidade no sentido pleno, segundo a ordem da natureza. Só esta felicidade pode finalizar de uma maneira absoluta o que há de mais essencial no homem - seu *noûs*. Só ela se estabelece em função da virtude por excelência: a “sabedoria”. A felicidade da vida ativa moral, por ser imperfeita, é uma felicidade que corresponde às exigências próprias do “vivente” dotado de “*logos*”, que é o homem político. Esta felicidade é a finalidade da vida moral e política, não a finalidade de tudo o que está no homem. Não é, portanto,

³²⁵ PHILIPPE, M.D. *Introduction a la philosophie d'Aristote*, p. 77.

finalidade última no sentido absoluto, mas sim, finalidade última, relativamente ao homem, enquanto “vidente político”. Por essa razão, essa felicidade imperfeita, relativa, de uma certa maneira, vem a ser ordenada em relação à felicidade primeira, que é perfeita e absoluta por excelência. Desta maneira, temos duas felicidades, uma, perfeita, que é própria da vida contemplativa, objeto de investigação no âmbito da “sabedoria filosófica” (σοφία) e outra, imperfeita, que é própria da vida prática, investigada no âmbito da “sabedoria prática” (φρόνησις), fundada sobre a moral e a política. A *philia*, enquanto “virtude” ou algo que participa da “virtude”, vincula-se fundamentalmente à natureza desta felicidade específica da vida moral e política, mas também, por sua natureza essencial, funda-se como “condição” à felicidade própria da contemplação, enquanto “bem para o homem”.

Pelo exposto, poderíamos pensar que a noção aristotélica da *philia* comporta duas grandes dimensões, com finalidades próprias. Uma, enquanto parte integrante das “virtudes morais”, tem por finalidade a perfeição da vida prática, em última instância, a vida humana em vista do “bem viver” na πόλις. Reside aí, certamente, sua dimensão política. A outra, enquanto “acabamento” ou “aperfeiçoamento” das virtudes (morais e intelectuais), tem por fim a perfeição da vida teórica, vida contemplativa do filósofo, que é, segundo Aristóteles, a felicidade suprema. Nestes termos, a *philia* constitui um “bem” tanto para a vida prática, quanto para a vida teórica, uma vez que, na presença ou na companhia de amigos, é muito mais fácil atingir a finalidade da ação e da contemplação. Neste sentido, os amigos são os maiores “bens” que

se possa desejar, tanto o político quanto o filósofo. Razão pela qual se diz, de Homero a Aristóteles, que a verdadeira amizade é um bem a ser cultivado e a inimizade um mal a ser combatido, visto que, segundo Aristóteles, a amizade é uma virtude ou algo que participa da virtude e, além de necessária, é um bem propriamente humano. Assim sendo, a *philia* é não só uma “condição” importante para a vida em comunidade, mas uma espécie de “mediação” necessária para a perfeição da obra humana, cuja finalidade essencial é a busca do “bem viver” na *pólis*, principalmente naquela onde há boa educação, leis justas, governantes e cidadãos virtuosos.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotelis Opera*. I. BEKKER. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831-1870.
- ARISTÓTELES. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1982;
- ___ *Metafísica*. Edición trilingüe, por Valetim G. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- ___ *La metaphysique*. Trad. Tricot. Paris: J. Vrin, 1966.
- ___ *Politique*. Trad. de J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1989 (5 vols).
- ___ *La Politique*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1982.
- ___ *Política*. Edición bilingüe, por Julian Marias y M. Araújo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- ___ *Les Politiques*. Trad. Pellegrin. Paris: Flammarion, 1990.
- ___ *Políteia*. Trad. de M. B. Járegui. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- ___ *Ethica Nicomachea*. F. Susemihl. H. Rassoio Editor, 1912 (Teubner).
- ___ *L'Ethique a Nicomaque*. Gauthier, R.A e Jolif, J.Y. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958 -1959 (3 vols).
- ___ *Ethique a nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1959.
- ___ *Éthique a Eudème*. Trad. V. Décarie. Paris: J. Vrin, 1984.
- ___ *Morale et politique*. Khodoss, F. & Khodoss, C. Paris: PUF, 1961.
- ___ *Ética a Nicômaco*. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ___ *A Constituição de Atenas*. Ed. bilingüe. Trad. de Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.
- ___ *De l'ame*. Trad. Tricot. Paris: J. Vrin, 1947.

OBRAS SOBRE ARISTÓTELES

AUBENQUE, P. *Le problème de l'Être chez Aristote*. 4ed. Paris: PUF, 1977.

_____. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1983.

_____. Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne. In: *Études aristotéliciennes: Métaphysique et Théologie*. Paris: J. Vrin, 1985.

_____. *Aristote politique*. Études sur la *Politique* d'Aristote. Paris: PUF, 1993.

BENOIT, A.H.R. Metafísica e Política na *Ousía* aristotélica. *Idéias*, 2(2): jul.-dez. Campinas: IFCH, 1995.

BERTI, E. La philosophie pratique d'Aristote e sa réhabilitation récente. *Revue Métaphysique et de Morale*, nº 2 (avril-juin), 1990, p. 249-266.

BODÉÜS, Richard. *Le philosophe et la cité: recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Belles Lettres, 1982.

BRUN, J. *Aristoteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

CRESSON, A. *Aristoteles*. Lisboa: Edições 70, 1981.

DURING, I. *Aristoteles: exposicion e interpretacion de su pensamiento*. México: Unam, 1990.

FARIAS, Maria do Carmo B. de. *A liberdade esquecida*. Fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

GAUTHIER, R.A e JOLIF, J.Y. ARISTOTE. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958 - 1959 (3 vols).

- GAUTHIER, R.A. *La morale d'Aristote*. Paris, 1963.
- GOMEZ-MULLER, Alfred. *Chemins d'Aristote*. Paris: Éditions du Félin, 1991.
- HAIR, H. Le bien selon l'éthique d' Aristote. *Revue Les Études Philosophiques*, n° 2 (avril-juin), PUF, 1988 (*Philosophie Grecque/Aristote*).
- _____. La définition aristotélécienne du bonheur. *Revue Métaphysique et de Morale*, n° 2 (janv-mars), 1984, p. 33-57.
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tome 3: La philosophie grecque. Trad. et notes par P. Garniron. Paris: Vrin, 1972.
- HELLER, A. *Aristoteles y el mundo antiguo*. Madrid: Península, 1983.
- JAEGER, Werner. *Aristoteles*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MANSION, Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Paris: Descléss de Brouwer et Cie., 1946.
- MILLET, Louis. *Aristoteles*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- MORAES, João C.Q.K. de. A subordinação da *Ética* à *Política*. *Boletim* n° 1, Centro do Pensamento Antigo. Campinas: IFCH, 1996.
- MORRALL, J. B. *Aristóteles*. Brasília: UnB, 1985.
- MURALT, A. Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote. In: *Études aristotéliennes: Métaphysique et Théologie*. Paris: J. Vrin, 1985.
- PHILIPPE, M.D. *Introduction a la philosophie d'Aristote*. Belgique: Editions Universitaires, 1991.

- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol. II. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris: PUF, 1944.
- ROSS, D. *Aristoteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- SCHÜSSLER, Ingeborg. La question de l'Eudaimonia dans l'Éthique a Nicomaque. *Études Phenomenologiques*, nº 16 e 17. Bruxelles: Ed. Ousia, 1993.
- VVAA. *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel de Corte. *Cahiers de Philosophie Ancienne*, nº 3. Bruxelles: Ed. Ousia, 1985.
- WOLF, F. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 1991

SOBRE A *PHILIA* EM ARISTÓTELES ³²⁶

- AUBENQUE, Pierre. L'amitié chez Aristote. In: *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963, p. 179-183.
- COOPER, John M. Aristotle on Friendship. In: *Essays on Aristotle's Ethics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, p. 301-340.
- FIGUEIREDO, Maria José. Amizade e cidadania em Aristóteles. In: *Eros e Philia na Cultura Grega* (Actas do Colóquio - Lisboa, 23-24 de novembro de 1995). Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 1996, p.177 - 183.

³²⁶ Infelizmente, não conseguimos dispor de todas as obras (livros, artigos, resenhas, enfim), levantadas ao longo da pesquisa bibliográfica.

- FRAISSE, Jean-Claude. *PHILÍA, la notion de l'amitié dans la philosophie antique*. Essai sur un problème perdu et retrouvé. Paris: J. Vrin, 1984.
- GIANNOTTI, José Arthur. O amigo e o benfeitor: reflexões sobre a φιλία em Aristóteles. In: *A ética de Aristóteles e o destino da ontologia* (Org. Marco Zingano). *Analytica*, nº 3. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996, p.165 - 177.
- GAUTHIER, R.A e JOLIF, J.Y. ARISTOTE. *L'Ethique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire. Louvain: Publications Universitaire de Louvain, 1959 (volume III, p. 655-770).
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introduction a la philosophie d'Aristote*. Belgique: Editions Universitaires, 1991, p. 29-98.
- SCHOLLMEIER, Paul. An Aristotelian Motivation for Good Friendship. *Revue de Metaphysique et de Morale*, nº 3 (juillet-septembre), Paris: Armand Colin éditeur, 1986, p. 379 - 388.
- VOELKE, A. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*. D'Aristote a Panétius. Paris: J. Vrin, 1961.

OBRAS DIVERSAS

- BARKER, Ernest. *Teoria Política Grega*. Brasília: UnB, 1978.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Tradução: Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- FESTUGIÈRE, A.J. *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1971.
- FRAILE, G. *Historia de la filosofia*. Vol. I: Grécia y Roma. Madrid: BAC, 1990.

- GIGON, O. *Les grandes problèmes de la philosophie antique*. Trad. de L'Abbé Maurice Lefèbre. Paris: Payot, 1961.
- GLOTZ, G. *A Cidade Grega*. Rio de Janeiro: Difel, 1980.
- _____. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris, 1904.
- HÉSIODE. *Les travaux et les jours*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- JONES, Peter V. (Org.) *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. Trad. de Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LIMA VAZ, Enrique C. de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.
- MONDOLFO, R. *O homem na cultura antiga*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1968.
- JABOUILLE, Victor. *Materializações de Eros na Mitologia Grega*. In: *Eros e Philia na Cultura Grega*. Lisboa, 1995.
- JAEGER, Werner. *A Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- PLATON, *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres (*Lysis, Banquete, Fedro, República, Leis, Carta VII, Lexique*).
- _____. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1979.
- _____. *O Banquete*. 6ª ed. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1991.
- _____. *República*. Trad. M.H. Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. 14ª ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: PUF, 1964.
- ROCHA PEREIRA, M.H. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol. I: Cultura Grega. 5ª ed. Lisboa: Fundação Callouste Gulbenkian, 1979.
- SHAERER, R. *L'Homme antique et la structure du monde interieur*. D'Homère a Socrate. Paris: Payot, 1958.
- SARDI, Sérgio A. *"Diálogo" e dialética em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- THEÓGNIS. *Elegies*. In: HÉSIODE et les poètes élégiaques et moralistes de la grèce. Trad. de E. Bergougnan. Paris: Librairie Garnier Frères, s.d.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

APÊNDICES ³²⁷

PLANO DA *ÉTICA A EUDEMO*

Cours d'introduction: le bonheur en général.....	I, 1 - 8
Cours sur la vertu (bonheur que révèle la vie politique).....	II-IV (=EN, V)
Cours sur la sagesse (bonheur que révèle la vie d'étude).....	V, VI (=EN, VI-VII) e VIII
Cours sur le plaisir (bonheur que révèle la vie de jouissance).....	VI (=EN, VII) 12 - 15
Hors plan: cours sur l'amitié.....	VII, 1 - 12

PLANO DA *ÉTICA A NICÔMACO*

Le bonheur	
Prélude.....	I, 1
Esquisse de la notion du bonheur.....	I, 2 - 12
Analyse de la notion du bonheur (ou leurs composantes)	
- Le bonheur que nous révèle la vie politique:	
La vertu.....	I, 13 - VI
Apêndices: La demi-vertu: la continence.....	VII, 1 - 11
La suite de la vertu: l'amitié.....	VIII - IX
- Le bonheur que nous révèle la vie de jouissance:	
Le plaisir.....	X, 1 - 5
- Le bonheur que nous révèle la vie d'étude:	
La contemplation.....	X, 6 - 9
Conclusion.....	X, 10

³²⁷ Nesta parte, serão apresentados, à guisa de ilustração e apoio, (1) os planos da *Ética a Eudemo* e da *Ética a Nicômaco* (extraídos de Gauthier e Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*, p. 50 - 52); (2) os esquemas do livro VII (*Ética a Eudemo*) e dos livros VIII-IX (*Ética a Nicômaco*), consagrados ao tema da *philia*, tais como aparecem na obra de Fraisse, p. 281; (3) um quadro ilustrativo das espécies de *philia*, conforme Gauthier e Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*, p. 688); (4) o texto completo dos livros VIII e IX, da *Ética a Nicômaco*, edição do Becker.

2. ESQUEMA DOS LIVROS - VII (E.E), VIII e IX (E.N.)

ETHIQUE A EUDEME VII

Introduction : Interêt de la philia (chap. 1, 123a b 18-123b b 12).

- C'est la tâche des gouvernants. C'est une disposition morale. Elle s'apparente à la justice. L'ami est le plus grand des biens. Importance de ces relations volontaires et de cette justice privée.
- Rêles des explications naturalistes, par les semblables et les contraires.
- Rappel des associations traditionnelles avec la vertu. 2) l'amitié : du problème de sa limitation numérique.

A) Clarification des notions (chap. 2, 123b b 11-123b b 14).

- Recours à une méthode dialectique et expérimentale : l'opposition du plaisir et du bien, celle de l'absolu et du relatif ne clarifient rien.
- Les trois espèces de l'amitié, et la recherche de ce qui est premier : l'amitié vertueuse est première, et sa valeur absolue lui donne en même temps une valeur relative (plaisir et utilité).
- Il n'y a pas d'amitié sans plaisir (c'est une activité qui résulte d'un objet correspondant à une disposition). Le temps est nécessaire, l'intimité rare, mais la solidité de l'amitié première est analogue à l'amour pour du bonheur.

B) Les extensions de sens du mot philia (chap. 3 à 6, 121b b 15-121b b 9).

- L'indifférence dans l'amitié : elle peut se combiner avec les trois espèces, mais y ne s'agit plus vraiment d'amitié. *philia* et *philofros*.
- Similitude et opposition : on trouve la première dans l'amitié vertueuse et l'amitié plaisante, la seconde dans l'amitié utile. C'est par accident qu'elles coexistent au sein de l'amitié.
- Y a-t-il une amitié pour soi-même ? Limites d'une telle multiplicité. Corrélation entre paix intérieure et amitié pour autrui.
- Bienveillance et Concordes : la première est apparentée à l'amitié vertueuse, la seconde à l'amitié utile et politique. L'une n'a pas assez regardé aux autres, l'autre aux intéressés.
- Cas du bienfaiteur et de l'obligé : le premier aime plus car il est plus actif.

C) Amitié et justice. L'insuffisance à soi-même (chap. 9 à 11, 121b b 18-121b b 36).

- Analogie entre cité et famille.
 - Amicitia juridiques et recours à la proportion.
 - Amicitia politique et arbitrage des contestations.
 - Conflits entre amicitia utile, politique et amicitia vertueuse, entre dévotion d'amitié et devoirs de vertu.
- D) Amitié et suffisance à soi-même (chap. 12, 124b b 1-124b b 25).
- Contradiction entre analyse psychologique et exigence.
 - Cas de l'homme et cas de Dieu.
 - Limitation du nombre des amis.
 - Les zélés dans la prospérité et dans l'adversité.

ETHIQUE A NICOMAQUE VIII et IX

Introduction : Nécessité de la philia (chap. 1, 1155 a 36-1160). Elle est liée à la vertu et nécessaire au bonheur. Elle est inhérente à l'homme. Rattachement aux problèmes moraux.

A) Clarification des notions (chap. 1 à 3, 1125 b 17-1125 b 36).

- Rêles des explications naturalistes. Distinction entre amitié et attachement, entre amitié et bienveillance.
- Les trois espèces de l'amitié et la recherche de ce qui est premier : l'amitié au mieux et à la fois, son valeur absolue et une valeur relative. Sa visibilité, sa rareté, son besoin de temps.
- Impertinence de l'amitié plaisante et de l'amitié utile. En quel sens elles sont quand même des amitiés.
- Amitié et activité : lien avec l'analyse de la vertu.
- Importance de la vie commune. L'amitié comme disposition morale, comme émotion, comme simple observation. Observation des moeurs.

B) Amitié et justice (chap. 8 à 10, et IX, 1 à 3, 1134 b 1-1135 b 14).

- Les amitiés juridiques : recours à la proportion. Le principe des échanges dans la justice et dans l'amitié. L'amitié consomme surtout à donner, et cherchant l'égalité. Il s'agit de l'amitié utile.
- Commande politique et communauté religieuses : relations familiales.
- Analogie entre relations politiques et familiales. Les relations familiales.
- Nécessité de règles dans l'amitié égaie fondée sur l'utilité et dans l'amitié inégale.
- Problèmes de caractéristique et entre devoirs divers à fondements différents et entre devoirs divers à l'égard d'autrui. Dans quels cas a-t-on le droit de rompre une amitié ?

C) Analyse psychologique de l'amitié (chap. 4 à 7, 1126 a 1-1172 a 14).

- Amitié et amour de soi. Il y a identité entre ce qu'on souhaite pour son ami et pour soi-même. Le premier est soi-même incommensurable de l'un et de l'autre.
- La bienveillance et la concordie : l'une est une amitié par essence, l'autre une amitié objective, circonstancielle.
- La bienveillance : le bienfaiteur aime plus que l'obligé.
- L'obligé est plus actif. Comparaison avec l'artiste.
- Interrelation entre amour de soi et amour d'autrui : opposition entre l'amour de soi et l'amour de l'obligé pour l'amitié ; concordance entre l'amour de soi vertueux et l'abandon en faveur de ses amis.
- Amitié et suffisance à soi-même : dans l'amitié active, l'amitié est facilitée et renforcée plus continue par l'activité, et le bonheur est lié à une réalisation sans cesse de soi.
- Evolution du nombre des amis et de l'intimité l'amitié dans la prospérité et dans l'adversité.

Les amitiés impartiales et leur recours à la justice ou au jugement

Rappel de thèmes traditionnels : Équité morale ; La Dialectique des amitiés

Les amitiés secondaires et leurs problèmes objectifs

Équité psychologique ; l'attachement au bonheur de l'homme

Équité morale ; La Dialectique des amitiés

Équité psychologique ; l'attachement au bonheur de l'homme

3. QUADRO ILUSTRATIVO DAS DIVERSAS ESPÉCIES DE PHILÍA

AMIZADES		HOMOGÊNEAS				HETEROGÊNEAS	
ENTRE IGUAIS	VIRTUOSOS	ÚTEIS	PRAZEROSOS	VIRTUOSOS	VIRTUOSOS	ÚTEIS	
	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	
ENTRE DESIGUAIS	MAIS VIRTUOSOS	MAIS ÚTEIS	MAIS PRAZEROSOS	MAIS / MENOS VIRTUOSOS	MAIS / MENOS VIRTUOSOS	MAIS / MENOS ÚTEIS	
	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	
	MENOS VIRTUOSO	MENOS ÚTEIS	MENOS PRAZEROSOS	MENOS / MAIS ÚTEIS	MENOS / MAIS PRAZEROSOS	MENOS / MAIS PRAZEROSOS	

ARISTOTELIS OPERA

EX RECENSIONE

IMMANUELIS BEKKERI

EDIDIT

ACADEMIA REGIA BORUSSICA

EDITIO ALTERA

QUAM CURAVIT

OLOF GIGON

VOLUMEN ALTERUM

TOMBO. : 82214



SBB-FFLOR-USP
BIBLIOTECA DE FLOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS

BEROLINI APUD W. DE GRUYTER ET SOCIOS

MCMLX



Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἐπιτεῖ ἄν διελθεῖν· ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς, ἐστὶ δ' ἀναγκασιότατον εἰς τὸν βίον· ἀνευ γὰρ φίλων ὁδοὶ ἔλθοιτ' ἄν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ 5 ἀγαθὰ πάντα· καὶ γὰρ πλεῖστοι καὶ ἀρχαὶ καὶ δυναστείας κερκτημένοι δοκεῖ φίλων μάλις εἶναι χρεια· τί γὰρ ὄφθαλμοῦ τῆς τριαυτῆς εὐεργείας ἀφαιρεθείσκει εὐεργεσίας, ἢ γίγνεται μάλις καὶ ἐκαινετωτάτη πρὸς φίλους; ἢ πῶς ἂν τροφῆται καὶ σωζοῖτ' ἀνευ φίλων; ὅσῳ γὰρ πλείων, τοσῶτ' ἐπισφαι- 10 λευτέρη. ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνον οἴονται καταφυγῆν εἶναι τοὺς φίλους. καὶ νεοὶ δὲ πρὸς τὸ ἀναμαρτήτων καὶ προσιωτέροις πρὸς θεραπείαν καὶ τὸ ἐλλείπον τῆς πράξεως δι' ἀσθένειαν βοκθεῖ, τοῖς τ' ἐν ἀκμῇ πρὸς τὰς καλὰς πράξεις· "σὺν τε δὲ ἔρχομένῳ" καὶ γὰρ 15 νοῦσαι καὶ πράξαι δυνατώτεροι. φύσει τ' ἐνυπάρχειν εἴκει πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννητῶντι καὶ πρὸς τὸ γεννητῶν τῷ γεννηθέντι, οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἑορῆσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζῶων, καὶ τοῖς ὁμοειδέσι πρὸς ἀλλήλα, καὶ μάλις τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους 20 ἐκαυῶμεν. ἴδοι δ' ἂν τις καὶ ἐν ταῖς πλάταις ὡς εἰκεῖν ἅπας ἀνθρώπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλῳ. εἴκει δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθεταὶ μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδαζοῦν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῆ φιλία εἴκειν εἶναι, ταύτης δὲ μάλις ἐφίεσται καὶ τὴν εἰ- 25 σὴν ἔχθραν ἔταν μάλις ἔξελαύνουσι. καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιος δ' ἔστι προσδέεται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλις φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖον ἐστὶν ἀλλὰ καὶ καλόν· τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐκαυῶμεν, ἢ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἐν τι εἶναι, 30 καὶ ἔτιοι τὰς αὐτὰς οἰοῦνται ἀνδράς ἀγαθὰς εἶναι καὶ φίλους.

2 Διαμφισβητεῖται δὲ περὶ αὐτῆς οὐκ ὀλίγα. οἱ μὲν γὰρ ὁμοιωτικὰ τινα τιθέασιν αὐτὴν καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους, ὅθεν τὸν ὁμοίον φασὶν ὡς τὸν ὁμοίον, καὶ κολοῖον ποτὶ κολοῖον, καὶ ὅσα ταιαῦτα· οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραιμεῖς πάντας 35 εἶναι οἷς ἔχ' ἐωράκασι, ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπιεικεῖς εἶναι ἢ

τοὺς τοίκτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι. καὶ περὶ αὐτῶν τῶν ἀνώτερον ἐπιζητοῦσι καὶ φυσικώτερον, Εὐσιππίους μὲν φάσκων ἔσθ' ἂν μὲν ὁμοῖον γαίαν ζῆσανθεῖσαν, ἔσθ' ἂν δὲ σπειρὸν κσανόν πλεονούμενον ὁμοῖον πεσεῖν ἐς γαίαν, καὶ Ἡρακλείτης τὸ ἀντίξην συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν καὶ πύοντα κατ' εἶον γίνεσθαι· ἐξ ἐναντίας δὲ τοῖσι ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὸ γὰρ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ ἐφίεσθαι. τὰ μὲν ἐν φυσικῶν τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω (ἢ γὰρ οἰκεία τῆς παρούσης σκέψεως)· ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ 10 ἀνήκει εἰς τὰ ἤθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα, αἶον πότερον ἐν πᾶσι γίνεται φιλία ἢ ἔχ' οἶον τε μοχθηρὸς ὄντας φίλους εἶναι, καὶ πότερον ἐν εἶδος τῆς φιλίας ἐστὶν ἢ πλείω. οἱ μὲν γὰρ ἐν οἰόμενοι, ὅτι ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, ἔχ' ἰκανῶ περιπεύκασι σημεῖω· δέχεται γὰρ 15 τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον καὶ τὰ ἕτερα τῷ εἶδει. εἰρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἐμποισθεῖ.

Τάχα δ' ἂν γενοίτο περὶ αὐτῶν φανερόν γνωρισθέντος τῆ φιλίας· δοκεῖ γὰρ ἢ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τῆτο δ' εἶναι ἀγαθόν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον. δοξεί δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' ἢ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τὰ ἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη, πότερον ἐν τὰ ἀγαθόν φιλεῖσθαι ἢ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν; διαφωνεῖ γὰρ ἐνίστε ταῦτα. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὸ ἡδὺ. δοκεῖ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν φιλεῖν ἕκαστος, καὶ εἶναι ἀπλῶς μὲν τὰ ἀγαθόν φιλητόν, ἕκαστῳ 20 δὲ τὸ ἕκαστῳ. φιλεῖ δ' ἕκαστος ἢ τὸ ἐν αὐτῷ ἀγαθόν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον. διοίσει δ' ἡδὺν· ἔσαι γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον. τριῶν δ' ὄντων δι' ἢ φιλεῖσθαι, ἐπὶ μὲν τῆ τῶν ἀληθῶν φιλήσει ἢ λέγεται φιλία· ἢ γὰρ ἐστὶν ἀντιφιλίας, ἢ δὲ βύλπης ἐκείνων ἀγαθῶν· γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἴνῳ βύλεσθαι τὰ ἀγαθὰ· ἀλλ' εἴπερ, σωζέσθαι βύλεται αὐτόν, ἵνα αὐτὸς 25 ἔχη. τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βύλεσθαι τὰ ἀγαθὰ ἐκείνῳ ἐνεκα· τὰς δὲ βυλομένους ἔτω τὰ ἀγαθὰ εἴνευ λεγῶσιν, εἰ μὴ ταῦτο καὶ παρ' ἐκείνῳ γίγνηται· εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεκονόσει φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λαυδάνουσαν· πολλοὶ γὰρ εἰσιν 30 εἶναι οἷς ἔχ' ἐωράκασι, ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπιεικεῖς εἶναι ἢ

4. ἀναγκασιότατη M². || 5. φιλίας αὐδοῖς ἂν ἔλατο M². || 6. καὶ δυναστείας om K². || 9. ἢ] καὶ M². || 10. ἀσφαλεστῆρα M². || 11. ἀλλοι M². || 12. δι] δι' L²O². || 14. βοήθεια M², βοήθειας K²L²O². || 17. πρὸς — καὶ om K². || πρὸς — 18. γινώσκει om L²M²O². || 19. οἰοῖται M². || 21. ἐ om M². || 22. πᾶς K². || 24. σπουδαζοῦσιν M². || τι om L². || τῆς φιλίας M². || 25. δι] τῆς L². || μᾶλλον M². || 26. ἐχθρῶν L²M²O². || 29. τε L²O². || φίλους K²M²O². || 31. ἴσως] ἐστὶ K²L²O². || οἶον τε K². || 32. δι] καὶ περὶ M². || 34. ποτὶ] πρὸς L², παρὰ O². || 35. ὅσα] τὰ K²L²O².
2. ζῆσθαι L². || καὶ om K². || 3. ὁμοῖον μὲν K². || 4. εἰς K²O². || 6. ἰσχυρῶν M². || 8. παρούσῳ M²N². || 10. τάληθι K². || ἐκαυῶμεθα O². || 11. γίνεσθαι ἢ φιλία O². || 13. δέχεται O². || 14. τὸ om O². || 15. τὸ ante ἥττον, καὶ post ἥττον om L²O². || 17. φασὶν περὶ αὐτῶν M². || 19. ἢ — ἢ] καὶ — καὶ M². || 20. φιλητὸν K²L². || 21. ἐν εἴῃ] εἶναι K². || 23. ἡδὺ] ἡδὺ αὐτῶν M²O². || ἢ καὶ τὸ M². || 27. δι' om K². || ἐπὶ] ἐν K²M². || 29. βυλοῦσθαι M². || 31. δι' βυλοῦσθαι M². || 32. ἐν K²M². || 33. καὶ om K².

χρησιμῶς· τὸτο δὲ ταῦτόν κ' ἐκείνων τις πάρος ποτε τῶτο·
 εἶναι μὲν ἔν τῳ φαίνονται ἀλλήλοισ· φίλος δὲ πῶς ἂν τις
 ἴσκει λαμβάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς· δεῖ ἅσα εὐνοεῖν ἀλ-
 λήλοισ καὶ βέλονται ταγαθὰ μὴ λαμβάνοντας δι' ἔν τι τῶν
 εἰρημενῶν.

3 αἱ βέροι δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἶδει· καὶ αἱ φιλήσεις
 καὶ αἱ φιλίας· ταῖα δὲ τὰ τῆς φιλίας εἶδη· ἰσάρισμα
 ἡλικητοῖς· καθ' ἕκαστον γὰρ ἐστὶν ἀντιφίλκσις ἢ λαμβά-
 νει· αἱ δὲ φιλήντες ἀλλήλους βέλονται ταγαθὰ ἀλλήλοισ
 ταυτῆ ἢ φιλήσιν· αἱ μὲν ἔν διὰ τὸ χρησιμον φιλήντες ἀλ-
 λήλοισ ἢ καθ' αὐτὲς φιλήσιν, ἀλλ' ἢ γίνεταί τι αὐτοῖς παρ'
 ἀλλήλων αγαθόν· ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονῆν· ἢ γὰρ τῶ
 ποῖος τινος εἶναι αγαπῶσι τὸς εὐταπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς
 αὐτοῖς· αἱ τε δὴ διὰ τὸ χρησιμον φιλήντες διὰ τὸ αὐτοῖς
 αγαθόν εἰργασί· καὶ οἱ δι' ἡδονῆν διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδύ, καὶ
 ἢ ὁ φιλέμενός ἐστίν, ἀλλ' ἢ χρησιμος ἢ ἡδύς· κατὰ
 εἰρηκός τε δὴ αἱ φιλίας αὐταῖ εἰσιν· ἢ γὰρ ἢ ἐστὶν ὁ-
 ἴως ἐστὶν ὁ φιλέμενος, ταυτῆ φιλεῖται· ἀλλ' ἢ προῖζοντι
 αἱ μὲν αγαθόν τι αἱ δ' ἡδονῆν· εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦταί
 εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν ὁμοίων· ἔάν γὰρ μικέτι ἡδεῖς
 ἢ χρησιμοὶ ὦσι, παύονται φιλήντες· τὸ δὲ χρησιμον ἢ δια-
 μέρει, ἀλλ' ἄλλεστε ἄλλο γίνεταί· ἀπολυθέντες ἔν δι' ὁ
 φίλοι ἦσαν, διαλύεται καὶ ἡ φιλία, ὡς ἔστι τῆς φιλίας
 πρὸς ἑκάνα· μάλιστα δ' ἔν τοῖς προσδύταις ἢ τοιαυτῆ ὁ-
 κει φιλία γίνεσθαι (οὐ γὰρ τὸ ἡδύ αἱ κληκῆτοι διώκουσιν
 ἀλλὰ τὸ ὠφέλιμον), καὶ τῶν ἔν ἀκμῆ καὶ νέων ὅσοι τὸ
 συμφέρον διώκουσιν· ἢ πάντ' αἱ τοῖτο ἡδὲ συζῶσι μετ'
 ἀλλήλων· εἴστε γὰρ οὐδ' εἰσὶν ἡδεῖς· ἡδὲ δὴ προσδέονται
 τῆς τοιαύτης ὁμιλίας, ἔάν μὴ ὠφέλιμοι ὦσιν· ἐπὶ τούτων
 γὰρ εἰσὶν ἡδεῖς ἐφ' ὅσον ἐλπίδας ἔχουσιν αγαθῶ· εἰς ταύ-
 τας δὲ καὶ τὴν ξενικὴν τιθέασιν· ἢ δὲ τῶν νέων φιλία δι'
 ἡδονῆν εἶναι δοκεῖ· κατὰ πάρος γὰρ ἔτοι ζῶσι, καὶ μάλιστα
 ὠκνεσι τὸ ἡδύ αὐτοῖς καὶ τὸ παρόν· τῆς ἡλικίας δὲ μετα-
 πιπτόσης καὶ τὰ ἡδέα γίνεταί ἔτεροα· διὸ ταχέως γίνονται
 φίλοι καὶ παύονται· ἅμα γὰρ τῶ ἡδεῖ ἢ φιλία μεταπί-

πτει· τῆς δὲ τοιαυτῆς ἡδονῆς ταχέα ἢ μεταπύου, καὶ εἰρη-
 κικός δ' αἱ νέος· κατὰ πάρος γὰρ καὶ οἱ ἡδονῆν το πολὺ
 τῆς εἰρηκῆς· διόπερ φιλήσι καὶ ταχέως παύονται· πολλὰ
 κῆς τῆς αὐτῆς ἡμέρας· μεταπιπτόντες· συνημερευεῖν δὲ καὶ
 5 συζῆν ἔτοι βέλονται· γίνεταί γὰρ αὐτοῖς τὸ κατὰ φιλίας
 οὕτως.

Τελεῖα δ' ἐστὶν ἢ τῶν αγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετῆν ἢ
 ὁμοίων· οὗτοι γὰρ ταγαθὰ ὁμοίως βέλονται ἀλλήλοισ, ἢ
 αγαθοῖ· αγαθοῖ δ' εἰσι καθ' αὐτὲς· αἱ δὲ βελομένοι ταγαθὰ
 τοῖς φίλοισ ἐκείνων ἔνεκα μάλιστα φίλοι· δι' αὐτοῖς γὰρ
 ἔτως ἔχουσι, καὶ ἢ κατὰ συμβεβηκός· διαμένει ἔν ἢ τῶν
 φιλία ἔως ἂν αγαθοῖ ὦσιν, ἢ δ' ἀρετῆ μόνιμοι· καὶ ἔστιν
 ἑκάτερος ἀπλῶς αγαθός καὶ τῶ φίλῳ· αἱ γὰρ αγαθοῖ καὶ
 ἀπλῶς αγαθοῖ καὶ ἀλλήλοισ ὠφέλιμοι· ὁμοίως δὲ καὶ
 15 ἡδεῖς· καὶ γὰρ ἀπλῶς οἱ αγαθοῖ ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοισ· ἑκάστῳ
 γὰρ καθ' ἡδονῆν εἰσὶν αἱ οἰκείαι πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται,
 τῶν αγαθῶν δὲ αἱ αὐταῖ ἢ ὁμοίαι· ἢ τοιαυτῆ δὲ φιλία
 μόνιμος εὐλόγως ἐστίν· συνάπτει γὰρ ἔν αὐτῆ πάντ' ὅσα
 τοῖς φίλοισ δεῖ ὑπάρχειν· πάντα γὰρ φιλία δι' αγαθόν ἐστίν
 ἢ δι' ἡδονῆν, ἢ ἀπλῶς ἢ τῶ φιλήντι, καὶ καθ' ὁμοιότητά
 τινα· ταυτῆ δὲ πάντ' ὑπάρχει τὰ εἰρημένα καθ' αὐτὲς·
 ταυτῆ γὰρ ὁμοία καὶ τὰ λοιπά, τὸ τε ἀπλῶς αγαθόν καὶ
 ἡδύ ἀπλῶς ἐστίν· μάλιστα δὲ ταῦτα φιλήτα, καὶ τὸ φιλεῖν
 δὲ καὶ ἡ φιλία ἔν τέτοις μάλιστα καὶ ἀρετῆ· σπανίας δ'
 εἰκός τὰς τοιαύτας εἶναι· ὀλίγοι γὰρ αἱ τοῖτο· ἔτι δὲ προσ-
 δέεται χρόνος καὶ συνηθείας· κατὰ τὴν παρομιάν γὰρ οὐκ
 ἐστὶν εἰδῆσθαι ἀλλήλους πρὶν τὸς λεγομένους ἄλλας συναναλω-
 σα· καὶ ἀποδεχασθαι δὴ πρότερον ἡδ' εἶναι φίλος, πρὶν ἂν
 ἑκάτερος ἑκατέρῳ φανῆ φιλήκός καὶ πιστευθῆ· αἱ δὲ ταχέως
 25 τὰ φιλικὰ πρὸς ἀλλήλους ποῖοντες βέλονται μὲν φίλοι εἶναι,
 ἔν εἰσι δὲ, εἰ μὴ καὶ φιλήκοί, καὶ τῆτ' ἴσασιν· βέλκσις μὲν
 γὰρ ταχέα φιλίας γίνεταί, φιλία δ' ἔ.

Αὐτῆ μὲν ἔν καὶ κατὰ τὸν χρόνον καὶ κατὰ τὰ λοιπά
 30 τελεῖα ἐστὶ καὶ κατὰ πάντα ταῦτα γίνεταί καὶ ὁμοία ἑκα-
 τέρῳ παρ' ἑκατέρου, ὅπερ δεῖ τοῖς φίλοισ ὑπάρχειν· ἢ δὲ

2. ἔτοι et φίλος — 3. ἀλλήλοισ om M¹. || 6. αἱ om K¹. || 7. ἅσα om L¹. || δι O¹, γὰρ M¹. || εἶδη τὰ τῆς φιλίας M¹. ||
 10. ταυτῆ om L¹. || 16. ὁ om K¹. || 18. περ] ποτε L¹M¹O¹. || 19. δι M¹. || 22. γίνεταί ἄλλο M¹. || 24. φιλία δοκεῖ L¹O¹. ||
 25. ἀλλὰ — 27. διώκουσιν om M¹. || 27. ἡδὲ om L¹O¹. || 28. δι om K¹, post προσδέεται ponit M¹. || 30. ἰσπίδα K¹. || 33. δ'
 ἡλικίας M¹. || 35. ἡδεῖ καὶ ἢ L¹.
 2. δι' om L¹. || 3. τοῖς ἐρωτικῶσι M¹. || 4. συνημερευεῖν K¹. || 5. κατὰ τὴν φιλία K¹O¹. || 6. ὁμοίως ἀλλήλοισ βέλονται M¹,
 βέλονται σὺν ἀλλήλοισ K¹. || 7] καθὼ M¹. || 9. αγαθοῖ δ' om L¹O¹. || 14. ὠφέλιμοι] καὶ ὠφέλιμοι L¹. ὠφέλιμοι — 15. ἀλλήλοισ om
 M¹. || 15. αἱ γὰρ αγαθοῖ ἀπλῶς καὶ ἡδεῖς L¹. || 17. δι αὐταῖ ὁμοίαι K¹, δι τοιαῦται ἢ ὁμοίαι O¹. || 19. δι τοῖς φίλοισ M¹. || 21. αὐτῆ
 M¹. || 22. ὁμοίαι K¹. || 23. ἀπλῶς ἡδύ L¹O¹. || δι K¹L¹. || 25. γὰρ εἰσὶν αἱ L¹. || 27. συναλωσαι L¹M¹. || 28. δι L¹M¹, δι O¹. ||
 δι add O¹. || 30. μὲν om K¹. || 32. γὰρ] οὐ K¹. || 33. λόγια K¹. || 34. ταῦτα L¹M¹, om K¹O¹. || καὶ om M¹. || ὁμοίαι K¹
 L¹M¹O¹.

διὰ τὸ ἡδὺ ἁμοίωμα ταύτης ἔχει· καὶ γὰρ οἱ ἀγαθοὶ ἡδέϊς
 ἀλλήλους. ἁμοίως δὲ καὶ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον· καὶ γὰρ τοῖ-
 ται ἀλλήλους οἱ ἀγαθοί· μάλιστα δὲ καὶ ἐν τούτοις αἱ φι-
 λία διαμένουσιν, ἔταν τὸ αὐτὸ γίγνηται παρ' ἀλλήλων, οἷον
 ἡδονή, καὶ μὴ μόνον ἕτως ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶ αὐτῆ, οἷον
 τοῖς εὐτραπέλοις, καὶ μὴ ὡς ἐραστῇ καὶ ἐρωμένῃ· ἢ γὰρ
 ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἡδοναί ἔται, ἀλλ' ὁ μὲν ὄρων ἐκείνον, ὁ
 δὲ θεραπευόμενος ὑπὸ τοῦ ἐραστῆ· ληγουσῆς δὲ τῆς ἡρας
 ἐπίστε καὶ ἡ φιλία λήγει· τῷ μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡδέια ἢ
 ἄφελος, τῷ δ' ἢ γίνεται ἡ θεραπεία. πολλοὶ δ' αὖ διαμέ-
 νουσιν, ἐὰν ἐκ τῆς συνθηκῆς τὰ ἡδὺ ἐρέξωσιν, ἁμοίως
 ὄντες. οἱ δὲ μὴ τὸ ἡδὺ ἀντικαταλλαττόμενοι ἀλλὰ τὸ
 χρήσιμον ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ εἰσὶν ἥττον φίλοι καὶ δια-
 μένουσιν. οἱ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ὄντες φίλοι ἅμα τῷ συμ-
 φέροντι διαλύονται· ἢ γὰρ ἀλλήλων ἦσαν φίλοι ἀλλὰ
 τῷ λυπητέως. δι' ἡδονῆν μὲν ἔν καὶ διὰ τὸ χρήσιμον καὶ
 φαύλους ἐνδέχεται φίλους εἶναι ἀλλήλους, καὶ ἐπιεικεῖς
 φαύλοις καὶ μηδέτερον ὁποιῶν, δι' αὐτῆς δὲ ὄηλον ἔτι
 μόνος τοῖς ἀγαθῶς· οἱ γὰρ κακοὶ οὐ χαίρουσιν ἑαυτοῖς, εἰ
 μὴ τις ἀφέλεια γίγνηται. καὶ μόνη δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν
 φιλία ἀδιάβλητος ἔστι· ἢ γὰρ βλάβην ἕδει πιστεύσαι περὶ
 τῆ ἐν πολλῷ χρόνῳ ὑπ' αὐτῶν δεδοκιμασμένῳ. καὶ τὸ πι-
 στῆν ἐν τούτοις, καὶ τὸ μηδέποτε ἂν ἀδικῆσαι, καὶ ἔσα
 ἄλλα ἐν τῇ ὡς ἀληθῶς φιλία ἀξίεται. ἐν δὲ ταῖς ἑτέραις
 ἕδεν κωλύει τὰ τοιαῦτα γίνεσθαι. ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι
 λέγουσι φίλος καὶ τῆς διὰ τὸ χρήσιμον, ὡσπερ αἱ πόλεις
 (δοκεῖ γὰρ αἱ συμμαχίαι ταῖς πόλεσι γίνεσθαι ἕνεκα τῆ
 συμφέροντος), καὶ τῆς δι' ἡδονῆν ἀλλήλους ἐρέγοντας, ὡσ-
 περ οἱ παῖδες, ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλος τοῖς
 τοῖσιν, εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρώτως μὲν καὶ
 κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθοῖ, τὰς δὲ λοιπὰς καθ'
 ἁμοιότητα· ἢ γὰρ ἀγαθὸν τι καὶ ὁμοίον, ταύτη φίλοι·
 καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν. ἢ πάνυ δ' αὐταὶ
 συναπτῶσιν, ἕδεν γίνονται οἱ αὐτοὶ φίλοι διὰ τὸ χρήσιμον
 καὶ διὰ τὸ ἡδὺ· ἢ γὰρ πάνυ συνδυάζεται τὰ κατὰ συμ-
 βεβηκῆς.

Εἰς ταῦτα δὲ τὰ εἶδη τῆς φιλίας νενομισμένης οἱ μὲν
 φαῦλοι εἰσονται φίλοι δι' ἡδονῆν ἢ τὸ χρήσιμον, ταύτη
 ἁμοίως ὄντες, οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὐτῆς φίλοι· ἢ γὰρ ἀγαθοί.
 οὔτοι μὲν ἔν ἀπλῶς φίλοι, ἐκείνοι δὲ κατὰ συμβεβηκῆς
 καὶ τῷ ἁμοιῶσθαι τέτοις. ὡσπερ δ' ἐπὶ τῶν ἀρετῶν οἱ
 μὲν καθ' ἔχιν οἱ δὲ κατ' ἐνέργειαν ἀγαθοὶ λέγονται, ἕτω
 καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας· οἱ μὲν γὰρ συζῶντες χαίρουσιν ἀλλή-
 λους καὶ πορίζουσι τὰγαθὰ, οἱ δὲ καθεύδοντες ἢ κεχωρι-
 σμένοι τοῖς τόποις οὐκ ἐνεργῶσι μὲν, αὐτῷ δ' ἔχουσιν ὡστ'
 ἐνεργῆν φιλικῶς· οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν
 ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν. ἐὰν δὲ χρόνιος ἢ ἀπουσία
 γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιῆν· ἕδεν εἴρηται
 "πολλὰς δὲ φιλίας ἀποσχηγορία διέλυται." ἢ φαίνονται
 δ' ἕθ' οἱ πρεσβυταὶ ἕθ' οἱ εὐρυφνοὶ φιλικοὶ εἶναι· βραχυ-
 γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸ τῆς ἡδονῆς, ἕδεις δὲ δύναται συνημερεύειν
 τῷ λυπηρῷ ἕδεν τῷ μὴ ἡδεῖ· μάλιστα γὰρ ἡ φύσις φαί-
 νεται τὸ μὲν λυπηρὸν φεύγειν, ἐπίεσθαι δὲ τῷ ἡδέει. οἱ
 δ' ἀποδεχόμενοι ἀλλήλους, μὴ συζῶντες δὲ, εὖνοις ἐόικασιν
 μᾶλλον ἢ φίλοις. ἕδεν γὰρ ἕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν·
 ἀφέλειας μὲν γὰρ οἱ ἐνδέει ὀρέγονται, συνημερεύειν δὲ
 καὶ οἱ μακάριοι· μονώται μὲν γὰρ εἶναι τούτοις ἥιστα
 προσήκει. συνδιαίγειν δὲ μετ' ἀλλήλων οὐκ ἔστι μὴ ἡδέει
 ὄντας, μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς, ὅπερ ἡ ἑταιρικὴ δο-
 κεῖ ἔχειν.
 Μάλιστα μὲν ἔν ἐστὶ φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν, καθάπερ
 πολλὰκις εἴρηται· δοκεῖ γὰρ φιλητὸν μὲν καὶ αἰρετὸν τὸ
 ἀπλῶς ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ, ἐκάσῳ δὲ τὸ αὐτῷ τοῖσιν· ὁ δ'
 ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ δι' ἁμφῶ ταῦτα. εἶσκει δ' ἢ μὲν φι-
 λησις πάθει, ἢ δὲ φιλία ἔχει· ἢ γὰρ φίλησις ἔχ ἥττον
 πρὸς τὰ ἀψυχὰ ἔστι, ἀντιφιλῶσι δὲ μετὰ προαιρέσεως.
 ἢ δὲ προαιρέσει ἀφ' ἔχσεως, καὶ τὰγαθὰ βούλονται τοῖς
 φιλημένοις ἐκείνων ἕνεκα, ἢ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἔχην.
 καὶ φιλῶντες τὸν φίλον τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν φιλεῶσιν· ὁ γὰρ
 ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ὡ φίλος. ἐκείσεως
 ἔν φιλεῖ τε τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν, καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι
 τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἡδεῖ· λέγεται γὰρ φιλότης ἢ ἰσότης.

1. ὑπάρχει M¹. || 2. οἱ K¹L¹M¹. || ἔται K¹O¹. || 3. οἱ οἱ om K¹L¹O¹. || δι' ἐν τοῖς τοῖσιν M¹. || 4. μένουσιν K¹O¹. || αὐτῷ
 om M¹. || 5. τῷ αὐτῷ] τίν L¹. || 6. καὶ post ἐραστῇ om M¹. || 7. ἐρῶν M¹. || 9. ἢ ὄντι ἡδέια M¹. || 17. ἀλλήλους εἶναι K¹M¹. ||
 19. αἱ om M¹. || 21. πιστεύεται M¹. || 22. ὑπ' αὐτοῦ L¹, ὑφ' αὐτοῦ K¹. || 23. αἱ om O¹. || 24. ἀξίεται M¹. || ἑταιρικῆς K¹, ἀλλοίως
 L¹. || 25. γὰρ] δι' M¹. || 29. μὲν δι' λέγουσιν L¹, δι' λέγουσιν M¹. || 30. πρώτως M¹. || καὶ om O¹. || 32. ἁμοίως τι ταύτη K¹M¹. ||
 33. ἀγαθὸν τι τοῖς M¹. || 35. διὰ τὸ om M¹. || τῷ] ἀλλὰ M¹O¹.
 1. δὲ O¹. || καταπεποιημένης L¹O¹. || 3. φίλοι om K¹. || 5. τῷ L¹O¹. || τῶ om L¹. || δ'] γὰρ M¹. || 9. ὡστ'] ὡστε καὶ L¹. ||
 12. γίνηται L¹M¹O¹. || λήθην δοκεῖ ποιῆν K¹, λήθην ποιῆν δοκεῖ O¹. || 15. συνημερεύειν K¹, συνημεροῦσιν M¹. || 17. μὲν om K¹L¹
 O¹. || 18. ἀποδεχόμενοι ἀλλήλων M¹. || 19. ἐστὶ om M¹. || 21. μονωτάταις M¹. || μετ' om K¹. || 26. γὰρ] δι' M¹. || 27. ἀγαθὸν καὶ
 ἡδὺ, τῷ δ' ἀγαθῷ ἁμφῶ ταῦτα K¹. || 33. τὸν] δι' τὸν L¹. || 34. γινόμενος L¹M¹O¹. || 35. τι post τὸ K¹, om O¹. || 36. ἢ om K¹.

μάλιστα δὴ τῆ τῶν αγαθῶν ταύτῃ ὑπάρχει. ἐν δὲ ταῖς
στρεφθεῖς καὶ προσθυτικαῖς ἤτιον γίνεται ἡ φιλία, ὅσα
δυσκολωτέροι εἰσι καὶ ἤτιον ταῖς ἐπιλείαις χαίρουσι· ταῦτα
γὰρ ὁκεῖ μάλιτ' εἶναι φιλικὰ καὶ ποικίτικα φίλιας, οἷς
νέοι κεν γίνονται φίλοι ταχέως, πειθεῖσθαι δ' ἔν' ἢ γὰρ γί- 5
γνύσθαι φίλοι εἰς ἂν μὴ χαίρουσι· ὁμοίως δ' ἔδ' οἱ στρε-
φθεῖς, ἀλλ' οἱ τοῖτοι εὐνοί μὲν εἰσιν ἀλλήλοισ' βέλονται
γὰρ ταγαθὰ καὶ ἀπαντῶσιν εἰς τὰς χρείας· φίλοι δ' οὐ
πάνυ εἰσι διὰ τὸ μὴ συννημεροῦνι μὲν χαίρειν ἀλλήλοισ,

ἡ μάλιτ' εἶναι ὁκεῖ φιλικὰ, πολλοῖς δ' εἶναι φίλον 10
τὴν τελείαν φιλίαν ἐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ ἔδ' ἐρᾶν
πολλῶν ἅμα· εἴκει γὰρ ὑπερβολῆ, τὸ τοῖτο δὲ πρὸς ἕνα
πέφυκε γίνεσθαι, πολλοῖς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφύ-
δρα ἢ ῥάδιον, ἴσως δ' ἔδ' ἀγαθὸς εἶναι, δεῖ δὲ καὶ ἐμπει-
ρίαν λαθεῖν καὶ ἐν συνήθειᾳ γενέσθαι, ὃ παγχάλεπον. 15
διὰ τὸ χρησίμων δὲ καὶ τὸ ἡδὺ πολλοῖς ἀρέσκειν ἐνδέχ-
ται· πολλοὶ γὰρ οἱ τοῖτοι καὶ ἐν ἐλάτῳ χροῶνται αἱ ὑπε-
ρβασίαι, τῶν δὲ μᾶλλον εἴκει φιλία ἢ διὰ τὸ ἡδὺ, ὅταν
ταῦτα ὑπ' ἀμφοῖν γίγνηται καὶ χαίρουσιν ἀλλήλοισ ἢ τοῖς
αὐτοῖς, οἷαι τῶν νέων εἰσιν αἱ φιλίαι· μᾶλλον γὰρ ἐν 20
ταῦταις τὸ ἐλευθερίον, ἢ δὲ διὰ τὸ χρησίμων ἀγοραίων.
καὶ οἱ μακάριοι δὲ χρησίμων μὲν ἔδεν δέονται, ἡδῶν δὲ
σοφῶν μὲν γὰρ βέλονται τιτι, τὸ δὲ λυπηρὸν ἐλάτῳ μὲν
γρότερον φέρουσι, συνεχῶς δ' ἔδεις ἀν' ὑπομείναι, ἔδ' αὐτὸ
τὸ ἀγαθόν, εἰ λυπηρὸν αὐτῷ εἴπ' διὰ τὸς φίλους ἡδέεις (κ- 25
τῶν). δεῖ δ' ἴσως καὶ ἀγαθὸς τριάντες ἔντας, καὶ ἐτι αὐτοῖς
ἔτω γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς ὅσα δεῖ τοῖς φίλοις, οἱ δ' ἐν ταῖς
ἐξουσίαις δημοσίαις φαίνονται χρῆσθαι τοῖς φίλοις· ἄλλοι
γὰρ αὐτοῖς εἰσι χρησίμοι καὶ ἕτεροι ἡδέεις, ἀμφω δ' οἱ αὐτοῖ
ἢ πάνυ· ἔτι γὰρ ἡδέεις μετ' ἀρετῆς ζητῶσιν ἔτε χρησίμων 30
εἰς τὰ καλὰ, ἀλλὰ τὸς μὲν εὐτοαπέλας τῷ ἡδέος ἐπιέμενοι,
οἰνοῖς πρᾶξαι τὸ ἐπιταχθέν· ταῦτα δ' ἢ πάνυ γίνεται
αὐτῷ, ἡδῶς δὲ καὶ χρησίμοις ἅμα εἰσὶν ὅτι ὁ σπυ-
ρμαίος· ἀλλ' ὑπερέχοντι ἢ γίνεται ὁ τοῖτος φίλος, ἂν μὴ
καὶ τῆ ἀρετῆ ὑπερέχεται· εἰ δὲ μὴ, οἷα ἰσαῖε ἀνάλογον 35
ὑπερέχόμενος, οὐ πάνυ δ' εἰώθασι τοῖτοι γίνεσθαι.

Εἰσι δ' ἔν' αἱ εἰσμεναι φίλια ἐν ἰσοτητί· τα γὰρ
αὐτὰ γίνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βέλονται ἀλλήλοισ, ἢ ἑτε-
ρον ἀπὸ ἑτέρου ἀντικαταλλάττονται, οἷον ἡδῶν ἀπ' ὠφε-
λίας, ἐτι δ' ἤτιον εἰσιν αὐται αἱ φιλίαι καὶ μένουσι,
εἰσονται, ὁκεῖσσι δὲ καὶ οἱ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα
ταῦτ' εἶναι τε καὶ ἐκ εἶναι φιλίαι· κατ' ὁμοιότητα γὰρ
τῆς κατ' ἀρετὴν φαίνονται φιλίαι (ἢ μὲν γὰρ τὸ ἡδὺ ἔχει
ἢ δὲ τὸ χρησίμων, ταῦτα δ' ὑπάρχει κακίην), τῷ δὲ τῆν
μὲν ἀδιάβλητον καὶ μόνιμον εἶναι, ταῦτας δὲ ταχέως
μεταπίπτειν ἄλλοις τε διαφέρειν πολλοῖς, ἢ φαίνονται φι-
λίαι οἱ ἀνομοιότητα ἐκείνης, ἕτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος
τὸ κατ' ὑπεροχῆν, οἷον πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ὄλιος προσθυ-
τέρω πρὸς νεώτερον, ἀνδρὶ τε πρὸς γυναῖκα καὶ παντὶ ἀρ-
χοντι πρὸς ἀρχόμενον, διαφέρουσι δ' αὐται καὶ ἀλλήλων·
ἢ γὰρ ἢ αὐτῆ γονεῦσι πρὸς τέκνα καὶ ἀρχουσι πρὸς ἀρ-
χομένους, ἀλλ' ἔδεις πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ υἱὸν πρὸς πατέρα,
ἔδ' ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα καὶ γυναῖκα πρὸς ἀνδρα, ἕτερα
γὰρ ἐκάστῳ τῶν ἀρετῆ καὶ τὸ ἔργον, ἕτερα δὲ καὶ δι'
ἢ φιλοῦσιν· ἕτερα εἰσιν καὶ αἱ φιλιῶσι καὶ αἱ φιλίαι.
ταῦτα μὲν δὴ ἔτε γίγνηται ἐπατέρω παρὰ βατέρω ἔτε δεῖ
ζητεῖν· ὅταν δὲ γονεῦσι μὲν τέκνα ἀπονέμῃ ἢ δεῖ τοῖς
γεννήσασι, γονεῖς δὲ υἱέσιν ἢ δεῖ τοῖς τέκνοις, μόνιμοι ἢ
τῶν τοῖτων καὶ ἐπιεικῆς ἔσαι φιλία, ἀνάλογον δ' ἐν πά-
σαις ταῖς κατ' ὑπεροχῆν οὔσαις φιλίαις καὶ τῆν φίλκην
δεῖ γίνεσθαι, οἷον τῶν ἀμεινῶ μᾶλλον φιλιεῖσθαι ἢ φιλεῖν,
καὶ τῶν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕαστον ὁμοίως·
ἔταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἢ φίλκσι γίγνηται, τότε γίγνηται
πως ἰσότης, ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι ὁκεῖ.

Οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἐν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇθ
φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἐστὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον
πρῶτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ
τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν
δευτέρως, ὁῦλον δ', εἰάν πολὺ διάστημα γίγνηται ἀρετῆς
ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τινος ἄλλου· ἢ γὰρ ἐτι φίλοι εἰσιν,
ἢ ἀλλ' ἔδ' ἀξίωσιν, ἐμφανεστάτον δὲ τῶν ἐπὶ τῶν θεῶν· πλε-
ρον γὰρ ἔτσι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσι, ὁῦλον δὲ καὶ

2. προσθυτικαῖς καὶ στρεφθεῖς L¹. || 3. δύσκολοί K¹. || 13. πολλοῖς L¹M¹. || τῶν αὐτῶν M¹. || σφόδρα ἀρέσκων K¹. || 14. ἀγαθῶς L¹. || 15. χαλεπὸν M¹. || 18. ἢ οἷον K¹. || 19. ἀπ' K¹M¹. || χαίρουσιν M¹N¹. || 20. γὰρ] δ' M¹. || 21. ἀγοραῖα M¹. || 22. δὲ ἀπὸ L¹. || 24. ὑπομείναι L¹. || αὐτῷ] αὐ L¹O¹. || 27. αὐτοῖς ὑπάρχει L¹M¹. || 29. αὐτοῖς εἰσιν οἱ χρησίμοι K¹, αὐτοῖς εἰσιν οἱ χρησίμοι O¹. || 32. γίνονται L¹. || 33. ἐτι οἷον K¹M¹. || 34. ἰσὺν K¹. || 35. εἰ] εἰ O¹. || 36. ὑπερέχουμένη M¹.
2. ἐπ' L¹. || 3. καταλλάττονται M¹. || 4. δ'] δὲ καὶ L¹. || αὐτὰς φιλίας K¹, αἱ τοιαῦται φιλίαι L¹. || 5. καὶ post δὲ οἷον K¹O¹. || 6. αὐτῷ M¹. || 7. τῆν M¹. || 9. εἶναι καὶ μόνιμον M¹. || 10. πολλοῖς διαφέρειν O¹. || 11. ἐκείνης M¹. || 14. καὶ οἷον L¹M¹O¹. || 17. ἐκατέρω M¹. || 18. ἐκάστῳ K¹. || 19. ἴσως οἷον καὶ δι' ἢ φίλοισι K¹. || 20. ταυτῶν K¹. || 21. μὲν οἷον M¹. || ε — 22. υἱέσιν οἷον M¹. υἱέσιν οἷον K¹. || 23. ἴσως ἢ φιλία M¹. || ἀπάσαις L¹. || 24. τῶν φιλίας M¹. || 25. φιλιεῖσθαι μᾶλλον O¹. || 28. ε — ὁκεῖ οἷον L¹. || 29. τι οἷον M¹O¹. || 31. πρῶτως M¹. || 32. πρῶτως τὸ κατὰ ποσὸν, οἷον μὲν, L¹. || 33. πολὺ τὸ ε. M¹. || γίνονται K¹O¹. || 35. ἀλλ' οἷον M¹.

ἐπὶ τῶν βασιλέων· ἕδὲ γὰρ τέτοις ἀξίῳσιν εἶναι φίλοι οἱ
 πολὺ καταδέεσθαι, ἕδὲ τοῖς ἀρίστοις ἢ σαφωτάτοις οἱ μη-
 ἔνος ἀξιοί. ἀκριβοῦς μὲν ἔν ἐν τοῖς τοῖσιν ἐκ ἐστὶν ἐπι-
 σμῶς, ἕως τίνος οἱ φίλοι· πολλῶν γὰρ ἀφαιρισμένων ἐστὶ
 μένει, πολὺ δὲ χωρισθέντες, οἷον τῷ θεῷ, ἐκέτι. ὅθεν καὶ 5
 ἀπορεῖται, μὴ ποτ' ἔθελοντα οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ
 μέγιστα τῶν αγαθῶν, οἷον θεῶς εἶναι· ἕδὲ γὰρ ἐστὶ φίλοι
 ἴσους. αὐτοῖς, ἕδὲ δὴ ἀγαθὰ· οἱ γὰρ φίλοι ἀγαθὰ. εἰ
 δὴ καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βέλεται τὰγαθὰ
 ἐκείνῳ ἕνεκα, μένειν ἂν θεοῖς οἷος ποτ' ἐστὶν ἐκείνος· ἀνθρώπων 10
 δὲ ἔστι βεληστέα τὰ μέγιστα ἀγαθὰ. ἴσως δ' ἔ πάντα·
 αὐτῷ γὰρ μάλιστα ἕκαστος βέλεται τὰγαθὰ. οἱ πολλοὶ
 οὐ δοκῶσι διὰ φιλοτιμίαν βέλεισθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον ἢ
 φιλεῖν, διὸ φιλοκόλακες οἱ πολλοί· ὑπερπεχόμενος γὰρ
 φίλος ὁ κόλαξ, ἢ προσποιεῖται τοῖσιν εἶναι καὶ μᾶλλον 15
 φιλεῖν ἢ φιλεῖσθαι. τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἐγγυὲς εἶναι δοκεῖ τῷ
 τιμᾶσθαι, ἔ δὴ οἱ πολλοὶ ἐφίενται. ἔ δι' αὐτὸ δ' εἰκόσιν
 αἰεῖσθαι τὴν τιμὴν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· χαίρουσι
 γὰρ οἱ μὲν πολλοὶ ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις τιμώμενοι
 διὰ τὴν ἐλπίδα· εἰσὶν γὰρ τευχεῖσθαι παρ' αὐτῶν, ἂν τε 20
 δύνωνται· ὡς δὴ σημειῶ τῆς εὐπαθείας χαίρουσι τῇ τιμῇ.
 οἱ δ' ὑπὸ τῶν ἐπιεικῶν καὶ εἰδότην ὀρεγόμενοι τιμῆς βε-
 βαιῶσιν τὴν εὐσίαν ὁρῶσαν ἐφίενται περὶ αὐτῶν· χαίρουσι
 δὴ ἔτι εἰσὶν ἀγαθοί, πιστεύοντες τῇ τῶν λεγόντων κρίσει.
 τῷ φιλεῖσθαι δὲ καθ' αὐτὸ χαίρουσιν· διὸ ὁρῶσιν ἂν κοεῖτ- 25
 τιν εἶναι τοῦ τιμᾶσθαι, καὶ ἢ φιλία καθ' αὐτὴν αἰρετὴ
 εἶναι. δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι
 εἶναι. σημεῖον δ' αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι· εἶναι
 γὰρ διδάσκει τὰ ἑαυτῶν τρέφεισθαι, καὶ φιλεῖσθαι μὲν εἰδύται,
 ἀφιλεῖσθαι δ' ἔ ζητῶσιν, εἰν ἀμφοτέρω μὴ ἐνδέχεται, 30
 ἀλλ' ὁσάντων αὐταῖς εἰσικεν εἶναι, εἰν ὀρῶσιν εὐ πράττοντας,
 καὶ αὐταὶ φιλεῖσθαι αὐτῆς, κἂν ἐκείνοι μὴδὲν ὦν μητροὶ προ-
 ἴσθαι ἀπονέμωσι διὰ τὴν ἀγνοίαν. μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας
 ἴσως ἐν τῷ φιλεῖν, καὶ τῶν φιλοφίλων ἐπαινεμένων, φίλων
 ἀρετῇ τὸ φιλεῖν εἰσικεν, ὡς ἐν οἷς τῆτο γίνεται κατ' ἀξίαν, 35

ἔτσι μόνιμοι φίλοι καὶ ἢ τέτων φίλια. ἔτω δ' ἂν καὶ οἱ
 ἄνιστοι μάλισ' εἶεν φίλοι· ἴσᾶζοντο γὰρ ἂν. ἢ δ' ἴσότης
 καὶ ὁμοιότης φιλότης, καὶ μάλισα μὲν ἢ τῶν κατ' ἀρετῆν
 ὁμοιότης· μόνιμοι γὰρ ὄντες καθ' αὐτὴν καὶ πρὸς ἀλλήλους
 μένουσι, καὶ ἔτε δέονται φαύλων ἔθ' ὑπηρετοῖσι τοιαῦτα,
 ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ διακωλύουσι· τῶν ἀγαθῶν γὰρ μήτ'
 αὐτὸς ἀμαρτάνειν μήτε τοῖς φίλοις ἐπιτρέπειν. οἱ δὲ μο-
 χήροισι τὸ μὲν βέβαιον ἐκ ἔχουσιν· ἕδὲ γὰρ αὐτοῖς διαμέ-
 νουσιν ὁμοίως ὄντες· ἐπ' ὀλίγον δὲ χρόνον γίγνονταί φίλοι,
 χαίροντες τῇ ἀλλήλων μοχθήρῳ. οἱ χρήσιμοι δὲ καὶ ἡδαῖς
 ἐπὶ πλείον διαμένουσιν· εἰς γὰρ ἂν πορίζωσιν ἡδονὰς ἢ
 ὠφελείας ἀλλήλοισι. ἐξ ἐναντίων δὲ μάλισα μὲν δοκεῖ ἢ διὰ
 τὸ χρησίμον γίγνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλοσίῳ, ἀμαθὴς
 εἰδότη· ἔ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεὴς ὦν, τότε ἐφίεμενος ἀ-
 τιδωρεῖται ἄλλο. ἐνταῦθα δ' ἂν τις ἔλκοι καὶ ἐραστὴν καὶ
 ἐρωμένον, καὶ καλὸν καὶ αἰσχροῦν. διὸ φαίνονται καὶ οἱ
 ἐρασταὶ γελοιοὶ ἐνίστε, ἀξιοῦντες φιλεῖσθαι ὡς φιλεῖσθαι·
 ὁμοίως δὴ φιλικῆς ὄντας ἴσως ἀξιώτερον, μὴδὲν δὲ τοῖσιν
 ἔχοντας γελοιοῦν. ἴσως δὲ ἐδ' ἐφίεται τὸ ἐναντίον τῷ ἐναν-
 τίς καθ' αὐτό, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. ἢ δ' ὀρεξίς τοῦ
 μέσθ ἐστὶν τῆτο γὰρ ἀγαθόν, οἷον τῷ ζῆρῳ ἐκ ὕγρῳ γε-
 νέσθαι ἀλλ' ἐπὶ τὸ μέσον ἐλθεῖν, καὶ τῷ θερμῷ καὶ τοῖς
 ἄλλοις ὁμοίως. ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω· καὶ γὰρ ἐστὶν
 ἀλλοτριώτερον.

Ἔσικε δὲ, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, περὶ ταῦτα καὶ 11
 ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον· ἐν ἀπάσῃ
 γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δὲ· προσ-
 αγρευέουσι γῆν ὡς φίλος τὴς σύμπλης καὶ τὴς συσρατιώ-
 τας, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις κοινωνίαις. καθ'
 ὅσων δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία· καὶ γὰρ τὸ
 δίκαιον. καὶ ἢ παροιμία "κοινὰ τὰ φίλων," ἐρῶς· ἐν κοι-
 νωνίᾳ γὰρ ἢ φιλία. ἐστὶ δ' ἀδελφοῖς μὲν καὶ ἐταίροις
 πάντα κοινά, τοῖς δ' ἄλλοις ἀφωρισμένα, καὶ τοῖς μὲν
 πλείω τοῖς δ' ἐλάττω· καὶ γὰρ τῶν φίλων αἱ μὲν μᾶλ-
 λον αἱ δ' ἦττον. διαφέρει δὲ καὶ τὰ δίκαια· οὐ γὰρ

3. ἔν οἱ M¹. || τοῖς οἱ O¹. || 5. χωρισθέντες M¹N¹. || 6. ἔ οἱ M¹. || 7. ἔ K¹M¹. || 8. φίλοι τὰγαθὰ L¹M¹O¹. || 9. ἐκείνῳ K¹. || 11. ἀγαθὰ] εἶναι ἀγαθὰ M¹, ἀγαθὰ εἶναι L¹O¹. || πάντων L¹. || 15. εἶναι οἱ M¹L¹M¹O¹. || καὶ μᾶλλον αὐτο τοῖσιν M¹. || 16. τὸ δὲ φιλεῖσθαι] ἢ K¹. || 17. ἔ] οἱ ἢ K¹, omissio δ'. || 20. ἐδ' ἢ K¹. || 23. περὶ αὐτῶν ἐφίενται, L¹M¹, L¹ addito καὶ αὐτο χαίρουσι. || 25. ἐαυτῶν M¹. || 26. ἐαυτῶν M¹. || εἶναι αἰρετὴ O¹. || 28. εἶναι οἱ M¹. || 29. διδάσκει] δοκεῖσι K¹. || 32. μὴ δύνωνται ἢ μητρὶ ἢ προστάται ἀπονέμωσι L¹M¹. || 33. ἀποῖαι K¹L¹. || 34. φιλοφίλων] φίλων K¹. || 35. ἀρετῆς K¹, ἀρετῆ εἶναι M¹, ἀρετῆ L¹O¹. || ἔτι καὶ ἐν M¹.
 1. τίνων] τῶν τοῖσιν L¹M¹. || 7. post ἐκείνῳ L¹ ὑπηρετῆς M¹ ὑπηρετῶν. || 11. πλείω M¹, πλείω O¹. || ἔως] εἰδώς K¹. || γὰρ οἱ O¹. || ἂν οἱ M¹. || ἡδονὰς καὶ ὠφελῶσιν O¹. || 12. ἔ οἱ K¹. || 15. καὶ αὐτο ἐραστὴν οἱ M¹. || 16. αἰσχροῦν καὶ καλόν O¹. || 17. γελοιοὶ ὄντες ἐνίστε· ἀξιοῦσι γὰρ φιλεῖσθαι O¹. || 18. ὁμοίως L¹. || δὲ O¹. || ἴσως M¹. || 20. τοῦ οἱ L¹M¹. || 21. μέσον M¹. || ὕγρῳ ἢ ζῆρῳ K¹O¹. || γίνεσθαι L¹M¹. || 24. ἀλλοτριώτερον M¹. || 25. ταῦτα K¹. || 26. ἢ τε — 27. εἶναι οἱ M¹. || 28. γῆν] γὰρ L¹, δὲ M¹. || 31. τὰ τῶν φίλων M¹. || 32. ἐταίροις L¹. || 33. ἄλλοις οἱ K¹.

ταῦτα γονεῦσι πρὸς τέκνα καὶ ἀδελφοῖς πρὸς ἀλλήλους, οὐδ' ἑταίροις καὶ πολίταις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων φιλίῳν. ἕτερα δὲ καὶ τὰ δίκαια πρὸς ἑκάστου τέττοι, καὶ αὐχρητι λαμβάνει τῷ μᾶλλον πρὸς φίλους εἶναι, οἷον χρημάτα ἀπιστευθῆσαι ἑταίρου δεινότερον ἢ πολίτην, καὶ μὴ 5 βοηθῆσαι ἀδελφῷ ἢ οὐνεῖ, καὶ πατάζει πατέρα ἢ οὐτινὴν ἄλλου. αὐχρησθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τῷ δικαίῳ, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἐπ' ἴσον δίκαια. αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις εἰκόσι τῆς πολιτικῆς· συμπε- 10 ρεύονται γὰρ ἐπὶ τῆς συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοι τι τῶν εἰς τὸν βίον· καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τῷ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμενεῖν· τέττοι γὰρ καὶ εἰ νομοθεταὶ τροχάζονται, καὶ δίκαιόν φασι εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον. αἱ μὲν ἔν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη 15 τῷ συμφέροντος ἐφίενται, οἷον πλωτῆρες μὲν τῷ κατὰ τὸν πλῆν πᾶσι ἐργασίαν χρημάτων ἢ τι τρίτον, συζητιῶνται ἢ τῷ κατὰ τὸν πόλεμον, εἴτε χρημάτων εἴτε νίκης ἢ πό- 20 λεως ὀφειζόμενοι. ὁμοίως δὲ καὶ φυλῆται καὶ οἰκίαι εἶναι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονῆν δοκεῖ γίνεσθαι, διασω- τῶν καὶ ἐρανιστῶν· αὗται γὰρ θυσίας ἕνεκα καὶ συγκυρίας.

12 Πολιτείας δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκδι- 25 σεις, οἷον φέροιαι τούτων. εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασι- λεία τε καὶ ἀριστοκρατία. τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγουσιν εἰκόσι φαίνεται, πολιτεῖαν δ' αὐτὴν εἰκόσι οἱ πλείστοι καλεῖν. τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασι- 30 λευία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. παρεκβασίς δὲ βασι-

λειας μὲν τυραννίς· ἀμφω γὰρ μοναρχίαι διαφέρουσι ὡς πλείζον· ὁ μὲν γὰρ τυραννος τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων. οὗ γὰρ ἐστὶ βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάσκει καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοῖστος οὐδενὸς προσδέεται· τὰ ἀφέλματα ἔν αὐτῷ μὲν κἄν σκοποῖ, τοῖς δ' ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοῖστος κληρω- 5 τὸς ἂν τις εἴη βασιλεὺς. ἡ δὲ τυραννίς ἐξ ἐναντίας ταύτη· τὸ γὰρ ἑαυτῷ ἀγαθὸν διώκει, καὶ φανερωτέρον ἐπὶ ταύ- τῆς ἐστὶ χειρίστη· κακίστη δὲ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. μεταβάσκει δ' ἐκ βασιλείας εἰς τυραννίδα· φαυλότης γὰρ 10 ἐστὶ μοναρχίας ἢ τυραννίς· ὁ δὲ μοχθηρὸς βασιλεὺς τύραν- νος γίνεταί. ἐξ ἀριστοκρατίας δὲ εἰς ὀλιγαρχίαν κακία τῶν ἀρχόντων, εἰ νέμωσι τὰ τῆς πόλεως παρὰ τὴν ἀξίαν, καὶ πάντα ἢ τὰ πλείστα τῶν ἀγαθῶν ἑαυτοῖς, καὶ τὰς ἀρχάς 15 αἰεὶ τοῖς αὐτοῖς, περὶ πλείστων ποιούμενοι τὸ πλεῖστον· ὀλίγοι δὲ ἄρχουσι καὶ μοχθηροὶ ἀντὶ τῶν ἐπιεικεστάτων. ἐκ δὲ ὀλιγαρχίας εἰς δημοκρατίαν· σύνοροι γὰρ εἰσὶν αὗται· πλείστος γὰρ βούλεται καὶ ἡ τιμοκρατία εἶναι, καὶ ἴσοι πάντες εἰ ἐν τῷ τιμήματι. ἡκίστα δὲ μοχθηρὸν ἐστὶν ἡ 20 δημοκρατία· ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεκδίδει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος. μεταβάλλουσι μὲν οὖν μάλιστα ὅπως αἱ πολιτεῖαι ἐλάττωσιν γὰρ οὕτω καὶ ῥᾶσα μεταβαίνουσιν. ὁμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ οἷον παραδείγματα λάβοι τις ἂν καὶ ἐν 25 ταῖς οἰκίαις. ἡ μὲν γὰρ πατὴρ πρὸς υἱεὶς κοινωνία βασι- λείας ἔχει σχῆμα· τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει. ἐν- τεῦθεν δὲ καὶ Ὀμηρὸς τὸν Δία πατέρα προσαγορεύει· πα- τερικὴ γὰρ ἀρχὴ βούλεται ἢ βασιλεία εἶναι. ἐν Πέρσαις δ' ἡ τοῦ πατρὸς τυραννικὴ· χρωῖνται γὰρ ὡς δούλοις ταῖς 30 υἱεῖσιν. τυραννικὴ δὲ καὶ ἡ δεσπότης πρὸς δούλους· τὸ γὰρ τοῦ δεσπότης συμφέρον ἐν αὐτῇ πράττεται. αὐτὴ μὲν οὖν ὁσὴ φαίνεται, ἡ Περσικὴ δ' ἡμαρτημένη· τῶν διαφορο- τῶν γὰρ αἱ ἀρχαὶ διάφοροι. ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀρι- στοκρατικὴ φαίνεται· κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἀρχει, καὶ 35 περὶ ταῦτα ἂ δει τὸν ἀνδρα· ὅσα δὲ γυναικὶ ἀπομόζει, ἐκείνη ἀποδίδωσιν. ἀπάντων δὲ κυριεύων ὁ ἀνὴρ εἰς ὀλι- γαρχίαν μεβίστησιν· παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ αὐτὸ ποιῆ, καὶ

3. τὰ δίκαια L², τὰ δίκαια καὶ τὰ δίκαια M². || 4. χρημάτων M². || 6. ἀδελφοῖς ἢ οὐνεῖς M². || 7. πέφυκεν] φάσκει K². || 8. καὶ ἐπ' ἴσον δίκαια L², οἷον K². || 9. τοῖς πολιτικῆς M². || 10. καὶ οἷον M². || 16. χρημάτων] ἢ χρημάτων L². || 17. ἢ] εἴτε L². || 19. βίον τῶν K², incerta inter e et t vocali. || 21. εἶναι οἷον K². || 22. τῷ ἐπὶ τοῦ παρόντος O². || 23. ταῦτα τὰς συνέσεις K²L². || 24. ἀποκρίσει M². || 25. ἀρχαὶ αἱ L². || 30. τριακταίς οἷον K². || 31. εἶναι L². || 32. οἷον M². || καὶ] αἱ L², καὶ αἱ O². || 32. ὁ αἱ οἷον K². || 33. ἀριστοκρατία K². || 34. οἷον K². || 35. εἰ πλείστη εἰκόσι O². || 2. αὐτῷ K². || 5. μὲν οἷον M². || 6. ἀρχομένοις δι' M². || 7. τίς οἷον L². || 8. εἰ ἢ βασιλείας K²L²M². || 8. εἰ αὐτῷ L². || 11. οἷον L²M²O². || 15. πλείστον K²L². || 17. οἷον K²L²O². || 19. τῷ et ἢ οἷον K². || 22. γὰρ] μὲν γὰρ M². || 23. δ' οἷον M². || 24. οἷον K². || 25. δι' οἷον M². || προσαγορεύει πατέρα O². || 34. ὅσα] ἢ K². || 35. πάντων K². || 36. αὐτῷ M².

αὐτῆ ἢ ἀμείνων. ἐνίοτε δὲ ἀρχῶν αἱ γυναῖκες ἐπὶ κλίμας ἔσται· ἢ δὲ γίνονται κατ' ἀρετὴν αἱ ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλε-
τον καὶ δύναμιν, καθάπερ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις. τιμοκρα-
τικῆ δ' εἴκειν ἢ τῶν ἀδελφῶν· ἴσοι γάρ, πλὴν ἐφ' ὅσον
ταῖς ἡλικίαις διαλλάττεται· διόπερ ἂν πολὺ ταῖς ἡλικίαις
διαφύρωσιν, ἐκείτι ἀδελφικὴ γίνεται ἢ φιλία. δημοκρατία
δὲ μάλιχα μὲν ἐν ταῖς ἀδεσπότοις τῶν οἰκίσεων (ἐνταῦθα
γὰρ πάντες ἐξ ἴσου), καὶ ἐν αἷς ἀσθενῆς ὁ ἀρχῶν καὶ
ἐκείτῳ ἔχουσία.

13 Καθ' ἐκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται, ἐφ'
ἵσον καὶ τὸ δίκαιον, βασιλεῖ μὲν πρὸς τὴν βασιλευμένους
ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας· εὐ γὰρ ποιεῖ τοὺς βασιλευμένους,
ἄπερ ἀγαθὸς ὧν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἢ εὐ πράττωσιν,
ὅσπερ νομεῖς προβάτων· ὅθεν καὶ Ὀμηρὸς τὸν Ἀγαμέ-
μνονα ποιμένα λαῶν εἶπεν. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ πατρικὴ,
15 διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετημάτων· αἷτις γὰρ τὸ
εἶναι, ὀκοῦντος μεγίστου, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας· καὶ
ταῖς προγόνοις δὲ ταῦτα ἀπονέμεται· φύσει τε ἀρχικὸν
πατρὸς υἱῶν καὶ προγόνοι ἐκγόνων καὶ βασιλεὺς βασιλευ-
μένων. ἐν ὑπεροχῇ δὲ αἱ φιλίαι αὗται, διὸ καὶ τιμῶν-
20 ται οἱ γονεῖς. καὶ τὸ δίκαιον δὲ ἐν τέτοις ἢ ταῦτό ἀλλὰ
τὸ κατ' ἀξίαν· ἔτω γὰρ καὶ ἡ φιλία. καὶ ἀνδρὸς δὲ πρὸς
γυναῖκα ἢ αὐτῆ φιλία καὶ ἐν ἀριστοκρατίᾳ· κατ' ἀρετὴν
γάρ, καὶ τῷ ἀμείνωνι πλέον ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀριμῶρον ἐκά-
στῳ· ἔτω δὲ καὶ τὸ δίκαιον. ἢ δὲ τῶν ἀδελφῶν τῆ ἑται-
25 ρικῆ εἴκειν· ἴσοι γὰρ καὶ ἡλικιώται, οἱ τοῖντο δ' ὁμοπα-
θεῖς καὶ ὁμοθήεις ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. εἴκει δὲ ταύτη καὶ ἡ
κατὰ τὴν τιμοκρατικὴν· ἴσοι γὰρ οἱ πολλοὶ Βούλονται καὶ
ἐπιδικεῖς εἶναι· ἐν μέρει δὲ τὸ ἀρχεῖν, καὶ ἐξ ἴσου· ἔτω δὲ
καὶ ἡ φιλία. ἐν δὲ ταῖς παρεκδοάσεσιν, ὡσπερ καὶ τὸ δι-
30 καιον ἐπὶ μικρὸν ἐσιν, ἔτω καὶ ἡ φιλία ἐστὶ καὶ ἥμισυ ἐν
τῇ χειρίσῃ· ἐν τυραννίδι γὰρ ἕθεν ἢ μικρὸν φιλίας. ἐν οἷς
γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἀρχοντι καὶ τῷ ἀρχομένῳ, ἕδε
φιλία· ἕδε γὰρ δίκαιον· ἀλλ' οἷον τεχνίτη πρὸς ὄργανον
καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα καὶ δεσπότη πρὸς δούλον· ὠφειλεῖ-
35 ται μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χωρμένων, φιλία δ'
ἐκ ἐστὶ πρὸς τὰ ἀψυχα ἕδε δίκαιον. ἀλλ' ἕδε πρὸς ἴππον
ἢ ἴβην, ἕδε πρὸς δούλον ἢ δούλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστι· ἢ
γὰρ δούλος ἐμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἀψυχος δὲ-
λος. ἢ μὲν ἐν δούλῳ ἐκ ἐστὶ φιλία πρὸς αὐτόν, ἢ δ' ἀν-
θρώπος· ὁσαυτὶ γὰρ εἶναι τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς
πάντα τὸν δυναμένον κοινωνῆσαι νόμῳ καὶ συνθήκῃ· καὶ
φιλίας δὲ, καθ' ὅσον ἀνθρώπος. ἐπὶ μικρὸν δὲ καὶ ἐν ταῖς
τυραννίσι αἱ φιλίαι καὶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρα-
14 ταις ἐπὶ πλείστον· πολλὰ γὰρ τὰ κοινὰ ἴσοις ἔσιν.
Ἐν κοινωνίᾳ μὲν ἐν πᾶσα φιλία ἐστὶν, καθάπερ εἰρη-
15 ται· ἀφορίσει δ' ἂν τις τὴν τε συγγενικὴν καὶ τὴν ἑται-
ρικὴν. αἱ δὲ πολιτικαὶ καὶ φυλετικαὶ καὶ συμπλεκτικαὶ
καὶ ὅσαι τοιαῦται, κοινωνικαῖς εἴκεισι μᾶλλον· οἷον γὰρ
καθ' ὁμολογίαν τινα φαίνονται εἶναι. εἰς ταύτας δὲ τά-
ζειεν ἂν τις καὶ τὴν ζευκίην. καὶ ἡ συγγενικὴ δὲ φαίνε-
ται πολυσιθὲς εἶναι, ἠρησθαί δὲ πᾶσα ἐκ τῆς πατρικῆς·
οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα.
τὰ δὲ τέκνα τοὺς γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων τι ὄντα. μᾶλλον
δ' ἴσασιν οἱ γονεῖς τὰ ἐξ αὐτῶν ἢ τὰ γεννηθέντα ὅτι ἐκ
τέτων, καὶ μᾶλλον συνωκείωται τὸ ἀφ' ἑ τῷ γεννηθέντι ἢ
τὸ γενόμενον τῷ ποιήσαντι· τὸ γὰρ ἐξ αὐτοῦ οἰκεῖον τῷ
ἀφ' ἑ, οἷον ὄδους ἢ θοῖξ ἢ ὅτιν τῷ ἔχοντι· ἐκείνῳ δ' ἕθεν
τὸ ἀφ' αὐτοῦ, ἢ ἦττον. καὶ τῷ πλείθει δὲ τῷ χρόνῳ· οἱ μὲν
25 γὰρ εὐθὺς γενόμενα στέργουσιν, τὰ δὲ προσδόντα τοῖς χρό-
νοις τὴν γονεῖς, σύνεσιν ἢ αἰσθήσιν λαβόντα. ἐκ τέτων δὲ
ὄπλον καὶ δι' ἃ φιλοῦσι μᾶλλον αἱ μητέρες. γονεῖς μὲν ἐν
τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτοὺς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι
αὐτοῖ τῷ κεχωρισθῆναι), τέκνα δὲ γονεῖς ὡς ἀπ' ἐκείνων πε-
φυκῶτα, ἀδελφοὶ δ' ἀλλήλους τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν πεφυκέ-
30 ναι· ἢ γὰρ πρὸς ἐκεῖνα ταυτότης ἀλλήλοις ταυτοποιεῖ·
ὄθεν φασὶ ταυτόν αἷμα καὶ ῥίζαν καὶ τὰ τοιαῦτα. εἰσὶ
δὲ ταῦτό πως καὶ ἐν διηρημένοις. μέγα δὲ πρὸς φιλίαν
καὶ τὸ σύντροφον καὶ τὸ καθ' ἡλικίαν· ἡλιξ γὰρ ἡλικια,
καὶ οἱ συνθήεις ἑταῖροι· διὸ καὶ ἡ ἀδελφικὴ τῆ ἑταιρικῆ

1. οὐκ ἀμείνων K¹. || 2. διὰ] κατὰ K¹. || 4. πλείον M¹. || 5. ἡλικίαις οὐ διαλλάττεται πρ K¹. || 6. φαίνεται K¹. || δημοκρατία K¹. || 7. μὲν om M¹. || 13. εὐ πάσασιν L¹O¹, εὐκρασίῳ M¹N¹. || 15. εἶπεν om K¹. || 17. εἶναι post μεγίστου L¹O¹, utrobique M¹. || 18. ἀπονέμεται K¹L¹O¹. || τε] τε γὰρ L¹M¹. || 22. γὰρ ἂν καὶ M¹. || 23. καὶ] ἢ καὶ L¹. || 26. γὰρ om K¹. || ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοθήεις O¹, ὁμοθήεις καὶ ὁμοπαθεῖς L¹M¹N¹. || 27. δι K¹M¹. || 28. δημοκρατικῆς O¹. || βούλονται K¹, φαίνονται M¹. || καὶ ἐπιδικεῖς ante βούλονται L¹O¹. || 29. δι τὸ M¹. || 31. ἐστὶ om K¹. || 33. ἐστὶ ante κοινόν L¹, om O¹. || τῷ post καὶ om K¹O¹. || 34. ἀλλ' om K¹.
1. πάντα] καὶ M¹, om L¹. || 3. ἢ] οὐδὲ K¹O¹. || 5. ἐκ] δούλος μὲν ἐκ K¹. || 7. νόμῳ] καὶ νόμῳ K¹. || 8. δι M¹. || δὲ L¹O¹. ||
10. κλίμας K¹. || ἴσοι ἔσιν] εἰσίσουσιν L¹. || 11. εἴκειται πλείονες ἀφορίσει L¹. || 13. συμπλεκτικαὶ K¹. || 15. ταῦτα O¹. || 17. ἠρησθαί δι] καὶ ἠρησθαί K¹M¹. || τῆς om M¹N¹. || 18. αὐτῶν τι K¹. || 19. τὰ — ἔτω om M¹. || τι om K¹. || 20. οἱ γονεῖς om M¹. || 22. γονεῖς O¹. || 23. ἕδε ἐξ K¹, θοῖξ ὄδους L¹O¹. || ἢ om K¹L¹O¹. || τῷ ἔχοντι om K¹. || ἐκείνῳ δ' ἕθεν O¹. || 24. τῷ] τῷ M¹O¹. || 25. γενόμενα L¹, γενόμενα M¹. || προσδόντος χρόνος K¹. || 27. αἱ μητέρες μᾶλλον K¹. || ἐν] γὰρ M¹. || 31. ταῦτό πως M¹O¹, ταῦτο πως K¹. || 32. ὄδους] δι M¹. || 33. ταῦτά M¹. || δὲ K¹, om O¹. || 35. ἢ] ἢ φιλία ἢ M¹.

ομοιωτά. ἀνεύθει δὲ καὶ οἱ λοιποὶ συγγενεῖς ἐκ τούτων
 συνωκείωνται· τῷ γὰρ ἀπὸ τῶν αὐτῶν εἶναι. γίνονται δ'
 οἱ μὲν οἰκειότεροι εἰ δ' ἄλλοτιώτεροι τῷ σύνεγγυς ἢ πῶσω
 τὸν ἀρχηγὸν εἶναι. ἐστὶ δ' ἢ μὲν πρὸς γονεῖς φίλια τέκνοις,
 καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοῦς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον·
 εὐ γὰρ πεποιθήσῃ τὰ μέγιστα· τῷ γὰρ εἶναι καὶ τσαφῆ-
 ναι αἰτίαι, καὶ γενομένους τῷ παιδεύθῃναι. ἔχει δὲ καὶ τὸ
 ἡδὺ καὶ τὸ χρησίμον ἢ τοιαύτη φιλία μᾶλλον τῶν ὀνείων,
 ὅσω καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἐστίν. ἐστὶ δὲ καὶ ἐν τῇ
 ἀδελφικῇ ἀπερ καὶ ἐν τῇ ἐταιρικῇ, καὶ μᾶλλον ἐν τοῖς
 πεικῆσι, καὶ ὅλως ἐν τοῖς ὁμοίοις, ὅσω οἰκειότεροι καὶ ἐκ
 γενετῆς ὑπάρχουσι στέργοντες ἀλλήλους, καὶ ὅσω ὁμοιότε-
 ροι εἰ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ σύντροφοι καὶ παιδευθέντες
 ὁμοίως· καὶ ἢ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία πλείστη καὶ
 βεβαιωτάτη. ἀνάλογον δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς τῶν συγγε-
 νῶν τὰ φιλικά. ἀνδρῶν δὲ καὶ γυναικῶν φιλία δοκεῖ κατὰ
 τὴν ὑπάρχῃ· ἀνδρῶν γὰρ τῇ φύσει συνουσιαστικὴν
 μᾶλλον ἢ πολιτικὴν, ὅσω πρότερον καὶ ἀναγκασιότερον οἰκία
 πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις. τοῖς μὲν ἔν
 ἄλλοις ἐπὶ τοῦτον ἢ κοινωρία ἐστίν, εἰ δ' ἀνθρώποι ἢ μόνον
 τῆς τεκνοποιίας χάριν συνουκίωσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν
 βίον· αἰθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα, καὶ ἐστὶν ἕτερα ἀνδρῶς
 καὶ γυναικῶς· ἐπαρκῶσιν ἔν ἀλλήλοισι, εἰς τὸ κοινὸν τίθεν-
 τες τὰ ἴδια. διὰ ταῦτα δὲ καὶ τὸ χρησίμον εἶναι δοκεῖ
 καὶ τὸ ἡδὺ ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ. εἴη δ' ἂν καὶ δι' ἀρετῆν,
 εἰ ἐπιεικῆς εἴεν· ἐστὶ γὰρ ἑκάτερον ἀρετῆ, καὶ χαίρουσιν ἂν
 τῷ τοῖστί. σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι· διὸ δάττεν
 οἱ ἀτεκνοὶ διαλυεῖται· τὰ γὰρ τέκνα κοινὸν ἀγαθὸν ἀμ-
 φῶν, συνέχει δὲ τὸ κοινόν. τὸ δὲ πῶς συμβιωτέον ἀνδρῶν
 πρὸς γυναῖκα καὶ ὅλως φίλῳ πρὸς φίλον, οὐδὲν ἕτερον
 ἠδύεται ζητεῖσθαι ἢ πῶς δίκαιον· ἢ γὰρ ταῦτον φαίνεται
 φίλῳ πρὸς τὸν φίλον καὶ τὸν ὀνείον καὶ τὸν ἐταῖρον
 καὶ τὸν συμφοιτητῆν.

15 Τριττῶν δ' ὄσων φιλίων, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἶπεται,
 καὶ καθ' ἑκάστην τῶν μὲν ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων τῶν δὲ
 καθ' ὑπεροχῆν (καὶ γὰρ ὁμοίως ἀγαθοὶ φίλοι γίνονται καὶ

ἀμειψῶν χεῖροισι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς, καὶ διὰ τὸ χρησί-
 μον ἰσάζοντες ταῖς ὠφελείαις καὶ διαφερόντες), τοὺς ἴσους
 μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς ἰσάζειν,
 τοὺς δ' ἀνίσους τῷ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδοῦναι.
 γίνονται δὲ τὰ ἐγκλήματα καὶ αἱ μείψεις ἐν τῇ κατὰ
 τὸ χρησίμον φιλίᾳ ἢ μόνῃ ἢ μάλιστα εὐλόγως. οἱ μὲν
 γὰρ δι' ἀρετῆν φίλοι ὄντες εὐ ὁσῶν ἀλλήλους προσυμῶνται·
 τῆτο γὰρ ἀρετῆς καὶ φιλίας. πρὸς τοῦτο δ' ἀμειψωμένων
 οὐκ ἐστὶν ἐγκλήματα οὐδὲ μάχαι· τὸν γὰρ φιλεῖντα καὶ
 εὐ ποιοῦντα ἡδεῖς δυσχεραίνει, ἀλλ' ἂν ἢ χαρίεις, ἀμει-
 νεται εὐ ὁσῶν. ὁ δ' ὑπερβάλλων, τυγχάνων οὐ ἐφίεται,
 ἕκ ἂν ἐγκαλοῖ τῷ φίλῳ· ἑκάτερος γὰρ τῷ ἀγαθῷ ἐφίε-
 ται. οὐ πάνυ δ' ἡδὺ ἐν τοῖς δι' ἡδονῆν· ἅμα γὰρ ἀμειψῶν
 γίνονται οὐ δρέγονται, εἰ τῷ συνδιάγειν χαίρουσιν. γελοῖος
 δ' ἂν φαίνοιτο καὶ ὁ ἐγκαλῶν τῷ μὴ τέρποντι, ἔχον μὴ
 συνδιμερεῦειν. ἢ δὲ διὰ τὸ χρησίμον ἐγκληματικῇ ἐπ'
 ὠφελείᾳ γὰρ χωόμενοι ἀλλήλοισι αἰεὶ τῷ πλείονος δέονται,
 καὶ ἐλαττοῦ ἔχειν οἶονταί τῷ προσήκοντος, καὶ μείψονται
 ὅτι οὐχ ὅσων δέονται τούτων τυγχάνουσιν ἀξιοὶ ὄντες· οἱ
 δ' εὐ ποῖοντες ἢ δύνανται ἐπαρκῆν τσαυτὰ ὅσων οἱ πά-
 σχοντες δέονται. εἴκοι δὲ, καθάπερ τὸ δίκαιόν ἐστι διττόν,
 τὸ μὲν ἀγραφον τὸ δὲ κατὰ νόμον, καὶ τῆς κατὰ τὸ
 χρησίμον φιλίας ἢ μὲν ἠθικῆ ἢ δὲ νομικῆ εἶναι. γίνονται
 ἔν τὰ ἐγκλήματα μάλιστα ὅταν μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν συ-
 ναλλάξωσι καὶ διαλύωνται. ἐστὶ δὲ νομικῆ μὲν ἢ ἐπὶ
 ῥητοῖς, ἢ μὲν πάμπαν ἀγοραία ἐκ χειρὸς εἰς χεῖρα, ἢ
 δὲ ἐλευθεριωτέρα εἰς χρόνον, καθ' ὁμολογίαν δὲ τί ἀντι-
 τῆτος. ὁπῆλον δ' ἐν ταύτῃ τὸ ὀφείλημα οὐκ ἀμφίλογον,
 φιλικὸν δὲ τὴν ἀναβολὴν ἔχει· διὸ παρ' ἐνίοις ἕκ εἰς τῶν
 οἰκῶν, ἀλλ' οἶονταί δὲν εἶργειν τὸς κατὰ πίσιν συναλλά-
 ξαντας. ἢ δ' ἠθικῆ ἕκ ἐπὶ ῥητοῖς, ἀλλ' ὡς φίλῳ δωρεῖται
 ἢ ὀτιδήποτε ἄλλο. κομιζέσθαι δὲ ἀξιοῖ τὸ ἴσον ἢ πλεον,
 ὡς οὐ δεδωκώς ἀλλὰ χροῖσας. οὐχ ὁμοίως δὲ συναλ-
 λαξας καὶ διαλυόμενος ἐγκαλέσει. τοῦτο δὲ συμβαίνει
 διὰ τὸ βούλεσθαι μὲν πάντας ἢ τὸς πλείους τὰ καλά,
 προαιροῦσθαι δὲ τὰ ὠφέλιμα. καλὸν δὲ τὸ εὐ ποιεῖν μὴ

2. συνουκίωται L¹O⁴. || 5. καὶ post ἀγαθὸν om K⁴. || 7. καὶ post δὲ om M⁴. || 9. αὐτῶν M². || ἰσῶν om L². || ἐν om M². ||
 10. ἐν post καὶ om M⁴. || 11. ἐν om L⁴M³. || 12. ὑπάρχοντες εἰσέρουσιν M². || ὡς M². || 15. ἐν om M². || 16. κατὰ φύσιν δοκεῖ
 + φιλίᾳ M⁴. || 18. ὅσω] καὶ ὅσω L⁴M⁴O⁴. || 19. τεκνοποιεῖν K⁴. || τοῖς ante ζώοις om M²O⁴. || 21. οἰκίωσιν M². || 26. εἰ om K⁴. ||
 γὰρ] δὲ M². || 29. βιωτικῶν K⁴O⁴, βιωτικῶν ἐστὶν L⁴. || 34. περιττῶν M⁴. || 35. καὶ om M². || φίλων] τῶν φίλων K⁴. || 36. γίνονται φίλοι M².
 1. διὰ] οἱ διὰ L². || 4. τὸ O⁴. || 5. γίνονται M⁴. || 10. αἰ εἰς K². || ἀμειψεται N⁴. || 12. ἑκάστος K²L⁴. || ἀξιοῦται K²L⁴O⁴. ||
 13. ταῖς O⁴. || δ' om M². || 14. εἰ] ἐν K². || 15. μὴ σ.] μὲν σ. N⁴. om μὴ M⁴. || 16. συνουκίωσιν K⁴M⁴. || 17. πλείους M². || 19. διὸτι
 O⁴. || 20. τοιαῦτα M². || 23. ὠφελείας L⁴M⁴O⁴. || 25. δὲ L², δ' ἢ M⁴O⁴. || + om M². || 28. δὲ καὶ ἐν M². || ἀμφίβολον M². ||
 29. φιλικὴν L⁴M⁴O⁴. || δὲ K⁴. || περ K⁴. || τῶν ἐκ εἰς M². || 31. ὡς φιλοδοῦσεται K⁴. || 32. ὅτιν δὲποτε M². || ἄλλω M²O⁴. ||
 7] καὶ M⁴. || 33. δὲ] δὲ καὶ M². || 34. διαλυόμενος L⁴.

ἵνα ἀντιπαύῃ, ὠφελίμων δὲ τὸ εὐεργετῆσθαι· δυναμένων δὲ ἀνταποδοτέον τὴν ἀξίαν ὧν ἔπαθεν, καὶ ἐκόντι· ἀκοντα γὰρ φίλον οὐ ποιητέον· ὡς δὲ διαμαρτόντα ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ εὐ παθόντα ὑφ' ἧ ἐκ ἔδει· ἔ γάρ ὑπὸ φίλου, ἔδει δὲ αὐτὸ τοῦτο δοῶντες· καθάπερ ἔν ἐπὶ ἔγκοις εὐεργετηθέντα διαλυτέον· καὶ ὁμολογήσαι δ' ἂν δυνάμενος ἀποδώσει· ἀδυνατῶντα δ' ἔδ' ὁ δεῖς ἤξιωσεν· ἂν ὡς εἰ δυνατός, ἀποδοτέον· ἐν ἀρχῇ δ' ἐπισκεπτέον ὑφ' ἧ εὐεργετῆται καὶ ἐπὶ τῷ, ὅπως ἐπὶ τούτοις ὑπομένη ἢ μή· ἀμφισβήτησιν δ' ἔχει πότερα δεῖ τῇ τοῦ παθόντος ὠφελείᾳ μετροῦν καὶ πρὸς ταύτην ποιῆσθαι τὴν ἀνταπόδοσιν, ἢ τῇ τῷ δράσαντος εὐεργεσίᾳ· οἱ μὲν γὰρ παθόντες τοιαῦτά φασὶ λαβεῖν παρὰ τῶν εὐεργετῶν ἃ μικρὰ ἦν ἐκείνοις καὶ ἔξῃ παρ' ἑτέρων λαβεῖν, κατασμικρίζοντες· οἱ δ' ἀνάπαλιν τὰ μέγιστα τῶν παρ' αὐτοῖς, καὶ ἃ παρ' ἄλλων ἔκ ἦν, καὶ ἐν κινδύνοις ἢ τοιαύταις χρείαις· ἂρ' ἔν δια μὲν τὸ χρησίμον τῆς φιλίας ὅσης ἢ τῷ παθόντος ὠφέλεια μέτρον ἐστίν; ὅτος γὰρ ὁ δεόμενος, καὶ ἔπαρκει αὐτῷ ὡς κομισούμενος τὴν ἴσῃν· τοσαύτη ἔν γεγένηται ἢ ἐπικουρία ὅσον ὅτος ὠφέληται, καὶ ἀποδοτέον δὲ αὐτῷ ὅσον ἐπηύρατο, ἢ καὶ πλέον· κάλλιον γάρ· ἐν δὲ ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐργασίαις μὲν ἔκ ἔστιν, μέτρῳ δ' ἔοικεν ἢ τῷ δράσαντος προαίρεσις· τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τῷ ἦθος ἐν τῇ προαίρεσει τὸ κύριον.

16 Διαφέρονται δὲ καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπεροχὴν φιλίαις· ἀξιοὶ γὰρ ἕκαστος πλέον ἔχειν, ὅταν δὲ τὸτο γίγηται, διαλύεται ἡ φιλία· οἰεται γὰρ ὁ τε βελτίων προσήκειν αὐτῷ πλέον ἔχειν· τῷ γὰρ ἀγαθῷ νέμεσθαι πλέον· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ὠφελιμώτερος· ἀχρεῖον γὰρ ὄντα ἔ φασὶ δεῖν ἴσον ἔχειν· λειτουργίαν τε γὰρ γίνεσθαι καὶ ἢ φιλίαν, εἰ μὴ κατ' ἀξίαν τῶν ἔργων ἔσται τὰ ἐκ τῆς φιλίας· οἴονται γὰρ, καθάπερ ἐν χρημάτων κοινωσίᾳ πλείον λαμβάνουσιν οἱ συμβαλλόμενοι πλείον, ἔτω δεῖν καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ· ὁ δ' ἐνδεὴς καὶ ὁ χείρων ἀνάπαλιν· φίλος γὰρ ἀγαθῷ εἶναι τὸ ἐπαρκεῖν τοῖς ἐνδεέσι· τί γάρ, φασίν, ὄφελος σπουδαίῳ ἢ δυνάστη φίλον εἶναι, μὴθὲν γε μέλλοντα ἀπολαύειν;

ἔοικε δὲ ἕκαστος ἑαυτῷ ἀξιοῦν, καὶ δεῖν ἕκαστον πλέον νέμειν ἐκ τῆς φιλίας, ἢ τῷ αὐτῷ δεῖν, ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερέχοντι τιμῆς, τῷ δ' ἐνδεεὶ κέρους· τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς εὐεργεσίας ἢ τιμῆ γέρας, τῆς δ' ἐνδεείας ἐπικουρία τὸ κέρους· ἔτω δ' ἔχειν τὸτο καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις φαίνεται· ἔ γὰρ τιμᾶται ὁ μὴδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ ποιοῦν· τὸ κοινὸν γὰρ δίδοται· τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετῶντι, ἢ τιμῆ δὲ κοινόν· ἔ γὰρ ἔστιν ἅμα χρηματίζεσθαι ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τιμᾶσθαι· ἐν πᾶσι γὰρ τὸ ἐλάττω οὐδεὶς ὑπομένει· τῷ δὲ περὶ χρημάτων ἐλαττωμένῳ τιμὴν ἀπονέμει καὶ τῷ δωροδόκῳ χρήματα· τὸ κατ' ἀξίαν γὰρ ἐπανιστῆ καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἶρηται· ἔτω δὲ καὶ τοῖς ἀνίστοις ὁμιλητέον, καὶ τῷ εἰς χρήματα ὠφελουμένῳ ἢ εἰς ἀρετὴν τιμὴν ἀνταποδοτέον, ἀνταποδιδόντα τὸ ἐνδεχόμενον· τὸ δυνατόν γὰρ ἢ φιλία ἐπιζητεῖ, ἢ τὸ κατ' ἀξίαν· οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐν πᾶσι, καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τὴν δεῖς τιμαῖς καὶ τὴν γονεῖς· ἔδει γὰρ ἂν ποτε τὴν ἀξίαν ἀποδοῖν, εἰς δυνάμειν δὲ ὁ βροαπέων ἐπιεικὴς εἶναι δοκεῖ· οἷοι καὶ δόξειεν ἔκ ἔξείναι υἱῷ πατέρα ἀπειπασθαι, πατρί δ' υἱόν· ὀφείλοντα γὰρ ἀποδοτέον, οὐδὲν δὲ ποιήσας ἀξίον τῶν ὑπηρεσιῶν δέδρακεν, ὡς αἰεὶ ὀφείλει· οἷς δ' ὀφείλεται, ἔξῃ ἀφείναι· καὶ τῷ πατρί δὲ, ἅμα δ' ἴσως ἔδει ποτ' ἂν ἀποστῆναι δοκεῖ μὴ ὑπερβάλλοντος μοχθήσει· χωρὶς γὰρ τῆς φυσικῆς φιλίας τὴν ἐπικουρίαν ἀνθρωπικὸν μὴ διωθεῖσθαι· τῷ δὲ φευκτὸν ἢ οὐ σπουδαστὸν τὸ ἐπαρκεῖν, μοχθηρῷ ὄντι· εὐ πάσχειν γὰρ οἱ πολλοὶ βέλονται, τὸ δὲ ποιεῖν φεύγουσιν ὡς ἀλυσιτελεῖς· περὶ μὲν ἔν τῶν ἐπὶ τούτων εἰρησθῶ.

I.

Ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἶρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτάμῳ ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ' ἀξίαν, καὶ τῷ ὑφάντῃ, καὶ τοῖς λοι-

1. ἀντιπαύει M¹. || 2. δεῖ M². || καὶ ἐκόντι om K¹O¹. || 5. εὐεργετηθέντος M². || 6. δυνάμενος M¹. || 7. διδῶς K¹. || δυνατὸν K². || 9. ὑπομένη M¹, ὑπομένη L¹. || 10. ποιηται δὲ K¹. || 11. ἀποδοῖν M². || 13. ἦν ἢ παρ' M¹. || 16. ἦ καὶ ἐν M². || 18. γὰρ] δε M¹, γὰρ καὶ O¹. || ὡς — 20. αὐτῷ om M¹. || 19. ὠφελίται L¹M¹O¹. || 20. ἐπηύρατο H¹N¹O¹, ἀπύρατο L¹M¹, ἐφεύρατο K¹. || καὶ om K¹. || 22. γὰρ ἀρετῆς M¹. || 27. νέμεσθαι κλείον O¹. || 28. ὁ om K¹M¹. || φασὶ om L¹. || 30. οἴοντε K¹. || 31. πλείον L¹O¹. || 32. κλείον L¹, κλείον O¹, om M¹. || δεῖν] δεῖ M¹. || 34. φασίν om K¹. || 35. ἀπολαύειν L¹.
1. δε] δ' αὖν K¹. || πλείον K¹. || 2. δεῖ om K¹. || 4. τῆς om M¹. || ταῖς ἐνδεείαις δε K¹. || 7. τὸ post τῷ om K¹. || 8. γὰρ] δε O¹. || 10. δε M¹. || ἀπονέμει τιμὴν L¹O¹. || 12. τίτω K¹. || 13. εἰς post ἢ om M¹. || 14. ἀπαρκεῖν M¹. || ἀποδοῖντα K¹. || τὸ ἐνδεχόμενον K¹L¹. || 16. δεῖς om L¹. || 17. τίς om M¹. || τὴν ἀξίαν κατ' ἂν K¹M¹. || 18. ὁ om L¹. || 20. ὀφείλοισι L¹O¹. || δε] γὰρ M¹. || 22. ἀφίοντι K¹M¹. || 23. δοκεῖ L¹M¹. || 24. ὠφελείας K¹. || τῇ] τούτω δὲ τῷ M¹. || 25. ἐπιφουκτον M¹N¹. || σπουδαστὸν O¹. || 27. ἔν om M¹N¹. || 32. ἀπάσαις L¹O¹. || ἀνομοιοειδέσι L¹M¹. || 34. καὶ om M¹.

παῖς. ἐνταῦθα μὲν ἔν περὶ οὐσίας κοινῶν μέτρον τὸ νόμισμα. καὶ πρὸς τὸτο δὲ πάντα ἀναφέρεται, καὶ τῷ μετρεῖται· ἐν δὲ τῇ ἰσότητι ἐπίστε μὲν ὁ ἐραστὴς ἐγκαλεῖ ὅτι ὑπερφιλῶν ἐκ ἀντιφιλείας ἔθεν ἔχων φιλικόν, εἰ ὅτως ἔτυχεν, πολλακίς δ' ὁ ἐρωόμενος ὅτι πρότερον ἐπαγγελλόμενος πάντα τῶν ἔθεν ἐπιτελεῖ. συμβαίνει δὲ τὰ τοιαῦτα. ἐπειδὴ δὲ ὁ μὲν δι' ἡδονῆν τὸν ἐρωόμενον φίλῃ, ὁ δὲ διὰ τὸ χρησιμὸν τὸν ἐραστὴν, ταῦτα δὲ μὴ ἀμφοῖν ὑπάρχει. διὰ ταῦτα γὰρ τῆς φιλίας οὐκ διαλύσις γίνεται. ἐπειδὴ μὴ γίνηται ὡν ἕνεκα ἐφίλων· ἢ γὰρ αὐτὸς ἐστργον ἀλλὰ τὰ ὑπάρχοντα, ἢ μόνιμα ὄντα· διὸ τοιαῦτα καὶ αἱ φιλικία. ἢ δὲ τῶν ἡδῶν καθ' αὐτὴν ἕτα μένει, καθάπερ εἰρηται. διαφέρονται δὲ καὶ ὅταν ἕτερα γίνηται αὐτοῖς καὶ μὴ ὡν ὀρέγονται· ὅμοιον γὰρ τῷ μὴδεν γίνεσθαι, ὅταν οὐ ἐφίεται μὴ τυχεράνῃ, οἷον καὶ τῷ κίθαρωδῷ ὁ ἐπαγγελλόμενος, καὶ ὅσω ἀμεινον ἄσειεν, τοσούτω πλείω· εἰς τῷ δ' ἀπαιτοῦντι τὰς ὑποσχέσεις ἀνθ' ἡδονῆς ἡδονῆν ἀποδεδωκέναι ἔφη. εἰ μὲν ἔν ἐκάτερος τοῦτο ἐθέλειτο, ἰκανῶς ἂν εἶχεν· εἰ δ' ὁ μὲν τέρψιν ὁ δὲ κέρδος, καὶ ὁ μὲν ἔχει ὁ δὲ μὴ, οὐκ ἂν εἴη τὸ κατὰ τὴν κοινωνίαν καλῶς· ὡν γὰρ δεόμενος τυχεράνῃ, τούτοις καὶ προσέχει, κακείνου χάριν ταῦτα δώσει. τὴν ἀξίαν δὲ πότερον τάξει· ἐστὶ τῷ προίεμένῳ ἢ τῷ προλαβόντι; ὁ γὰρ προίεμενος εἰσὶ ἐπιτρέχειν ἐκείνῳ, ὅπερ φασὶ καὶ Πρωταγόραν ποιῆν· ὅτι γὰρ διδάξειεν ἀδήποτε, τιμῆσαι τὸν μαδόντα ἐκέλευεν ὅσν ὀκεῖ ἀξία ἐπίσασθαι, καὶ ἐλάμβανε τοσῆτον. ἐν τοῖς τοίοις δ' ἐπίστος ἀρέσκει τὸ "μισθὸς δ' ἀνδρῶν." οἱ δὲ προλαβόντες τὸ ἀργύριον, εἴτα μὴδεν ποῖντες ὡν ἔφασαν, διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελιῶν, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασι γίνονται· ἢ γὰρ ἐπιτελεῖσιν ἢ ὠμολόγησαν. τῷτο δ' ἴσως ποιῆν οἱ σοφισταὶ ἀναγκαῖζονται διὰ τὸ μὴδέναι ἂν δοῦναι ἀργύριον ὡν ἐπίσανται. ὅτοι μὲν ἔν ὡν ἐλαβον τὸν μισθόν, μὴ ποῖντες εἰκότως ἐν ἐγκλήμασιν εἰσιν· ἐν οἷς δὲ μὴ γίνηται διομολογία τῆς ὑπεργίας, οἱ μὲν δι' αὐτὸς προίεμενοι εἰρηται ὅτι ἀνέγκλητοι· τοιαῦτη γὰρ ἢ κατ'

ἀρετὴν φιλία. τὴν ἀμοιβὴν τε ποιητέον κατὰ τὴν προαίρεσιν· αὐτὴ γὰρ τοῦ φίλου καὶ τῆς ἀρετῆς. ἦτω δ' εἰσικὴ καὶ τοῖς φιλοσοφίας κοινωνήσασιν· ἢ γὰρ πρὸς χρηματῶν ἢ ἀξία μετρεῖται. τιμὴ τ' ἰσότητος ἐκ ἂν γένοιτο, ἀλλ' ἴσως ἰκανόν, καθάπερ καὶ πρὸς θεὸς καὶ πρὸς γονεῖς, τὸ ἐνδεχόμενον. μὴ τοιαύτης δ' οὐκ ἔστι τῆς δόσεως ἀλλ' ἐπίτητι, μάλιστα μὲν ἴσως δεῖ τὴν ἀνταπόδοσιν γίνεσθαι δοκῆσαν ἀμφοῖν κατ' ἀξίαν εἶναι, εἰ δὲ τῷτο μὴ συμβαίνει, οὐ μόνον ἀναγκαῖον δόξειεν ἂν τὸν προέχοντα τάττειν, ἀλλὰ καὶ δίκαιον· ὅσον γὰρ οὗτος ὠφέλησεν ἢ ἀνθ' ἑσού τὴν ἡδονὴν εἴλετ' ἂν, τοσούτον ἀντιλαβὼν ἔχει τὴν παρὰ τῷτο ἀξίαν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς νόμοις ἦτω φαίνεται γινόμενον, ἐνιαχθῆ τ' εἰσὶ νόμοι τῶν ἐκείνων συμβολαίων δίκας μὴ εἶναι ὡς δέον, ὡ ἐπίστευσεν, διαλυθῆναι πρὸς τοῦτον καθάπερ ἐκοινωνήσεν. ὡ γὰρ ἐπετραφῆ, τῷτον οἰεται δίκαιοτερον εἶναι τάξει τῷ ἐπιτρέψαντι. τὰ πολλὰ γὰρ ἢ τοῦ ἴσου τιμῶσιν οἱ ἔχοντες καὶ οἱ ἐκλόμενοι λαβεῖν· τὰ γὰρ οἰκία καὶ ἢ διδάσασιν ἐκάστῳ φαίνεται πολλῷ ἀξία. ἀλλ' ὅμως ἢ ἀμοιβῆ γίνεται πρὸς τοσῆτον ἔσον ἂν τάττωσιν οἱ λαβόντες. δεῖ δ' ἴσως ἢ τοσῆτη τιμῶν ὅσα ἔχοντι φαίνεται ἀξίον, ἀλλ' ὅσα πρὶν ἔχειν ἐτίμα.

Ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ τοιαῦτα, οἷον πότερον δεῖ πάντα τῷ πατρὶ ἀπονεμεῖν καὶ πείθεσθαι, ἢ καίμοντα μὲν ἰατρῷ πειθεῖον, στρατηγῶν δὲ χειροτονητέον τὸν πολέμικόν· ὅμοιος δὲ φίλῳ μᾶλλον ἢ σπευδαίῳ ὑπηρετήεον, καὶ εὐεργετῇ ἀνταποδοτέον χάριν μᾶλλον ἢ ἑταίρῳ δοτέον, εἰὰν ἀμφοῖν μὴ ἐνδέχῃται. ἄρ' ἔν πάντα τὰ τοιαῦτα ἀμοιβῶς μὲν διορίσαι ἢ ῥάδιον; πολλὰς γὰρ καὶ παντοίας ἔχει διαφορὰς καὶ μεγέθει καὶ μικρότητι καὶ τῷ καλῷ καὶ ἀναγκαίῳ. ὅτι δ' ἢ πάντα τῷ αὐτῷ ἀποδοτέον, οὐκ ἀδύλον. καὶ τὰς μὲν εὐεργετίας ἀνταποδοτέον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μᾶλλον ἢ χαριστέον ἑταίροις, καὶ ὡσπερ δάνειον, ὡ ὀφείλει ἀποδοτέον μᾶλλον ἢ ἑταίρῳ δοτέον. ἴσως δ' ἔδε τῷ αἰεὶ, οἷον τῷ λυτωθέντι παρὰ ληστῶν πότερον τὸν λυσάμενον ἀντιλυτρωτέον, καὶν ὀσισθῶν ἢ, ἢ καὶ μὴ ἐαλωκότι

2. καὶ add L¹. || δι M¹. || 4. ἔδε M¹. || 5 et 15. ἐπαγγελλόμενος L¹. || 8. ὑπάρχει N¹. || 10. γίνηται K¹. || 13. δι καὶ] δ' K¹. || 14. τοῦ K¹. || 16. ἄσειεν] εἰεν K¹. || εἰς τῷ] ὄντασιν K¹. || 19. ἂν om M¹. || 20. τὰ K¹. || τὴν om L¹. || 21. καὶ om M¹. || 22. τὰ αὐτὰ O¹. || 23. προλαβόντες K¹. || 25. μαδόντα L¹O¹. || 27. ἀρετῆς M¹. || τῷ] τε ὁ K¹. || post ἀνδρῶν L¹ M¹ ἄριστος ἔστω, K¹ versum dimidium vacuum. || 28. προλαβόντες K¹L¹O¹. || τῷ om L¹O¹. || ἔπειτα O¹. || ἰσότητος M¹. || 29. ἐγκλήματι M¹. || 31. ἀναγκαῖζοντες L¹. || 33. γίνηται L¹. || 34. γίνηται L¹O¹. || 3. φιλίας M¹. || 5. ἴσως ὁ ἰκανόν K¹. || καὶ post καθάπερ om K¹. || πρὸς ante γονεῖς om O¹. || τῷ] τῷτο O¹. || 7. δοκῆσαν om M¹. || 8. συμβαίνει K¹. || 9. τάσιν L¹O¹. || 10. γὰρ] γὰρ ἂν K¹O¹. || 11. πρὸς M¹. || 12. ἔτω] τῷτο M¹. || 13. δ' M¹. || 20. λαμβάνοντες K¹L¹O¹. || τοσῆτον τιμῶν ὄσιν K¹. || 22. τοιαῦτα K¹L¹O¹. || πότερον K¹. || 24. πειθεῖον L¹O¹, πειθεῖον K¹. || 26. δοτέον] προσέχειν K¹. || 27. ἀμφοῖν K¹. || 28. γὰρ] δι M¹. || 29. μικρότητι M¹. || καὶ τῷ ἀναγκαίῳ M¹. || 31. ὡς om M¹. || 32. ἢ — 33. μᾶλλον om M¹. || 32. καὶ om K¹. || δ' ἀμεινον K¹. || 34. πότερον K¹. || λυτωθέντι M¹.

ἀκαταύτητι δὲ ἀποδοτέον, ἢ τὴν πατέρα λυτωτέον; δοῦσαι
 γὰρ ἂν καὶ ἑαυτῷ μᾶλλον τὸν πατέρα. ὕπερ ἔν εἴρηται,
 καθόλου μὲν τὸ ὀφείλημα ἀποδοτέον. εἰάν δ' ὑπερτείνῃ ἢ
 δεῖσι τῷ καλῷ ἢ τῷ ἀναγκαίῳ. πρὸς ταῦτ' ἀπεκλιτέον·
 ἴηστε γὰρ ὅδ' ἐστὶν ἴσον τὸ τὴν προσπαρχὴν ἀμείψασθαι,
 ἐκείνῳ ὁ μὲν σπυδαίων εἰδῶς εὖ ποιήσῃ, τῷ δὲ ἢ ἀντα-
 κέδοσις γίγνηται, ὃν οἶεται μοχθηρὸν εἶναι. ὅδε γὰρ τῷ
 ἀνοήσαντι ἐνίστη ἀντιδανειστέον· ὁ μὲν γὰρ οἰόμενος κο-
 μιεῖσθαι ἐδάνεισεν ἐπιεικεῖ ὄντι, ὁ δ' ἔκ ἐλπίζει κομιεῖσθαι
 παρὰ ποτηρῶ. εἴτε τοῖον τῇ ἀληθείᾳ ἔτως ἔχει, ἢ ἴσον
 τὸ ἀξίωμα· εἴτ' ἔχει μὲν μὴ ἔτως οἶονται δέ, ἢ ἂν δό-
 ξαιεν ἄτοπα ποιεῖν. ὅπερ ἔν πολλὰκις εἴρηται, οἱ περὶ τὰ
 κῆσθαι καὶ τὰς πράξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὠρισμένον
 ταῖς περὶ αἰ εἰσιν. ὅτι μὲν ἔν ἢ ταῦτ' ἀποδοτέον,
 ἢ τῷ πατρὶ πάντα, καθάπερ οὐδὲ τῷ Διὶ θύεται, οὐκ
 ἀδύνατον· ἐπεὶ δ' ἕτερα γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς καὶ ἑταίροις
 καὶ εὐεργέταις, ἐκάστοις τὰ οἰκεία καὶ τὰ ἀρμόττοντα
 ἀπονεμητέον. οὕτω δὲ καὶ παιῶν φαίνονται· εἰς γάμοις
 μὲν γὰρ καλῶσι τὸς συγγενεῖς· ταῖσι γὰρ κοινὸν τὸ γένος
 καὶ αἱ περὶ ταῦτο δὴ πράξεις· καὶ εἰς τὰ κῆσθαι δὲ μάλιστα
 οἶεται δεῖν τὸς συγγενεῖς ἀπαντᾶν διὰ ταῦτ'. δοῦσαι δ'
 ἂν τροφῆς μὲν γονεῦσι δεῖν μάλιστα ἐπαρκεῖν, ὡς ὀφείλον-
 τας, καὶ τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι κάλλιον ὄν ἢ ἑαυτοῖς εἰς
 ταῦτ' ἐπαρκεῖν. καὶ τιμὴν δὲ γονεῦσι καθάπερ θεοῖς, οὐ
 τᾶσαν δέ· ἢ τῷ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ καὶ μητρὶ· οὐδ' αὖ
 τὴν τῷ σοφῷ ἢ τῷ κρατηγῶ, ἀλλὰ τὴν πατρικὴν, ὁμοίως
 δὲ καὶ τὴν μητρικὴν. καὶ παντὶ δὲ τῷ προσωτέρῳ τιμὴν
 τὴν καθ' ἡλικίαν, ὑπαναστάσει καὶ κατακλίσει καὶ τοῖς
 ταῖσι. πρὸς ἑταίρους δ' αὖ καὶ ἀδελφῶς παρρησίαν καὶ
 ἐπέων κοινότητα. καὶ συγγενεῖσι δὴ καὶ φυλέταις καὶ
 τοῖσι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀπασιν αἰεὶ πειρατέον τὸ οἰκείον
 ἀπονεμεῖν, καὶ συγκρίνειν τὰ ἐκάστοις ὑπάρχοντα κατ'
 οἰκειότητα καὶ ἀρετὴν ἢ χρῆσιν. τῶν μὲν ἔν ὁμογενῶν βῆσιν
 ἢ κρίσις, τῶν δὲ διαφερόντων ἐργωδεστέρα. ἢ μὴν διὰ γε
 τὸ ἀπορατέον, ἀλλ' ὡς ἂν ἐνδέχεται, ἔτω διοριζέον.

ἢ μὴ πρὸς τὸς μὴ διαμένοντας. ἢ πρὸς μὲν τὸς διὰ τὸ
 χρήσιμον ἢ τὸ ἡδὺ φίλους ὄντας, ὅταν μηκέτι ταῦτ' ἔχω-
 σιν, ὅδεν ἄτοπον διαλύεσθαι; ἐκείνων γὰρ ἦσαν φίλοι· ὡν
 ἀπελιπόντων εὐλογον τὸ μὴ φιλεῖν. ἐγκαλέσειε δ' ἂν τις,
 εἰ διὰ τὸ χρήσιμον ἢ τὸ ἡδὺ ἀγαθῶν προσποιεῖτο διὰ
 τὸ ἡδὺς· ὅπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ εἶπομεν, πλείστοι διαφροσά
 γίγονται τοῖς φίλοις, ὅταν μὴ ὁμοίως οἶονται καὶ ὡσι
 φίλοι. ὅταν μὲν ἔν διαφροσθῇ τις καὶ ὑπολάβῃ φιλεῖ-
 σθαι διὰ τὸ ἡδὺς, μηδὲν τοῖσιν ἐκείνῳ πράττοντες, ἑαυτὸν
 αἰτιῶτ' ἂν· ὅταν δ' ὑπὸ τῆς ἐκείνῳ προσποιήσεως ἀπατηθῇ,
 δίκαιον ἐγκαλεῖν τῷ ἀπατήσαντι, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς τὸ
 νόμισμα κωβδηλεύουσιν, ὅσω περὶ τιμωτέρον ἢ κακρογία.
 εἰάν δ' ἀπαδέχεται ὡς ἀγαθόν, γίγνηται δὲ μοχθηρὸς καὶ
 δοκῆ, ἂσ' ἔτι φιλητέον; ἢ ἢ δυνατόν, εἴπει μὴ πᾶν φιλη-
 τὸν ἀλλὰ τὰγαθόν; ἔτε δὲ φιλητέον πονηρὸν ἔτε δεῖ· φι-
 λοπόνηρον γὰρ ἢ χρῆ εἶναι, ἢ ὁμοιῶσθαι φαύλω· εἴρηται
 δ' ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον. ἂρ' ἔν εὐδὺς διαλυτέον;
 ἢ ἢ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν; ἐπα-
 νόρωσιν δ' ἔχουσι μᾶλλον βροχθητέον εἰς τὸ ἡδὺς ἢ τὴν
 ἔσταν, ὅσω βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον. δοῦσαι δ'
 ἂν ὁ διαλυόμενος ὅδεν ἄτοπον ποιεῖν· ἢ γὰρ τῷ τοιαύτῳ
 φίλος ἦν· ἀλλοιωθέντα ἔν ἀδυνατῶν ἀναπαύσαι ἀφίσταται.
 εἰ δ' ὁ μὲν διαμένει ὁ δ' ἐπιεικέστερος γένοιτο καὶ πολὺ
 διαλλάττει τῇ ἀρετῇ, ἂρα χρῆστέον φίλῳ, ἢ ἢ ἐνδέχεται;
 ἐν μεγάλῃ δὲ διαστάσει μάλιστα ἀδύνατον γίνεται, οἶον ἐν
 ταῖς παιδικαῖς φιλίαις· εἰ γὰρ ὁ μὲν διαμένει τὴν διά-
 νοιαν παις ὁ δ' ἀνὴρ εἴη οἶος κράτιστος, πῶς ἂν εἶεν φίλοι
 μὴτ' ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς μὴτε χαίροντες καὶ λυπύ-
 μενοι; οὐδὲ γὰρ περὶ ἀλλήλους ταῦθ' ὑπάρξει αὐτοῖς, ἀνευ
 δὲ τούτων οὐκ ἔν φίλους εἶναι· τυμβωσῶν γὰρ οὐκ οἶον
 τε. εἴρηται δὲ περὶ τούτων. ἂρ' οὖν ἔθεν ἀλλοιότερον πρὸς
 αὐτὸν ἔκτέον ἢ εἰ μὴ ἐγγόνει φίλος μηδέποτε; ἢ δὲ
 μνείαν ἔχειν τῆς γενομένης συνηθείας, καὶ καθάπερ φίλοις
 μᾶλλον ἢ ὀδνεῖσι οἰόμεθα δεῖν χαρίζεσθαι, ἔτω καὶ τοῖς
 γενομένοις ἀπονεμητέον τι διὰ τὴν προγεγενημένην φιλίαν,
 ὅταν μὴ δι' ὑπερβολὴν μοχθηρίας ἢ διάλυσις γένηται.

5. ἢ καὶ M². || τῶν] τὴν ἰτίαν M². || 7. γύεται O². || 10. ἔχει K². || 11. δεῖσαι M²O². || 17. ἀρμόττοντα L²O². || 19. μὲν om M². || τὸ γένος κοινὸν O². || 23. ὅτι ὅπως ἐν L², om K²M²O². || 24. γονεῦσι om L². || θεοῖς] καὶ θεοῖς L²O². || 25. δὲ] δε γονεῦσι L²O². || 26. ἢ] ἢ τὴν K². || 27. τὴν om K²O². || δὴ K². || 28. τὴν om K². || ὑπαναστάσει ἢ καὶ K². || 29. αὖ om L². || 30. πάντων L²O². || δε M². || 31. πειρατέον αἰεὶ L²O². || 33. ἴσον M².
 1. μὴ post τὸς om M². || 4. ἐγκαλέσει K². || 5. ἢ] ἢ διὰ L². || 6. ἢ K²L². || 9. ἐκείνῳ τοῖσιν O². || αὐτὸν L². || 12. περὶ K². || 14. δοκῆ ἀρετῇ φιλητέον K². || ἢ ἢ] ἢ M². || φιλητέον O². || 15. δε] γὰρ M². || ἔτε δεῖ φιλοπόνηρον om K². || 20. ἴσον M². || 21. ταῖς] τούτων ἢ K²M². || 22. ἔν] δε L²O². || 23. διαμένει L². || γύεται K²M². || 24. διαλλάττει L². || 26. ταῖς ἐκ παιδικῆς φιλίας M². || διαμένει L². || 30. φίλος L². || 35. προγεγενημένη K²M². || 36. ἔτε L². || μηδὲ M². || ἢ solus N².

4 Τα φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἷς αἱ φι-
 λίας ὀρίζονται, ἔοικεν ἐν τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐκλυθῆναι. τι-
 βέασι γὰρ φίλον τὸν βουλόμενον καὶ πράττοντα τάγαθὰ
 ἢ τὰ φαινόμενα ἐκεῖνος ἕνεκα, ἢ τὸν βουλόμενον εἶναι καὶ
 ζῆν τὸν φίλον αὐτῷ χάριν· ὅπερ αἱ μητέρες πρὸς τὰ τέ- 5
 κνα πεπνύσασι, καὶ τῶν φίλων οἱ προσκεκοκότες. οἱ δὲ
 συνδιάγοντα καὶ ταῦτ' αἰρέμενον, ἢ τὸν συναλγύντα
 καὶ συχαίροντα τῷ φίλῳ· μάλιστα δὲ καὶ τοῦτο περὶ
 τῆς μητέρας συμβαίνει. τούτων δὲ τινι καὶ τὴν φιλίαν
 ὀρίζονται. πρὸς ἑαυτὸν δὲ τέτων ἕκαστον τῷ ἐπιεικῆ ὑπάρ- 10
 χει, τοῖς δὲ λοιποῖς, ἢ τοιοῦτοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι.
 ἔοικε γὰρ, καθάπερ εἴρηται, μέτρον ἕκαστῳ ἡ ἀρετὴ καὶ
 ὁ σπουδαῖος εἶναι. οὗτος γὰρ ὁμογεωμενεὶ ἑαυτῷ, καὶ τῶν
 ἄλλων ἀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν, καὶ βούλεται
 ἑαυτῷ τάγαθὰ καὶ τὰ φαινόμενα καὶ πράττει (τοῦ 15
 ἰσ' ἀγαθῶν τάγαθόν διαπονεῖ) καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα· τοῦ
 γὰρ διανοητικῆ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ. καὶ ζῆν
 δὲ βούλεται ἑαυτὸν καὶ σώζεσθαι, καὶ μάλιστα τοῦτο ἄ-
 φρονεῖ· ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπουδαίῳ τὸ εἶναι. ἕκαστος δ'
 ἑαυτῷ βούλεται τάγαθὰ, γινόμενος δ' ἄλλος οὐδεὶς αἰσθεῖ- 20
 ται πάντ' ἔχειν ἐκεῖνος τὸ γινόμενον· ἔχει γὰρ καὶ τῶν ὁ
 θεὸς τάγαθόν, ἀλλ' ὧν ὅ τι ποτ' ἐστίν. δοῖξαι δ' ἂν τὸ νοῦν
 ἕκαστος εἶναι, ἢ μάλιστα. συνδιάγειν τε ὁ τοιοῦτος ἑαυτῷ
 βούλεται· ἡδέως γὰρ αὐτὸ ποιεῖ· τῶν τε γὰρ πεπραγμέ-
 νων ἐπιτερπεῖς αἱ μνήμαι, καὶ τῶν μελλόντων ἐλπίδες 25
 ἀγαθαί· αἱ τοιαῦται δ' ἡδέαι. καὶ θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ
 τῇ διανοίᾳ, συναλγεῖ τε καὶ συνῆδεται μάλιστα ἑαυτῷ·
 πάντοτε γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτὸ λυπηρόν τε καὶ ἡδύ, καὶ οὐκ
 ἄλλοτ' ἄλλοτ' ἀμεταμέλητος γὰρ ὡς εἶπεν. τῷ δὲ πρὸς
 αὐτὸν μὲν ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῷ ἐπιεικῆ, πρὸς δὲ 30
 τὸν φίλον ἔχειν ὡς περὶ πρὸς ἑαυτὸν (ἐστὶ γὰρ ὁ φίλος
 ἑαυτὸς), καὶ ἡ φιλία τούτων εἶναι τι δοκεῖ, καὶ
 οἷοι εἰς ταῦθ' ὑπάρχει. πρὸς αὐτὸν δὲ πότερόν ἐστιν ἢ
 οὐκ ἐστὶ φιλία, ἀφείσθω ἐπὶ τοῦ παρόντος· δοῖξαι δ' ἂν
 ταύτῃ εἶναι φιλίαν, ἢ ἐστὶ δύο ἢ πλείω ἐκ τῶν εἰρημέ-

νων, καὶ ὅτι ἡ ὑπερβολὴ τῆς φιλίας τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοί-
 ται. φαίνεται δὲ τὰ εἰρημένα καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν,
 καίπερ οὖσι φαῦλοις. ἀρ' οὖν ἢ ἀρέσκουσιν ἑαυτοῖς καὶ
 ὑπολαμβάνουσιν ἐπιεικεῖς εἶναι, ταύτῃ μετέχουσιν αὐτῶν;
 ἐπεὶ τῶν γε κομιδῆ φαύλων καὶ ἀνοσιουργῶν οὐδενὶ ταῦθ'
 ὑπάρχει, ἀλλ' οὐδὲ φαίνεται. σχεδὸν δὲ οὐδὲ τοῖς φαύ-
 λοις· διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς, καὶ ἑτέρων μὲν ἐπίθυμ-
 σιν ἄλλα δὲ βούλονται, οἷον οἱ ἀκρατεῖς· αἰροῦνται γὰρ
 ἀπὸ τῶν δοκούντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλα-
 βερὰ ὄντα· οἱ δ' αὖθ' ἀπὸ δειλίας καὶ ἀργίας ἀφίστανται
 τῷ πράττειν ἃ οἰοῦνται ἑαυτοῖς βέλτερα εἶναι· οἷς δὲ πολλὰ
 καὶ δεινὰ πέπρακται διὰ τὴν μοχθηρίαν, μισοῦσι τε καὶ
 φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναίρουσιν ἑαυτοῦς. ζητοῦσι τε οἱ
 μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνδιημερεύουσιν, ἑαυτοῦς δὲ φεύγουσιν·
 ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ'
 ἕτερα ἐλπίζουσι, καθ' ἑαυτοῦς ὄντες, μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες
 ἐπιλανθάνονται. οὐδὲν τε φιλητῶν ἔχοντες οὐδὲν φιλικόν
 πάσχουσι πρὸς ἑαυτοῦς. οὐδὲ δὴ συχαίρουσιν οὐδὲ συναλ-
 γοῦσιν οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς· τρῆσιζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχὴ,
 καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενον τιῶν, τὸ
 δ' ἡδέεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἔλκει ὡς περὶ δια-
 σπῶντα. εἰ δὲ μὴ οἷον τε ἅμα λυπεῖσθαι καὶ ἡδεσθαι,
 ἀλλὰ μετὰ μικρὸν γε λυπεῖται ὅτι ἦσθ, καὶ οὐκ ἂν
 ἐβούλετο ἡδέα ταῦτα γενέσθαι αὐτῷ· μεταμελείας γὰρ
 οἱ φαῦλοι γέμουσιν. οὐ δὲ φαίνεται ὁ φαῦλος οὐδὲ πρὸς
 ἑαυτὸν φιλικῶς διακείσθαι διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν φιλητόν. εἰ
 δὴ τὸ ἦτως ἔχειν λίαν ἐστὶν ἄθλιον, φευκτέον τὴν μοχθη-
 ρίαν διατεταμένως καὶ πειρατέον ἐπιεικῆ εἶναι· ἔτιω γὰρ
 καὶ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς ἂν ἔχοι καὶ ἑτέρω φίλος γένοιτο.

Ἡ δ' εὐνοία φιλίαν μὲν ἔοικεν, ἢ μὴν ἐστὶ γε φιλία· 5
 γίνεται γὰρ εὐνοία καὶ πρὸς ἀγνώστας καὶ λανθάνουσα, φι-
 λία δ' οὐ. καὶ πρότερον δὲ ταῦτ' εἴρηται. ἀλλ' οὐδὲ φί-
 λησις ἐστίν· οὐ γὰρ ἔχει διάτασιν οὐδ' ὀρεξίν, τῇ φιλήσει
 δὲ ταῦτ' ἀκολουθεῖ. καὶ ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνήθειας, ἢ
 δ' εὐνοία καὶ ἐκ προσπαίης, οἷον καὶ περὶ τοὺς ἀγωνιστάς

2. τὰ πρὸς] καὶ πρὸς O¹. || φίλος πέλας καὶ ὅσαι φιλίας K¹. || 2. αὐτὸν K¹. || 5. τῶν φίλων K¹O¹. || 6. οἱ μὴ προσκεκοκότες L¹. || 7. ἢ οἷον K¹. || 9. τινι τὰ κατὰ τὸν M¹. || 10. ὑπερέχει M¹. || 12. δὲ M¹O¹. || 14. τῶν οἷον M¹N¹. || τύχην M¹. || 16. διαπονεῖ K¹. || 20. αἰσθεῖται οὐδεὶς K¹. || 22. ἀλλ' οἷον ἄποτ' K¹. || 23. ἢ οἷον K¹M¹. || 24. αὐτῷ corr L¹O¹. || 25. μνήμαι K¹M¹. || 28. πάντῃ O¹. || 29. ἄλλω K¹. || ἀμεταμέλητος M¹. || 30. μὲν add M¹. || 31. περὶ οἷον L¹. || αὐτὸν K¹M¹. || 32. αὐτοῖς οἷον O¹. || καὶ ἀπὸ ἢ οἷον K¹. || 34. ἂν τισιν αὐτῇ M¹. || 35. εἶναι ἢ φιλία L¹O¹. || ἢ οὐκ ἐστὶ M¹. || ἐκ] ἢ ἐκ K¹.
 3. ἢ τ' ἀρέσκουσιν K¹. || 7. διαφέρονται M¹. || 11. οἰοῦνται καλὰ ἑαυτοῖς μάλιστα εἶναι M¹. || 12. διὰ] καὶ διὰ K¹M¹. || μισοῦνται καὶ φεύγουσι K¹, μισοῦνται φεύγουσι M¹N¹. || 14. συνεμιμνήσκουσι K¹. || 15. ἕτερα τοιαῦτα ἐλπίζουσι L¹O¹, τοιαῦθ' ὑπερελπίζουσι M¹. || 17. οὐδὲ L¹. || 19. ἑαυτοῖς οἱ τοιοῦτοι L¹O¹. || 20. τότε L¹O¹, οἷον K¹. || μὲν οἷον K¹. || ἀπεχόμενος L¹. || ποτὲ L¹O¹. || 22. εἰσ-
 ται M¹. || 24. ταῦτα ἡδέα L¹, τὰ ἡδέα ταῦτα M¹. || μεταμελείας — 26. ἑαυτὸν οἷον M¹. || 26. αὐτὸν K¹. || 29. καὶ ἀπὸ πρὸς οἷον K¹M¹. || 30. φιλίαν] φιλικῶς K¹. || 32. τοιαῦτ' K¹M¹. || 35. τρεπαίν M¹.

συμβαίνει· εὔνοι γὰρ αὐτοῖς γίνονται καὶ συνδέονται, συμ-
 πράττειν δ' αὖ οὐδέ· ὅπερ γὰρ εἶπομεν, προσπαίως εὔνοι
 γίνονται καὶ ἐπιτοκίως τέργεται· εἶκοι δὲ ἀρχὴ φιλίας
 εἶναι, ὡς περ τοῦ εἶναι ἢ διὰ τῆς οὐσίας ἴδον· μὴ γὰρ
 προσθεῖς τῇ ἰδέᾳ οὐδεὶς ἐρᾷ, ὁ δὲ χαίρων τῷ εἶδει οὐδὲν
 μᾶλλον ἐρᾷ, ἀλλ' ὅταν καὶ ἀπόντα ποῖν καὶ τῆς παρ-
 ούσης ἐπιθυμῇ. οὕτω δὲ καὶ φίλους οὐχ οἶον τ' εἶναι μὴ
 εὔνοις γενομένους, εἰ δ' εὔνοι οὐδὲν μᾶλλον φιλοῦσιν· βού-
 λονται γὰρ μόνον τάγαθὰ οἷς εἰσὶν εὔνοι, συμπράττειν δ'
 αὖ ἄλλοι, ἢ δ' ὀχληθεῖν ὑπὲρ αὐτῶν. διὸ μεταφέρων φαίη
 τις αὖ αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν, χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς
 συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν, εὐ τὴν διὰ τὸ
 χρήσιμον οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ· ἡδὲ γὰρ εὔνοια ἐπὶ ταύ-
 τοις γίνεται. ὁ μὲν γὰρ εὐεργετηθεὶς ἀνθ' ὧν πέπονθεν
 ἀποπέμει τὴν εὔνοιαν, τὰ δίκαια δρῶν· ὁ δὲ βουλόμενός
 τιν' εὐπραγεῖν, ἐλπίδα ἔχων εὐπορίας δι' ἐκεῖνον, οὐκ ἔοικ'
 εὔνοις ἐκεῖνον εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἑαυτῷ, καθάπερ οὐδὲ
 φίλος, εἰ θεραπεύει αὐτὸν διὰ τινα χροῖσιν. ὅλως δ' ἡ
 εὔνοια δι' ἀρετὴν καὶ ἐπιεικειᾶν τινα γίνεται, ἔταν τῷ φανῇ
 καλὸς τις ἢ ἀνδρείος ἢ τι τοιοῦτον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν
 ἀγωνιστῶν εἶπομεν.

Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται· διόπερ ἕκ ἐστὶν
 ὁμοδοξία· τῆτο μὲν γὰρ καὶ ἀγνωστοῖν ἀλλήλους ὑπάρξειεν
 αὖ. οὐδὲ τοὺς περὶ ὅτουσιν ὁμογνωμονοῦντας ὁμονοεῖν φα-
 σί, οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων (οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ
 ταύτων ὁμονοεῖν), ἀλλὰ τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασί, ἔταν
 περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτά προαι-
 ρῶνται καὶ πράττουσιν τὰ κοινῇ δοξάντα. περὶ τὰ πρακτὰ
 δὲ ὁμονοῦσιν, καὶ τούτων περὶ τὰ ἐν μεγέθει καὶ τὰ ἐνδε-
 χάμενα ἀμφὸς ὑπάρχειν ἢ πᾶσιν, οἷον αἱ πόλεις, ἔταν
 πᾶσι δεκτὰ τὰς ἀρχαῖς αἰρετάς εἶναι, ἢ συμμαχεῖν λακε-
 δαιμονίοις, ἢ ἀρχεῖν Πιπτακόν, ὅτε καὶ αὐτὸς ἤθελεν. ὅταν
 δ' ἑκάτερος ἑαυτὸν βάλῃται, ὡς περ οἱ ἐν ταῖς Φοινίσσαις,
 τασιαζέουσιν· εὐ γὰρ ἐστ' ὁμονοεῖν τὸ αὐτὸ ἑκάτερον ἐννοεῖν
 ἐδήποτε, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ἔταν καὶ ὁ δῆμος

καὶ εἰ ἐπιεικεῖς τοὺς ἀρίστους ἀρχεῖν· οὕτω γὰρ πᾶσι γί-
 νεται εὐ ἐφίετα· πολιτικῇ δὲ φιλία φαίνεται ἢ ἀμό-
 νοια, καθάπερ καὶ λέγεται· περὶ τὰ συμφερόντα γὰρ ἐστὶ
 καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἀνήκοντα, ἐστὶ δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια
 ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν· οὗτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσι καὶ
 ἀλλήλοις, ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἶπεν· τῶν τοιοῦτων
 γὰρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὡς περ εὐρίππος,
 βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφερόντα, τούτων δὲ
 καὶ κοινῇ ἐφίετα· τοὺς δὲ φαύλους οὐχ οἶον τε ὁμονοεῖν
 πλὴν ἐπὶ μικρὸν, καθάπερ καὶ φίλους εἶναι, πλεονεξίας
 ἐφιεμένους ἐν τοῖς ὠφελίμοις, ἐν δὲ τοῖς πένοις καὶ ταῖς
 λειτουργίαις ἐλλείποντας· ἑαυτῷ δ' ἕκαστος βουλόμενος ταῦτα
 τὸν πέλας ἐξετάζει καὶ κωλύει· μὴ γὰρ τρηρόντων τὸ κοι-
 νὸν ἀπόλλυται, συμβαίνει ἔν αὐτοῖς τασιαζεῖν, ἀλλήλους
 μὲν ἐπαναγκαζέοντας, αὐτὸς δὲ μὴ βουλόμενος τὰ δίκαια
 ποιεῖν.

Οἱ δ' εὐεργεταὶ τοὺς εὐεργετηθέντας δεκτοὶ μᾶλλον
 φιλεῖν ἢ εἰ εὐ πάντες τοὺς δοσάσαντας, καὶ ὡς παρὰ
 λόγον γινόμενον ἐπιχρεῖται· τοῖς μὲν οὖν πλείστοις φαί-
 νεται, ἔτι εἰ μὲν ὀφείλῃσι τοῖς δὲ ὀφείλεται· καθάπερ ἔν
 ἐπὶ τῶν δανειῶν οἱ μὲν ὀφείλοντες βούλονται μὴ εἶναι οἷς
 ὀφείλουσιν, εἰ δὲ δανείσαντες καὶ ἐπιμελῶνται τῆς τῶν
 ὀφειλόντων σωτηρίας, οὕτω καὶ τοὺς εὐεργετήσαντας βού-
 λεσθαι εἶναι τοὺς παρόντας ὡς κοικιμένους τὰς χάριτας,
 τοῖς δ' οὐκ εἶναι ἐπιμελῆς τὸ ἀναποδοῦναι· Ἐπίχαρμος
 μὲν οὖν τάχ' αὖ φαίη ταῦτα λέγειν αὐτοῦς ἐκ πενταεῦ
 βρωμένους, εἶκοι δ' ἀνθρωπικῶ· ἀμνήμενες γὰρ οἱ πολλοὶ
 καὶ μᾶλλον εὐ πάσχειν ἢ ποιεῖν ἐφίετα· δοξεῖ δ' αὖ
 φυσικώτερον εἶναι τὸ αἶτιον, καὶ οὐχ ὁμοίον τῷ περὶ τῆς
 δανείσαντας· οὐ γὰρ ἐστὶ φιλίης περὶ ἐκεῖνος, ἀλλὰ τοῦ
 σώζεσθαι βάλῃσι τῆς κοικιότητος ἕνεκα· οἱ δ' εὐ πεκοικιότητος
 φιλοῦσι καὶ ἀγαπῶσι τοὺς πεπονθότας, καὶ μὴδὲν ὡς
 χρήσιμοι μὴδ' εἰς ὑστερον γένοιντ' αὖ. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν
 τεχνιτῶν συμβέβηκεν· πᾶς γὰρ τὸ οἰκτεῖον ἔργον ἀγαπᾷ
 μᾶλλον ἢ ἀγαπηθεῖν αὖ ὑπὸ τοῦ ἔργου ἐμφύχου γενομένη.

1. συμπράττειν K¹. || συμπράττειν L¹. || 2. οὐδὲ ἐν O¹. || τοσπαίως M¹. || 5. εἶδαι K¹. || 7. ἐπιθυμῇ K¹O¹. || 9. εὔνοι M¹. ||
 10. εἶδαι αὖ L¹. || 13. αὖ ὀχληθεῖν O¹. || 12. ἀγνωστοῖν L¹, συνηγομένη O¹. || 16. εὐ πράττειν L¹. || εὐπορίας ἐλπίδα ἔχων L¹O¹. || 17.
 ἐκεῖνον εὔνοις O¹. || 18. ἢ om K¹M¹. || 19. γίνετα τῷ φανῆαι M¹. || 20. τῷ ἀγῶνι L¹. || 24. τοῖς] γὰρ M¹. || ὅτουσιν L¹O¹. || 26.
 τοῖς πολλοῖς M¹. || 27. καὶ — 29. ὁμονοοῦσι om M¹. || 28. κοινὰ K¹. || 29. τὰ post καὶ add L¹O¹. || 32. ἔβλεν K¹. || 33. ἐκά-
 τερος καὶ ἑαυτὸν K¹. || 34. αὐτῷ K¹L¹M¹. || εὔνοις K¹L¹. || 35. ἐν et αὐτῷ om O¹.
 2. εὐ πάντας ἐφίετα M¹. εὐ ἐφίετα — φαίνεται: margo O¹: ipsc om. || 4. πρὸς N¹. || ἡκοῖτα M¹, εἰκότα K¹. || 5. καὶ post
 γὰρ om M¹. || 7. μένει τὰ βουλήματα M¹. || 9. καὶ om M¹. || κοικιότητος O¹. || 11. πένοις] δαπαρητοῖς M¹. || 13. πλεονεξίας M¹. ||
 14. ὅλως M¹. || 18. εἰ om K¹M¹. || 21. ὀφείλοντες εὐ βούλονται εἶναι M¹. || 22. εἰ δανείσαντες δὲ καὶ ἐπιμελῶνται K¹M¹. || 23. οὕτω
 γὰρ καὶ M¹. || 26. μὲν om M¹. || τοῖς M¹. || 29. αὐδ' K¹M¹. || 30. δανεισάς L¹. || 32. πεπονθότας] εὐ πεπονθότας N¹, εὐεργετηθέντας
 L¹O¹. || 33. μὴδ' καὶ μὴδ' M¹. || γίνετα L¹M¹.

μάλις α δ' ἴσως τῆτα περὶ τοὺς ποιητὰς συμβαίνει· ὑπεραγαπῶσι γὰρ οὕτω τὰ οἰκεία ποιήματα, στέρχοντες ὡς περ τέκνα. τοιοῦτω δὲ ἔοικε καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν· τὸ γὰρ εὐπεπυδὲς ἔργον ἐστὶν αὐτῶν· τοῦτο δὲ ἀγαπῶσι μᾶλλον ἢ τὸ ἔργον τὸν ποιήσαντα. τοῦτε δ' αἴτιον ἔστι τὸ εἶναι πᾶσιν αἰσθητὸν καὶ φιλητὸν, ἔργον δ' ἐνεργεία· τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν. ἐνεργεία δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστὶ πῶς· σέρχει δὲ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι. τοῦτο δὲ φυσικόν· ὁ γὰρ ἐστὶ δυνάμει, τοῦτο ἐνεργεία τὸ ἔργον κινεῖ. ἀμα δὲ καὶ τῷ μὲν εὐεργετῇ καλὸν τὸ κατὰ τὴν πράξιν, ὡς χαίρειν 10 ἢ τούτοις, τῷ δὲ παθόντι οὐδὲν καλὸν ἐν τῷ παθόντι, ἀλλ' εἶπερ, συμφέρον· τοῦτο δ' ἦττον κῶδ καὶ φιλητὸν. ἡδεῖα δ' ἐστὶ τοῦ μὲν παρόντος ἢ ἐνεργεία, τῷ δὲ μέλλοντος ἢ ἐλπίς, τοῦ δὲ γεγενημένου ἢ μνήμη. ἡδίστην δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνεργείαν, καὶ φιλητὸν οἰκείως. τῷ μὲν οὖν πεπειστικῷ 15 μὲν τὸ ἔργον (τὸ καλὸν γὰρ πολυχρόνιον), τῷ δὲ παθόντι τὸ χρησίμον παροίχεται. ἢ τε μνήμη τῶν μὲν καλῶν ἡδεῖα, τῶν δὲ χρηστίμων ἢ πάνυ ἢ ἦττον ἢ προσδοκία δ' ἀνάπαλιον ἔχειν ἔοικεν. καὶ ἢ μὲν φίλησις ποιήσει ἔοικεν, τὸ φιλεῖσθαι δὲ τῷ πάσχειν. τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τὴν πράξιν ἐπέεται τὸ φιλεῖν καὶ τὰ φιλικὰ. ἐτι δὲ τὰ ἐπιπύως 20 γινόμενα πάντες μᾶλλον σέρχονται, οἷον καὶ τὰ χροῖματα εἰ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων· δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὐπάσχειν ἄπικον εἶναι, τὸ δ' εὐποιεῖν ἐργῶδες. διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπυωτέρα γὰρ ἢ γένουσι, 25 καὶ μᾶλλον ἴσασιν ὅτι αὐτῶν. ὁρᾷ δ' ἂν τῆτο καὶ τοῖς εὐεργεταῖς οἰκείον εἶναι.

5 Ἀπορεῖται δὲ καὶ πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλις ἢ ἄλλον τινα· ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοὺς μάλις ἀγαπῶσι, καὶ ὡς ἐν αἰσχρῷ φιλαύτους ἀποκαλοῦσι, δοκεῖ τε 30 εἰ μὲν φαῦλος εἶ τοῦ χάριν πάντα πράττειν, καὶ ὅτω ἂν μαχθηρότερος ἢ, τοσούτω μᾶλλον· ἐγκαλεῦσι δὲ αὐτῷ ὅτι οὐδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ πράττει· ὁ δ' ἐπιεικὴς διὰ τὸ καλόν, καὶ ὅτω ἂν βελτίων ἢ, μᾶλλον διὰ τὸ καλόν, καὶ φίλος ἔνεκα· τὸ δ' αὐτῷ παρήσιν. τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα δια- 35

φωρεῖ, οὐκ ἀλόγως. φασὶ γὰρ δεῖν φιλεῖν μάλιστα τὸν μάλιστα φίλον, φίλος δὲ μάλιστα ὁ βυλάμενος ἢ βυλάται τάχα δὲ ἐκείνου ἔνεκα, καὶ εἰ μηδεὶς εἴσεται. ταῦτα δ' ὑπάρχει μάλισ' αὐτῷ πρὸς αὐτόν, καὶ τὰ λοιπὰ δὲ πάνθ' οἷς ὁ φίλος ἐρίζεται· εἴρηται γὰρ ὅτι ἀπ' αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους διήκει. καὶ αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογενωμενεῦσιν, οἷον τὸ "μία ψυχὴ" καὶ "κοινὰ τὰ φίλων" καὶ "ἰσότης φιλότης" καὶ "γένου κινήμις ἔγγιον" πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς αὐτὸν μάλισ' ὑπάρχει· μάλιστα 10 γὰρ φίλος αὐτῷ, καὶ φιλητέον δὲ μάλισ' ἑαυτόν. ἀπορεῖται δ' εἰκότως πότεροις χρεῶν ἐπιπύωσι, ἀμφοῖν ἐχόντων τὸ πικόν. ἴσως οὖν τὸς τοιοῦτος δεῖ τῶν λόγων διαίρειν καὶ διαρίζειν ἐφ' ὅσον ἐκάτεροι καὶ πῆ ἀληθεύουσι. εἰ δὲ λάσοιμεν τὸ φιλαυτὸν πῶς ἐκάτεροι λέγουσι, τάχ' ἂν γένοιτο ὅλλοι. εἰ μὲν ἐν εἰς ὄνειδος ἀγρυπτες αὐτὸ φιλαύτες καλῶσι 15 τὰς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χροῖμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοκαῖς ταῖς σωματικαῖς· τούτων γὰρ εἰ πολλοὶ ὀρέγεται. καὶ ἐπιδυάκασιν περὶ αὐτὰ ὡς ἀόιστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητά ἐσιν. εἰ δὲ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἔλλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς 20 ψυχῆς. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν εἰ πολλοί· διὸ καὶ ἡ προσηγορία γινένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαῦλος ἔντες. δικαίως δὲ τοῖς οὕτω φιλαύτοις ἐνειδίξεται. ἔτι δὲ τοὺς τὰ τοιαῦθ' αὐτοῖς ἀπονέμοντας εἰδῶσι λέγειν εἰ πολλοὶ φιλαύτες, οὐκ ἀδου- 25 λον· εἰ γὰρ τις αἰεὶ σπουδαῖσι τὰ δίκαια πράττειν αὐτὸς μάλιστα πάντων ἢ τὰ σώφρονα ἢ ἐποιοῦν ἄλλα τῶν κατὰ τὰς ἀρετάς, καὶ ὅλωσ αἰεὶ τὸ καλὸν ἑαυτῷ περιποιεῖτο, ἔδει ἐρεῖ τούτων φιλαυτὸν οὐδὲ ψέξει. ὁρᾷ δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φιλαυτός· ἀπονέμει γὰρ ἑαυτῷ τὰ καλλιστὰ καὶ μάλισ' ἀγαθὰ, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτω πείθεται· ὡσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριω- 30 ταιον μάλισ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, ὅτω καὶ ἀνθρώπος· καὶ φιλαυτός δὲ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτω χαριζόμενος. καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ, ὡς τούτω ἐκάστω ἔντες· καὶ π-

1. περὶ τοῖς ποιητῶν τῆτο L¹O¹. || 3. δε M¹. || 7. δ' L¹M¹O¹. || 14. γινόμενος M¹. || 15. οὖν om L¹. || 16. γὰρ καλὸν L¹. || 18. ἢ — 19. ἔχειν ἔοικεν om M¹. || 19. ἔχειν om L¹O¹. || 20. ὑπάρχει N¹. || δε M¹. || τῶν om L¹O¹. || 21. τῶ καὶ δὲ τὸ L¹O¹. || 22. γινόμενα πάντες μᾶλλον M¹, μὲν μᾶλλον πάντες γινόμενα O¹. || 23. δε M¹. || εὐ μὲν K¹L¹M¹. || 25. δε M¹. || ἐτι οἷον ὅτι K¹. || 34. βελτίων K¹. || μᾶλλον om M¹.

2. ἢ? ἢ K¹, ἢ μάλιστα L¹. || 4. αὐτῷ μάλιστα L¹O¹. || 7. τὸ κινεῖ τὰ φίλων καὶ μία ψυχὴ L¹O¹. || 9. μάλισ' ἢ ἐπάσχει K¹M¹. || 11. χρεῶν δὲ ἐπιπύωσι L¹O¹. || ἔχόντων L¹, χροῖμασι M¹. || 15. ἐν om K¹M¹. || 19. περὶ χροῖματά M¹. || 21. L¹. || 22. πλεῖον M¹. || 23. τοῖς] τοῖς K¹. || 25. σπουδαῖσι L¹M¹O¹. || 27. αὐτῷ L¹O¹. || 29. εἶναι μᾶλλον L¹. || γὰρ L¹. || 31. δε καὶ] γὰρ M¹. || 33. καὶ ante φιλαυτός om M¹. || 34. λέγεται om M¹. || 35. τούτω K¹M¹N¹O¹. || π-

πραγματοποιήσονται αὐτοὶ καὶ ἐκστῆς τὰ μετὰ λόγῳ μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦδ' ἑκάστου ἐστὶν ἡ μάστιξ, οὐκ ἀόγκλη, καὶ ἐστὶ ἐπιεικὴς μάστιξ τῶν ἀγαθῶν. αὐτὸ φίλαυτος μάλιστα ἂν εἴη, καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ἐνειδιζομένου, καὶ διαφέρειν τοσούτων ἔσονται τὸ κατὰ λόγον ἢ τὸ κατὰ πάθος, καὶ ἐνειγεσθῆαι τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκούντος συμφέροντος. τοῦ μὲν ἔπει τὰς καλὰς πράξεις διαφερόντως σπουδαζόμενος πάντες ἀποδέχονται καὶ ἐπαινεῖσιν· πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατιθεμένων τὰ κάλλιστα πράττειν κινῆσθαι ἂν πάντ' εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἐκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν ἐστιν. ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι· καὶ γὰρ αὐτὸς δοκτεῖται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελῆσαι· τὸν δὲ μοχλῶν ἐὼς δεῖ βλάψαι γὰρ καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πέλας, φαύλους πάθειν ἰσόμενος. τῷ μοχλῶν μὲν οὖν διαφανεῖ ἂν δεῖ πράττειν καὶ ἂν πράττει· ἂν δ' ἐπιεικῆς, ἂν δεῖ, ταῦτα καὶ πράττει· πᾶς γὰρ νόσος αἰεταί, τὸ βέλτερον ἑαυτῷ, ἢ δ' ἐπιεικῆς κείραρχοι τῷ κατὰ. ἀλλήλους δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, καὶ οὐκ ὑπεραπειθύνθησιν· ποικίλονται γὰρ καὶ χρήματα καὶ τιμὰς καὶ ἄλλως τὰ περιμάχιστα ἀγαθὰ, περιπειθόμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν· ἄλλως γὰρ χρόνον ἠπτόναι σφόδρα μᾶλλον ἔσονται ἂν ἢ πολὺν ἥρεμα, καὶ διῶσαι καλῶς ἑαυτὸν ἢ πολλὰ ἐν τυχεύοντι, καὶ μίαν προᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς. τοῖς δ' ὑπεραπειθύνθησιν τοῦτ' ἴσως συμβαίνειν αἰσούνται δὴ μέγα καλὸν ἑαυτοῖς, καὶ χρήματα ποιοῦντ' ἂν ἐφ' ᾧ πλείονα λήψονται εἰ φίλοι· γίνεται γὰρ τῷ μὲν φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν· τὸ δὲ μεῖζον ἀγαθὸν ἑαυτῷ ἀκινέμεναι, καὶ περὶ τιμᾶς δὲ καὶ ἀρχῆς ἢ αὐτὸς τρέφει· πάντα γὰρ τῷ φίλῳ ταῦτα ποικίλονται· καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ ἐπαινεῖται. εἰκότως δὲ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἰσούμενος τὸ καλόν. ἐνδέχεται δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλῳ ποιεῖσθαι, καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν προᾶξαι τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ γενέσθαι. ἐν πᾶσι δὲ τοῖς ἐπαινετοῖς ὁ σπουδαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον ἢ

μῶν. οὕτω μὲν οὖν φίλαυτος εἶναι δεῖ, καθάπερ εἰκότως ὡς δ' εἰ πολλὰ, ἐὼς χρῆ.

Ἀμφιποδοκτεῖται δὲ καὶ περὶ τὸν εὐδαιμόνιον, εἰ δοκτεῖται φίλων ἢ μηδ' εὐδέν· γὰρ φασι δεῖν φίλων τοῖς μακαρίσι καὶ αὐταρκετικῶν ὑπάρχειν γὰρ αὐτοῖς τάχα δὲ αὐταρκετικῶν οὖν ἔντας εὐδένος προσδεῖσθαι, τὸν δὲ φίλοι, ἕτεροι αὐτῶν ὄντα, προῖξιν ἂν οἱ αὐτοῦ ἀδυνατεῖ· ὅθεν τὸ "ὅταν ἢ δαίμων εὐδοῖ, τί δεῖ φίλων;" εἶπε δ' ἀτόπῳ τὸ πάντ' ἀπενόμενος τάχα δὲ τῷ εὐδαιμόνι φίλος μὴ ἀπαθιδόσθαι, ἢ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι. εἰ τε φίλος μᾶλλον ἐστὶ τὸ εὐ ποιεῖν ἢ πάσχειν, καὶ ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ εὐεργετεῖν, κάλλιον δ' εὐ ποιεῖν φίλους ἐδνεῖται, τῶν εὐ ποισομένων δεήτεια ἢ σπουδαῖος. διὸ καὶ ἐπιχρηταίεται πότερον ἐν εὐτυχίαις μᾶλλον δεῖ φίλων ἢ ἐν ἀτυχίαις, ὡς καὶ τῶ ἀτυχεύοντες δεσμένῳ τῶν εὐεργετησέων καὶ τῶν εὐτυχεύοντων εὐς εὐ ποίησθαι. ἀποπν δ' ἴσως καὶ τὸ μόνωτον ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐδεὶς γὰρ ἔσται ἂν καθ' αὐτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθὰ· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἀνθρώπος καὶ συζῆν πεφυκός, καὶ τῷ εὐδαιμόνι δὴ τῶ ὑπάρχει· τὰ γὰρ τῷ φύσει ἀγαθὰ ἔχει, ὄθλον δ' ὡς μετὰ φίλων καὶ ἐπικίων κωδῆσθαι ἢ μετ' ἐδνεῖων καὶ τῶν τυχεύοντων συνημεροῦσιν· δεῖ ἅσα τῷ εὐδαιμόνι φίλων, τί ἔν λέγεται εἰ πρώτοι, καὶ πᾶ ἀλκιδεῦσθαι; ἢ ὅτι εἰ πολλὰ φίλους εἰσονται τοὺς χρησίμους εἶναι, τῶν τοιοῦτων μὲν ἔν εὐδέν δοκτεῖται ἢ μακαρίσις, ἐπειδὴ τάχα δὲ ὑπάρχει αὐτῷ. εὐδὲ δὲ τῶν διὰ τὸ κού, ἢ ἐπὶ μικρόν· ἡδὲ γὰρ ἢ εἶδος ἂν εὐδέν δεῖται ἐπεισάκτου ἡδονῆς, ἢ δεόμενος δὲ τῶν τοιοῦτων φίλων εὐ δοκεῖ δεῖσθαι φίλων, τὸ δ' οὐκ ἐστὶν ἴσως ἀλλήλους· ἐν ἀρχῇ γὰρ εἰκότως ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐνεργεία τίς ἐστὶν, ἢ δ' ἐνεργεία ὄθλον ὅτι γίνεται καὶ ἄρχ ὑπάρχει ὡσπερ κτήματι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἢ ἐνεργεία σπουδαῖα καὶ ἡδεῖα καθ' αὐτὸν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἰκότως, ἐστὶ δὲ καὶ τὸ εἰκότιον τῶν ἡδῶν, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας θουάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς εἰκείας, αἰ τῶν σπουδαίων δὴ πράξεις φίλων ἔστων

1. ἑαυτῷ M¹. || 2. τοῦ καθ' ἕκατον M¹, τοῦ καθ' ἕκατον L¹. || 3. om O¹. || 4. ἐκάτερον K¹. || 6. ἢ τοῦ καλοῦ ἢ K¹M¹. || τὰς] τὰς M¹. || 7. σπουδαῖος M¹. || 10. πάντ' ἂν εἴη M¹, ἂν παντὶ ἢ L¹O¹. || 11. αἰ ἀρεταί O¹. || τὸ τοιοῦτον M¹. || ἐστὶν om L¹O¹. || 15. πράττειν om K¹M¹. || 16. εἰ om K¹. || ταῦτα ἂν δεῖ K¹M¹. || καὶ] αἰ K¹. || 18. δεῖ τὸ περὶ L¹. || 21. αὐτῷ L¹. || 25. δεῖ L¹O¹. || 26. ποιεῖν O¹. || 28. δεῖ L¹. || 29. περὶ τὰς τιμὰς L¹O¹. || δεῖ K¹O¹. || 31. δοκεῖ om M¹. || σπουδαῖον M¹. || 32. αἰσούμενος M¹. || 34. ἡδονῆς M¹. || ἄσας L¹.
1. δεῖ φίλαυτον εἶναι L¹, φίλαυτον εἶναι δοκεῖ M¹. || 3. καὶ om M¹. || 4. δεῖν φασὶ φίλων M¹. || 5. ὑπάρχει K¹L¹M¹. || αἰτοῖς om K¹. || ἀγαθὰ K¹, τάχα δὲ M¹. || 6. μόνωτον L¹O¹. || ἕτερον ἔσται αὐτῷ ποιεῖν M¹. || 7. τὸ om K¹L¹M¹. || 10. ἀγαθὸν K¹. || εἰ δὲ L¹O¹. || 13. ποισομένων ὧν δεῖται K¹. || ζῆται L¹O¹. || 14. ἀτυχεῖν O¹. || δεῖ φίλων μᾶλλον M¹. || εὐτυχίαις O¹. || 16. εἰ M¹. || 17. αὐτὸν πάντ' ἔχειν τάχα δὲ L¹O¹. || 21. καὶ om K¹. || τῶν om K¹M¹. || 22. εὐδαιμόνιον καὶ τῶν φίλων K¹M¹. || 23. περὶ L¹. || εἶναι τοὺς χρησίμους M¹. || 26. ἢ om K¹. || 29. ἐστὶν] ἐστὶ μετὰ ἀρετῆς; L¹. || 31. τοῦ ἀγαθοῦ δ' L¹O¹. || 33. δεῖ post δεσμένῳ om M¹.

ἡδέϊαι τοῖς ἀγαθοῖς· ἀμφω γὰρ ἔχουσι τὰ τῆ φύσει ἡδέα.
 ὁ μακάριος δὲ φίλων τοιούτων δεύεται, εἴπερ θεωρεῖν προαι-
 ρεῖται πράξεις ἐπιεικῆς καὶ οἰκείας· τοιαῦται δ' αἱ τοῦ
 ἀγαθοῦ φίλων ὄντες. εἰσὶναι τε δεῖν ἡδέως ζῆν τὸν εὐδαίμονα·
 μοναχῆ μὲν ἔν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν
 ἐνεργεῖν συνεχῶς, μετ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον. ἔσαι
 ἢ ἡ ἐνεργεῖα συνεχεστέρα, ἡδέϊα οὕτω καθ' αὐτήν, ὁ δὲ
 αἱ τὸν μακάριον εἶναι· ὁ γὰρ σπουδαῖος, ἢ σπουδαῖος, ταῖς
 κατ' ἀρετὴν πράξεσι χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας δυσχεραί-
 νει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἡδέϊται, ἐπὶ δὲ
 τοῖς φαύλοις λυπεῖται· γίνοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησις τις τῆς
 ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θεόγνης
 φησιν· φυτικώτερον δ' ἐπισκοπεῦσιν ἔσικεν ὁ σπουδαῖος φί-
 λους τῶ σπουδαίῳ τῆ φύσει αἰρετός εἶναι· τὸ γὰρ τῆ φύσει
 ἀγαθὸν εἰσεται ὅτι τῶ σπουδαίῳ ἀγαθὸν καὶ ἡδύ· ἐστὶ καθ'
 αὐτό· τὸ δὲ ζῆν ἐσίζονται τοῖς ζῴοις δυνάμει αἰσθάνεως,
 ὡποῖς δ' αἰσθάνεως ἢ νοήσεως· ἢ δὲ δυνάμει εἰς τὴν
 ἐνεργεῖαν ἀνάγεται· τὸ δὲ κύριον ἐν τῆ ἐνεργείᾳ· ἔσικεν δὲ
 τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν· τὸ δὲ ζῆν τῶν
 καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων· ὠρισμένον γὰρ, τὸ δ' ὠρι-
 σμένον τῆς ἀγαθοῦ φύσεως· τὸ δὲ τῆ φύσει ἀγαθὸν καὶ
 τῶ ἐπιεικεῖ· διόπερ ἔσικεν πᾶσιν ἡδύ εἶναι· οὐ δὲ δὲ λαμ-
 βάνειν μοχθηρὰν ζωὴν καὶ διεφθαρμένην, οὐδ' ἐν λύπαις·
 πόσις γὰρ ἢ τοιαύτη, καθάπερ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῆ, ἐν
 τοῖς ἐχομένοις δὲ περὶ τῆς λύπης ἔσαι φανερώτερον· εἰ δ'
 αὐτὸ τὸ ζῆν ἀγαθὸν καὶ ἡδύ (ἔσικεν δὲ καὶ ἐκ τοῦ πάντας
 ἐρεγγεῖν αὐτοῦ, καὶ μάλιστα τοὺς ἐπιεικεῖς καὶ μακαρίους·
 τούτοις γὰρ ὁ βίος αἰσθητάτος, καὶ ἡ τούτων μακαριωτάτη
 ζωὴ), ὁ δ' ἐλθὼν ὅτι ὅρα αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ἔτι ἀκούει
 καὶ ὁ βαδίζων ἔτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστὶ
 τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργούμενον, ὡσεὶ αἰσθανομένῳ ἂν ὅτι
 θανόμενα καὶ νοοῦμεν ὅτι νοοῦμεν· τὸ δ' ὅτι αἰσθάνο-
 μένα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν· τὸ γὰρ εἶναι ἢ αἰσθάνεσθαι ἢ

νοεῖν· τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ἔτι ζῆν, τῶν ἡδέων καθ' αὐτὴ φύ-
 σει γὰρ ἀγαθὸν ζῶν, τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῶ
 αἰσθάνεσθαι ἡδύ· αἰρετὸν δὲ τὸ ζῆν καὶ μάλιστα τοῖς ἀγα-
 θεῖς, ἔτι τὸ εἶναι ἀγαθὸν ἐσιν αὐτοῖς καὶ ἡδύ· συναισθάνο-
 μνοι γὰρ τῶ καθ' αὐτὸ ἀγαθῶ ἡδονται· ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν
 ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον· ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ
 φίλος ἐστίν· καθάπερ ἔν τὸ αὐτὸν εἶναι αἰρετὸν ἐσιν ἐκάστῳ,
 οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως· τὸ δ' εἶναι ἢν
 αἰρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτῶ ἀγαθῶ ὄντος· ἢ δὲ τοιαύτη
 αἰσθάνεως ἡδέϊα καθ' αὐτήν· συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τῶ
 φίλῳ ὅτι ἐστίν, τῆτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῶ συζῆν καὶ κοινωνεῖν
 λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν ὄσκειν τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν
 ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὡσπερ ἐπὶ τῶν βροττικῶν
 τὸ ἐν τῶ αὐτῶ νέμεσθαι· εἰ δὲ τῶ μακαρίῳ τὸ εἶναι αἰσε-
 τὸν ἐστὶ καθ' αὐτὸ, ἀγαθὸν τῆ φύσει ὄν καὶ ἡδύ, παραπλη-
 σιον δὲ καὶ τὸ τοῦ φίλου ἐστίν, καὶ ὁ φίλος τῶν αἰρετῶν ἂν
 εἴη, ὁ δ' ἐστὶν αὐτῶ αἰρετὸν, τούτο δεῖ ὑπάρχειν αὐτῶ, ἢ
 ταύτη ἐνδεῆς ἔσται· δεήσει ἄρα τῶ εὐδαίμονος ἐστὶ φίλων
 σπουδαίων.

Ἄρα οὖν ὡς πλείστους φίλους ποιητέον, ἢ καθάπερ ἐπὶ 10
 τῆς ζηνίας ἐμμελῶς εἰρησθαι δοκεῖ " μήτε πολυζηνίος μήτ'
 ἄξηνος," καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας ἀρμόσει μήτ' ἀφίλον εἶναι
 μήτ' αὐ πολυφίλον καθ' ὑπερβολήν· τοῖς μὲν δὲ πρὸς χρη-
 σι καὶ πάνυ ὄσκειν ἂν ἀρμόζειν τὸ λεχθεῖν· πολλοῖς γὰρ
 ἀνδραπυρετεῖν ἐπίπνον, καὶ οὐχ ἰκανὸς ἔ βίος αὐτοῖς τούτο
 πράττειν· οἱ πλείους δὲ τῶν πρὸς τὸν οἰκεῖον βίον ἰκανῶς
 περιέργοι καὶ ἐμπόδιοι πρὸς τὸ καλῶς ζῆν· οὐδὲν οὖν δεῖ
 αὐτῶν· καὶ οἱ πρὸς ἡδονὴν δὲ ἀκούσιν ὀλίγοι, καθάπερ ἐν
 τῆ τροφῇ τὸ ἡδύσμα· τοὺς δὲ σπουδαίους ποτερον πλείους
 κατ' αἰσθάνον· ἢ ἐστὶ τι μέτρον καὶ φιλικῶ πλῆθος, ὡσπερ
 πόλεως· οὔτε γὰρ ἐκ δέκα ἀνθρώπων γένοιτ' ἂν πόλις, ἔτ'
 ἐκ δέκα μυριάδων ἔτι πόλις ἐστίν· τὸ δὲ πρὸς ἕκ ἐσιν ἴσως
 ἔν τι, ἀλλὰ πᾶν τὸ μεταξὺ τινῶν ὠρισμένων· καὶ φίλων

4. εἰὼν τε δὲ K². || 6. ἐκείδων L²O². || 7. συνεχεστέρα M². || 8 - 7] ὁ δὲ περὶ τὸν μακάριον βίον ὡς ἢ M². || 11. γίνοιτο L². ||
 καὶ ἢ ἀσκησις τῆς M². || 12. θεόγνης K². || 13. post φησιν inargo L² post βίους et, cum N² et 2113 et margine Oxoniensis
 CCC, ἐσθλῶν μὲν ἀπ' ἐσθλῶν [ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἐπ' ἐσθλῶν N², ἐσθλῶ μὲν ἀπ' ἐσθλῶν Oxon.] μαθήσαι [ἐσθλῶ N²] ἢν δὲ κακίαι συμμιγῆς
 [συμμιγῆς L²] ἀπολείς καὶ τὸ ἐναντία [ἐναντία N²] νόον. ca olim textui inserchantur: absunt etiam a 1471, 1855, 1856, 2023, 2024,
 2114. || 14. εἶναι αἰρετός M². || 15. ἀγαθὸν] αἰρετὸν L². || ἀγαθὸν καὶ] καὶ ἀγαθὸν καὶ L², om K². || 16. δύναντι L²M²N². || 18.
 2114. || 14. εἶναι αἰρετός M². || 15. ἀγαθὸν] αἰρετὸν L². || ἀγαθὸν καὶ] καὶ ἀγαθὸν καὶ L², om K². || 16. δύναντι L²M²N². || 18.
 αἰρετός K²M². || 26. καὶ post δὲ om M². || 28. αἰρετώτερος M². || 29. ζῶν om M². || αἰσθάνεται post ἀκούει L²O². || 30. ὁμοίως
 αὐτῶ L². || 31. ὡσεὶ αἰσθανόμενον] ὡς K², αἰσθανόμενον δ' ἂν L²M²O². || 32. νοοῦμεν K². || 33. τῶ M².
 2. ἢ ζῶν L²O². || ἐν om O². || 6. ἐσιν ὁ φίλος L². || 8. ἢ om K²M². || 10. αὐτῶν L²O². || 11. γίνοιτ' L²O². || 16. καὶ δ]
 καὶ ὁ, omisso mox ἀπ, K²M². || 18. εὐδαίμονος ἐστὶ M². || 21. τῆς om M²O². || δοκεῖ τὸ μήτε N². || 22. ἄξηνος L². addunt L²
 O² καλεσμένων. || 24. ἀπ om K²L²M². || 25. αὐτῶ M², αὐτὸ K²O². || 26. πλείους δὲ M². || ἰκανῶς O². || 30. καὶ om K². || 31.
 ἀδελῶν L².

ὅς ἐστι πλεῖστος ωσιμῆτος, καὶ ἴσως οἱ πλεῖστοι μετ' αὐτῶν ἀ-
 δύνατό τις συζῆν· τῆτο γὰρ ἐδόκει φιλικώτατον εἶναι, ὅτι
 δ' εὐχ οἶον τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανεμῆν αὐτόν. ἐκ ἀσ-
 λου. ἔτι δὲ κακίους δεῖ ἀλλήλοισ φιλίας εἶναι, εἰ μέλλουσι
 πάντες μετ' ἀλλήλων συνημερεύειν· τοῦτο δ' ἐργῶδες ἐν
 πολλοῖς ὑπάρχειν. χαλεπὸν δὲ γίνεταί καὶ τὸ συγκαίρειν
 καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς· εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα
 τῷ μὲν συνήθεσθαι τῷ δὲ συναχθεσθαι. ἴσως ἔν εὖ ἔχει μὴ
 ζῆτειν ὡς πολυφιλικώτατον εἶναι, ἀλλὰ τοσοῦτος ὅσος εἰς τὸ
 συζῆν ἱκανός· ἰδὲ γὰρ ἐνδέχεσθαι δοξῆειν ἂν πολλοῖς εἶναι
 φίλων σφόδρα. διόπερ οὐδ' ἐοῦν πλείονων· ὑπερβολὴ γὰρ
 τις εἶναι βέβαια φιλίας, τοῦτο δὲ πρὸς ἓνα· καὶ τὸ σφό-
 δρα δὴ πρὸς ἄλλους. οὕτω δ' ἔχειν ἔοικε καὶ ἐπὶ τῶν πρα-
 γμάτων· ἢ γίνονται γὰρ φίλοι πολλοὶ κατὰ τὴν ἐταιρικὴν
 φιλίαν, αἱ δ' ὑμνόμεναι ἐν δυσὶ λέγονται. οἱ δὲ πολυφίλοι
 καὶ πᾶσιν οἰκείως ἐντυχάνοντες ἰδὲν δοκοῦσιν εἶναι φίλοι,
 πλὴν πολιτικῶς, οὗς καὶ καλοῦσιν ἀρετῆς. πολιτικῶς μὲν
 οὖν ἔστι πολλοῖς εἶναι φίλων καὶ μὴ ἀρετῆς ὄντα, ἀλλ' ὡς
 ἀλλοῦς ἐπιεικῆ· δι' ἀρετὴν δὲ καὶ δι' αὐτοὺς οὐκ ἔστι πρὸς
 πολλοὺς, ἀγαπητὸν δὲ καὶ ἄλλους εὐρεῖν τοιοῦτος.

11 Πότερον δ' ἐν εὐτυχίαις μᾶλλον φίλων δεῖ ἢ ἐν δυ-
 συχίαις; ἐν ἀμφοῖν γὰρ ἐπιζητῆνται· οἱ τε γὰρ ἀτυχῶντες
 θέουσι ἐπικουρίας, οἱ τ' εὐτυχῶντες συμβίβων καὶ οὗς εὖ
 ποιῶσιν· βούλονται γὰρ εὖ ὄραν. ἀναγκασιώτερον μὲν δὴ
 ἐν ταῖς ἀτυχίαις, διὸ τῶν χρησίμων ἐνταῦθα δεῖ, καλλίον
 δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις, διὸ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ζητοῦσιν· τῆτος
 γὰρ αἰετιώτερον εὐεργετῆν καὶ μετὰ τούτων διάγειν. ἔστι
 γὰρ καὶ ἡ παρουσία αὐτῆ τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς δυ-
 συχίαις· κερφίζονται γὰρ οἱ λυπούμενοι συναλγοῦντων τῶν
 φίλων. διὸ καὶ ἀπορησιεῖν τις πότερον ὡς περ βίβως μετα-
 λαμβάνουσι, ἢ τούτοις μὲν εὖ, ἢ παρουσίᾳ δ' αὐτῶν ἡδεῖα
 εὔστα καὶ ἡ ἐννοια τοῦ συναλγεῖν ἐλάττω τὴν λύπην πειθῆ.
 εἰ μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἢ δι' ἄλλο τι κερφίζονται, ἀφείσθω·
 συμβαίνει δ' οὖν φαίνεται τὸ λεχθέν. ἔοικε δ' ἡ παρουσία
 μικτὴ τις αὐτῶν εἶναι. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ὄραν τοὺς φίλους
 35

ἡδύ. ἄλλως τε καὶ ἀτυχῶντι, καὶ γίνεταί τις ἐπικουρία
 πρὸς τὸ μὴ λυπεῖσθαι· παραμυθητικὸν γὰρ ὁ φίλος καὶ
 τῆ οὐλεῖ καὶ τῷ λόγῳ. ἐὰν ἢ ἐπιδοξίαι· εἶδε γὰρ τὸ ἦθερ
 καὶ ἐφ' αὐτῶν ἴσεται καὶ λυπεῖται. τὸ δὲ λυπούμενον αἰσθά-
 νεσθαι ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ ἀτυχίαις λυπησὸν· πᾶς γὰρ φεύγει
 λύπης αἰτίαι εἶναι τοῖς φίλοις. διόπερ οἱ μὲν ἀνοσώδεις τὴν
 φύσιν εὐλαβοῦνται συλλυπεῖν τοὺς φίλους αὐτοῖς, καὶ μὴ
 ὑπερτείνῃ τῇ ἀλυπία, τὴν ἐκείνοις γινόμενον λύπην ἢ ὑπε-
 μένει, ὅπως τε συνδοῆναι οὐ προσίεται διὰ τὸ μὴδ' αὐτὸς
 εἶναι ὀρηνητικῆς· γυναῖα δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι ἀνδρες τοῖς συ-
 σένοις χαίρουσι, καὶ φιλοῦσιν ὡς φίλους καὶ συναλγοῦσιν.
 μιμειτῆται δ' ἐν ἅπασι δεῖ ὄραον ὅτι τὸν βελτίω. ἢ δ' ἐν
 ταῖς εὐτυχίαις τῶν φίλων παρουσία τὴν τε διαγωγὴν ἡδεῖαν
 ἔχει καὶ τὴν ἐννοια ὅτι ἡδοναί ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ αγαθοῖς.
 διὸ δοξῆειν ἂν δεῖν εἰς μὲν τὰς εὐτυχίας καλεῖν τοὺς φίλους
 προσύμωος· εὐεργετητικὸν γὰρ εἶναι καλόν· εἰς δὲ τὰς ἀτυ-
 χίας ἰκνούντα· μεταδιδόναι γὰρ ὡς ἦναι δεῖ τῶν κακῶν.
 ὅθεν τὸ "ἄλλο ἐγὼ δυστυχῶν." μάλιστα δὲ παρακλητέος·
 ὅταν μέλλωσιν ὀλίγα ὀχληρότερος μεγάλ' αὐτὸν ὠφελῆσαι.
 20 εἶναι δ' ἀνάκαλον ἴσως ἀσμοῖζει πρὸς μὲν τοὺς ἀτυχῶντας
 ἀκλῆται καὶ προσύμωος (φίλος γὰρ εὖ ποιῆν, καὶ μάλιστα
 τὰς ἐν χρεῖα καὶ τὸ μὴ ἀξιώσαντας· ἀμφοῖν γὰρ καλλίον
 καὶ ἡδίων), εἰς δὲ τὰς εὐτυχίας συνεργῶντα μὲν προσύμωος
 (καὶ γὰρ εἰς ταῦτα χρεῖα φίλων), πρὸς εὐκάθειαν δὲ σχε-
 25 λαίως· οὐ γὰρ καλὸν τὸ προσυμεισθαι ὠφελείσθαι. ὁδῶν
 δ' ἀπιδίας ἐν τῷ διωθεῖσθαι ἴσως εὐλαβοῦνται· ἐνίοτε γὰρ
 συμβαίνει. ἢ παρουσία δὴ τῶν φίλων ἐν ἅπασιν αἰρετὴ
 φαίνεται.

Ἐὰν οὖν, ὡς περ τοῖς ἐρωσι τὸ ὄραν ἀγαπητότατον ἐστὶ 12
 καὶ μᾶλλον αἰσθῶνται ταύτην τὴν αἰσθῆσιν ἢ τὰς λειπάς.
 ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἑαυτοῦ ἔστος καὶ γινόμενον,
 οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἰρετιώτατον ἔστι τὸ συζῆν; κοινωνία
 γὰρ ἢ φιλία. καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν
 φίλον. περὶ αὐτὸν δ' ἢ αἰσθῆσιν ὅτι ἔστιν αἰρετὴ· καὶ περὶ
 τὸν φίλον δὲ. ἢ δ' ἐνέργεια γίνεταί αὐτοῖς ἐν τῷ συζῆν.

1. ἐστὶ τις πλεῖστος N¹. || ὄραον συζῆν K¹, ὄραον συζῆν O¹. || 2. γὰρ] δὲ M¹. || δεῖ L¹. || διὰτι K¹. || 3. πολλοῖς K¹. || 4. ἀλλήλων L¹. || 5. δ'] γὰρ M¹. || 6. ὑπάρχει L¹O¹. || 7. δὲ M¹. || 10. ζῆν M¹. || ἢ K¹M¹. || δεῖται ἂν ἐνδέχεσθαι L¹O¹. || 12. τῶν K¹. || τὸ οἶον M¹. || 15. πολλοὶ φίλοι K¹. || 16. καὶ πᾶσιν] κατὰ πάντα M¹. || 17. καὶ οἶον O¹. || ἀρετῆς K¹ et 18. ἀρετῆς. || 21. φίλων οἶον M¹. || ἀτυχίας L¹. || 23. δ' K¹M¹O¹. || εἰς M¹. || 25. διὸ — 26. εὐτυχίας οἶον M¹. || 26. καὶ οἶον K¹M¹O¹. || 28. καὶ αἰρετὴ ἢ οἶον M¹. || δυστυχίας] εὐτυχίας καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις M¹, εὐτυχίας καὶ ἐν ταῖς ἀτυχίαις L¹O¹. || 31. ἡδεῖα] ἐλάττω M¹. || 32. πειθῆ] ἔχει O¹. || 33. ἢ] ἡδεῖα ἢ M¹. || 4. 23] γὰρ M¹. || 7. συλλυπεῖσθαι N¹O¹. || 8. γινόμενον O¹. || ἐκὸς μίσητος M¹. || 10. συσταῖσιν L¹, εἰσιν M¹. || 14. εὐνοια K¹L¹M¹O¹. || αὐτῶν M¹, αὐτοῖς L¹. || 16. εὐεργετικὸν K¹L¹M¹. || 17. ὡς οἶον L¹. || 22. τὸ οἶον M¹. || ἀξιώσαντες K¹. || 24. φίλων O¹. || 27. ἢ] καὶ ἢ M¹. || διὸ M¹, δ' ἢ K¹, λοιπὸν δὲ L¹. || 33. αὐτὸν M¹. || τοὺς φίλους L¹. || 34. ἐστὶ] αὐτῆ M¹. || 35. 34. ἢ δ'] δ' ἢ K¹.

ὡς ἐκότως ταῦτα ἐφίενται. καὶ ὅτι περὶ ἑὸν ἑκάστῳ τὸ
 εἶναι ἢ εὐ χάριν αἰσθύνεται τὸ [χρ.] ἐν τούτῳ μετὰ τῶν φί-
 λων θεύλονται διάγειν· οἴσπερ εἰ μὲν συμπόρουσι, εἰ δὲ
 συγκυβεύουσιν. ἄλλοι δὲ συγγυμναζέονται καὶ συγκυνηγῶσι
 ἢ συμφιλοσοφεύουσιν. ἑκάστῳ ἐν ταύτῃ συνκμεσευσιτες ὅτι 5
 περ μάλιστα ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ· συζῆν γὰρ θελόμε-
 ναι μετὰ τῶν φίλων. ταῦτα ποιῶσι καὶ τούτων κοινωνῶσιν
 εἰς οἷονταί συζῆν. γίνεται οὖν ἢ μὲν τῶν φαύλων φιλία
 μοχθηρὰ· κοινωνῶσι γὰρ φαύλων ἀδιδόχαι ἔντες, καὶ μο-
 χθηρὰ δὲ γίνεται ομαιόμενοι ἀλλήλοις· ἢ δὲ τῶν ἐπικεικῶν 10
 φιλία· συναυξανομένη ταῖς ὁμιλίαις· δοκῶσι δὲ καὶ βελ-
 ττε γίνεσθαι ἐνεργούντες καὶ διορθῶντες ἀλλήλους· ἀποματ-
 τονται γὰρ περὶ ἀλλήλων εἰς ἀρέσκονται, ὅσιν "ἐσθλῶν
 μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλά." περὶ μὲν οὖν φιλίας ἐπὶ τοσοῦτον
 ἐπέσσω· ἐπέμμενον δ' ἂν εἴη διελέειν περὶ ἡδονῆς. 15

1. ὅτι περ'] ἢ περ' L¹O¹, ἐπὶν' K¹. || 4. εἰ] δι καὶ L¹. || 5. ἐ] δ' ἢ O¹. || 6 et 7. τῶν om M¹. || 8. εὐ αἰσθύναι] ὡς εἰδέναι K¹. || εὐ[χρ.] an εἴ [χρ]? || 9. μοχθηρία L¹. || 10. δι ante γίνονται om M¹. || 13. ἐσθλά μὲν ἀπ' ἐσθλῶν M¹. || 14. ἐπὶ om K¹. || 15. καὶ καὶ ἡδονῆς M¹. || 19. ἴσως om L¹O¹. || 21. δι περὶ τὰ τῷ M¹. || 22. ἀρχην K¹M¹N¹. || μεγίστης M¹. || 23. εἰ] ἢ μὴ M¹. || 24. τε et τῶν om M¹. || 26. δὴ M¹. || τῶν L¹O¹. || 29. καὶ om M¹. || 33. ἂν om L¹M¹.

1. ἐφίενται περ'] αὐτῶν τ' L¹. || 6. εἰ] δι καὶ M¹. || 8. τῶν om L¹. || 11. τὸ αἰσθύνειν τὸ ἐπικεικῆς K¹. || 12. δι L¹M¹O¹. || ταῦτα K¹. || κμεσευσιτες post αἰσθύνειν L¹. || τῶν om L¹. || αἰσθύνειν εἰς ἑκάστῳ K¹M¹. || 21. τοῦτο K¹. || 22. εἰσθλῶν M¹. || 24. δε M¹. || τῶν ἀγαθῶν] ἀγαθῶν K¹. || 25. καὶ ante αὐξανομένη om K¹L¹. || αὐτῶν om K¹L¹. || 27. εἰσθλῶν M¹. || 30. μετὰ φιλίας om L¹. || 31. προτιμότερον K¹. || 32. καὶ L¹M¹O¹. || 36. λεγόμενοι L¹N¹. || εἰ K¹M¹.