

PROMETEUS - FILOSOFIA

MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHA

JANEIRO - JUNHO DE 2015 - VOLUME 8 - ANO 8 - Nº 17

ISSN: 2176 - 5960

O PERCURSO ARGUMENTATIVO DO *LÍISIS* DE PLATÃO¹

Helena Andrade Maronna

**Doutoranda em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP)**

RESUMO: Este artigo propõe uma análise da estrutura discursiva do diálogo *Lísis* de Platão a fim de evidenciar o seu caráter psicagógico tanto no nível dialógico quanto no nível argumentativo. Nessa obra, Sócrates discute com dois garotos, Lísis e Menêxeno, sobre a natureza da amizade e procura mostrar a eles como se empreende uma discussão na busca pelo conhecimento. Para tanto, Platão compõe uma intrincada argumentação da qual podemos depreender duas camadas de sentido: uma elocução que se dirige aos interlocutores e outra aos leitores, ainda que em alguns momentos elas estejam entrelaçadas. Ademais, intendemos apresentar também como a *aporia* relaciona-se com a intenção pedagógica do diálogo e está intimamente ligada ao procedimento argumentativo.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. *Lísis*. *Philia*. Amizade. *Aporia*.

ABSTRACT: This article proposes a discursive analysis of the structure of the Plato's *Lysis* in order to show its character pedagogical both dialogical level as the argumentative level. In this work, Socrates discusses with two boys, Lysis and Menexenus, about the nature of friendship and tries to show them how to undertake a discussion in the search for knowledge. So Plato composes an intricate argument which we can deduce two layers of meaning: an utterance that is intended for interlocutors and other for readers, though at times they are intertwined. Moreover, we intend also present as the *aporia* is related to the pedagogic intent of the dialogue and is closely linked to the argumentative procedure.

KEYWORDS: Plato. *Lysis*. Friendship. *Philia*. *Aporia*.

¹ Agradeço à Fapesp pelo apoio financeiro e institucional, sob o processo 2012/13247-1, relativo à bolsa de Mestrado, cujo presente artigo é, com algumas modificações, parte integrante.

Os diálogos platônicos, geralmente, são divididos em três períodos. Os do primeiro período ou socráticos, como o *Lísis* e o *Íon*, em que a personagem principal é Sócrates e trazem escritos fortemente influenciados ainda pela figura de Sócrates. Os diálogos de maturidade ou do segundo período, como a *República* e o *Banquete*, em que já podemos entrever teses platônicas, como a Teoria das Ideias e o Mito da Caverna. E os diálogos da velhice ou do terceiro período, como o *Timeu* e o *Sofista*, em que Sócrates já não é mais a personagem principal e possuem uma complexidade filosófica bastante acentuada.

Os diálogos aporéticos são um grupo de diálogos dentro dos diálogos socráticos que não oferecem conclusões; são um exercício da interrogação em que não se chega a uma solução no final. Contudo, são diálogos que se bastam na atividade da interrogação mesmo que não tragam conclusões e terminem em aporia. O termo *aporia* – ἀπορία – significa perplexidade, dificuldade, um caminho ou passagem sem saída (*poros* é caminho, via, passagem). Como nos outros diálogos que são, consensualmente, enquadrados nesse período, Platão faz um elogio à investigação socrática como o exercício da filosofia e da busca pelo verdadeiro conhecimento. São diálogos desse período, dentre outros: *Cármides*, *Laques*, *Alcibiades I*, *Êutifron*, *Eutidemo*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Críton* e *Lísis*.

O diálogo objeto deste artigo, *Lísis*, é a investigação platônica acerca da amizade, a φιλία. Como em outras obras desse período, Sócrates é a personagem principal, e discute com dois adolescentes, Lísis e Menêxeno, sobre a natureza da amizade. O diálogo termina sem que as personagens cheguem a uma conclusão, contudo a sua complexa argumentação traz interessantes sugestões positivas. A obra é considerada, por muitos estudiosos, como um diálogo com muitos argumentos

capciosos e problemáticos, inclusive certas imprecisões argumentativas². Porém, tais aparentes imprecisões possuem sua função na estrutura argumentativa do diálogo. Temos de admitir, ao lermos um diálogo platônico, que o leitor era essencial na proposta pedagógica de Platão. Para o filósofo, a busca pelo conhecimento passava pela aporia da qual deveria emergir, então, uma busca mais comprometida com a verdade. Dessa forma, é importante que não aceitemos simplesmente o argumento como falho, mas nos indaguemos sobre as razões do uso de tais falácias. Trabattoni³ afirma que podemos distinguir dois tipos de elocução nos diálogos: “aquela que vai do condutor do diálogo aos seus interlocutores, e aquela que vai do autor do diálogo aos seus auditórios e leitores, mas nada nos garante que sejam duas comunicações homogêneas”⁴. Portanto, a análise dos passos argumentativos do *Lisis* torna-se mais profícua a partir dessa perspectiva.

Embora seja um diálogo socrático e esteja enquadrado dentre os primeiros diálogos platônicos, o *Lisis* apresenta uma complexidade argumentativa muito grande. É um diálogo que apresenta por um lado a forma socrática, ou seja, a técnica socrática de investigação e, por outro lado, um conteúdo platônico: proposições e teses que serão discutidas e retomadas em diálogos da maturidade. Assim, a despeito de estar entre os diálogos aporéticos, podemos encontrar no texto teses que são positivas e que apontam para soluções que Platão irá aprofundar em diálogos posteriores. Por esse motivo, durante muito tempo, o diálogo foi interpretado apenas à sombra dos diálogos de maturidade *Fedro* e *Banquete*, que tratam do tema do amor. Porém, afora sua complexidade argumentativa e suas proposições assertivas, ele oferece um exemplo positivo da intervenção socrática: ao menos uma das personagens principais do diálogo parece apresentar um aperfeiçoamento em relação à busca pelo conhecimento. Não por acaso, essa é a personagem que dá nome ao diálogo. Ao contrário de muitos outros diálogos em que Sócrates não consegue instruir seus interlocutores em nada e em diálogos em que ele não consegue transformar a visão de seus interlocutores, como, por exemplo, o *Eutidemo* e o *Protágoras*, o *Lisis* oferece uma representação efetiva da positividade da intervenção socrática.

O primeiro grande problema com o qual nos deparamos ao ler o diálogo é: trata-se de um diálogo de definição? Não há no texto a famosa pergunta τί ἐστί; (*o que é...?*)

² Trabattoni, 2003, p. 55.

³ Trabattoni, 2003, p. 57.

⁴ Todas as traduções da bibliografia em italiano são de nossa autoria.

que caracteriza os diálogos definitórios. Sedley⁵ afirma que não se trata de um diálogo definitório, pois não há a definição da amizade e nem do que é o amigo e, sobretudo, não há a famosa pergunta; ainda que haja no texto a afirmação de Sócrates em 218b: ἐξευρήκαμεν ὃ ἐστὶ τὸ φίλον (“encontramos o que é o amigo”). Além disso, o *Lísis* apresenta características bastante diversas em relação aos outros diálogos de definição: Sócrates não se comporta como um ignorante, os seus interlocutores não afirmam deter um pretense saber e não há a busca explícita pela definição de uma virtude, pelo contrário, a conversação é motivada por um propósito bem distinto.

De fato, a investigação concentra-se mais em definir como alguém ou algo se torna amigo de outrem e qual é a causa da amizade do que em buscar uma definição universal da amizade ou do que é o amigo. Assim, o diálogo não se concentra na definição de uma virtude, a amizade, mas em como se estabelece uma relação de amizade entre duas pessoas (ou coisas). Giannantoni⁶ observa ainda que o que Sócrates pretende demonstrar a Hipólito é: τίνα ἄν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλεῖς παιδικοῖς γένοιτο ('que conversa se deve ter ou o que se deve fazer para que o favorito venha a se afeiçoar por ti') (206c). De qualquer modo, o diálogo desenvolve-se em torno do tema da amizade e a discussão sobre a amizade começa em 212a4-6 quando Sócrates afirma:

Já eu estou tão longe deste bem⁷ que tampouco sei de que maneira alguém se torna amigo de outrem.⁸

ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω εἰμὶ τοῦ κτήματος, ὥστε οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου οἶδα.

E a mesma discussão termina, ao fim do diálogo, em 223b5-8, com Sócrates dizendo:

Pois, estes aqui, ao irem embora, dirão que nós nos consideramos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo.

⁵ Sedley, 1989.

⁶ Giannantoni, 2005, pp. 349-350.

⁷ i.e., a amizade

⁸ Todas as traduções do diálogo foram feitas a partir do texto grego e são de minha autoria. O diálogo *Lísis* foi integralmente traduzido como objeto principal de minha dissertação de mestrado. A dissertação está disponível no banco de Teses e Dissertações da USP e a tradução deverá ser publicada em breve.

ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπίοντες ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι – καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν

Assim, embora Sócrates e os dois garotos não consigam estabelecer o que é o amigo, a amizade entre eles pode ser presumida. Ainda que eles não consigam chegar a uma conclusão satisfatória, eles se tornam amigos. Tal observação liga-se diretamente com a afirmação de Trabattoni em relação aos dois tipos de elocução que permeiam os diálogos platônicos: a de Sócrates aos seus interlocutores e a de Platão aos seus leitores. Podemos considerar que estão em jogo duas camadas de leitura possíveis: enquanto os personagens não apresentam respostas concludentes para as questões que foram discutidas; o leitor deve ser capaz de apreender, ao menos, como se estabelece uma relação de amizade.

O diálogo inicia-se com Sócrates caminhando da Academia para o Liceu quando se encontra com Hipótales, um jovem que está à porta de um ginásio (*palestra*) com alguns amigos. Ele convida Sócrates a entrar no ginásio para formarem uma roda de discussão. Hipótales procura atrair Sócrates com argumentos que eram, notadamente, de seu interesse: os discursos e a presença de belos jovens. Sócrates, por sua vez, quer saber quem é o mais belo dentre os que estão no ginásio. Essa é a pergunta chave para iniciar o tema da amizade no diálogo. Entre uma provocação e outra de Ctesipo, amigo de Hipótales, Sócrates vem a saber que Hipótales está apaixonado e, ao fim de uma breve conversação, o filósofo aceita entrar e mostrar qual a melhor forma de dirigir-se ao amado. O garoto pelo qual Hipótales está apaixonado é, justamente, Lísis.

É interessante notar que, conforme o próprio Sócrates atesta ao adentrar o ginásio, naquele momento festejavam-se as Hermeias, festival dedicado ao deus Hermes em que participavam apenas jovens e meninos. O festival era caracterizado por sacrifícios ao deus e jogos atléticos. Por esse motivo, rapazes de diferentes idades estavam misturados, permitindo que Hipótales desfrutasse da companhia de Lísis dentro do ginásio. Porém, quando, finalmente, Sócrates vê-se reunido com todos, Hipótales adota uma postura defensiva e esconde-se atrás de outros indivíduos, temendo a hostilidade de Lísis.

Sócrates, então, inicia uma conversa com Lísis e Menêxeno, seu grande e inseparável amigo. Nessa discussão, Sócrates já nos deixa entrever o caráter utilitário da amizade. Ele interroga os dois jovens a respeito de quem é o mais belo e o mais nobre e,

ainda, o mais rico (207c), assim percebemos que, entre os dois amigos, há uma pequena disputa a esse respeito. A concepção de que o amigo é aquele a quem se pode recorrer em caso de necessidade é uma concepção arcaica da amizade⁹ da qual, inclusive, encontramos vestígios nos textos platônicos¹⁰. Isso está diretamente ligado à discussão posterior sobre a causa da amizade: o desejo de um bem que não se possui ou se possui em um grau menor.

Entretanto, logo Menêxeno é chamado e Sócrates pode fazer uma demonstração de como se deve falar com o amado. Nesse ponto do diálogo, já podemos notar como Platão utilizará o termo *φιλία* em acepções diversas, seja para caracterizar a fraterna amizade entre Lísis e Menêxeno (207c), seja para caracterizar o amor dos pais por Lísis (207d-210d), seja para classificar a amizade entre pessoas (212a-d) ou a amizade entre pessoas e coisas (212d-e).

A primeira conversa entre Lísis e Sócrates (207d-210d), em uma leitura desatenta, não parece fazer muito sentido, pois não se entende muito bem aonde Sócrates quer chegar. Uma leitura cuidadosa, no entanto, evidencia que Sócrates está, nesse momento, representando a Hipótales como se deve falar com o amado. O ensinamento de Sócrates é que, se Hipótales ama Lísis, ele deve preocupar-se com torná-lo sábio, ou seja, deve comportar-se como um tutor. O próprio Lísis reconhece que ainda não é sábio e precisa de um mestre (210d). Mais uma vez, o argumento deixa entrever o caráter utilitarista da amizade: amamos ou nos tornamos amigo daquilo que nos é útil e alguém nos é útil na medida em que, tendo conhecimento de determinado assunto, pode nos oferecer alguma vantagem.

Ademais, essa discussão inicial entre Lísis e Sócrates é importante para evidenciar a disposição do garoto para a filosofia e, o que é mais importante, para evidenciar ao interlocutor a sua ignorância e a sua necessidade de buscar o

⁹ Lualdi faz uma análise sucinta, mas bastante elucidativa da concepção de amizade na poesia arcaica. O termo *φίλος* aparece em Homero como um adjetivo possessivo ou reflexivo e sempre usado em sentido passivo ('caro', 'amado'), além disso, era também empregado para designar as relações de consanguinidade (para qualificar amigos que não eram ligados por uma relação de consanguinidade Homero usa *εταίρος*). Porém, “na *φιλία* homérica eram pouco evidentes, senão inexistentes, os fatores emocionais e sentimentais, e prevalecia o sentido de uma relação vista como cooperação entre partes em vista de um mútuo apoio” (pp. 53-54). Ainda segundo Lualdi, também os poetas sucessivos a Homero, como Hesíodo e Teógnis, desenvolveram concepções análogas sobre a amizade e, embora esses conceitos tenham sofrido alterações ao longo do tempo, “nunca desapareceram por completo no modo de pensar grego, tanto que, às vezes, a ética da idade clássica ainda os ecoa” (Idem). Para mais informações sobre as diversas concepções de *φιλία* no mundo grego, ver Lualdi, 1998, pp. 53-58.

¹⁰ Veja-se, por exemplo, o caso do *Crítion* em que os amigos de Sócrates estão dispostos a pagar pela sua salvação; seria, inclusive, vergonhoso se não o fizessem (*Crítion*, 45d-46a).

conhecimento. Sócrates parece assumir um tom paternal dando um pequeno 'sermão' em Lísis ao fazê-lo notar que deve aprender o máximo possível, pois esse é o caminho para que todos o amem ou sejam seus amigos, ou seja, ele deve atrair amigos por causa de seu conhecimento e essa é a única maneira de obter a admiração dos outros.

Em seguida a esse breve diálogo, Menêxeno retorna e temos, então, o início da substancial discussão acerca da amizade. Sócrates, a figura do filósofo por excelência em Platão, possuía uma forma de investigação que se dava através da conversação amistosa e coloca a amizade como uma de suas prioridades, conforme ele mesmo afirma em 211e2-8:

Contudo, quando se trata de obter amigos, sinto um ardente desejo, e preferiria ter um bom amigo a ter a mais bela codorna ou o mais belo galo do mundo, e sim, por Zeus, até mesmo um cavalo ou um cão! Creio que – pelo cão! – eu escolheria sem sombra de dúvida antes um companheiro do que o ouro de Dario¹¹, ou mesmo o próprio Dario; tal a minha paixão por fazer amigos.

πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἂν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρνυγα ἢ ἀλεκτρυόνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα – οἶμαι δέ, νῆ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον, μᾶλλον <δὲ> ἢ αὐτὸν Δαρεῖον – οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τίς εἰμι.

Por isso, Sócrates, ao notar a profunda e verdadeira amizade entre Lísis e Menêxeno, resolve interrogar Menêxeno acerca do tema. Os dois garotos apresentam um relacionamento bastante íntimo entre si e notamos que eram profundamente amigos. Essa primeira discussão de Sócrates, que se dá mais especificamente com Menêxeno, produz uma das passagens mais intrincadas do *Lísis*, ao menos no sentido lógico-argumentativo (212a-213c).

O grande problema dessa passagem é a sua estrutura semântica e formal, pois Sócrates joga com os sentidos ativo e passivo do termo φίλος e seus cognatos aproveitando-se da ambiguidade que o termo suporta. O termo φίλος pode ser traduzido por *amigo*, *querido*, *caro*, *amado*, *amante*, dentre outras possibilidades; já o verbo φιλεῖν/φιλοῦμαι pode ser traduzido por *gostar*, *ser amigo*, *tornar-se amigo*, *amar*, *sentir*

¹¹ Dario II, rei da Pérsia de 424 a 406 a.C., era considerado o homem mais rico do mundo:

καὶ τὰ μὲν Λακεδαιμονίων ὡς πρὸς Ἑλληνικοὺς μὲν πλοῦτους μεγάλα, ὡς δὲ πρὸς τοὺς Περσικοὺς καὶ τοῦ ἐκείνων βασιλέως οὐδέν

“Contudo, a riqueza dos lacedemônios é maior quando comparada a dos outros gregos, mas não é nada quando comparada à riqueza do Rei dos persas.” (*Alcibiades I*, 123b1-3).

afeição. Contudo, a discussão é feita baseando-se apenas no caráter formal dos termos, não levando em consideração a sua significação. Como ele pode assumir diversos sentidos, antes de utilizá-lo na discussão seria necessário definir qual deles é o sentido que está em jogo para que, então, a discussão prossiga. Entretanto, assim como em outras passagens, é o leitor quem deve decidir o sentido apropriado em dado trecho, levando em conta o que se discute naquele momento e os exemplos utilizados na argumentação. De forma geral, podemos assumir que φιλῶν (*philōn*) é o amante, aquele que pratica a ação do verbo, particípio do verbo ativo φιλῶ; enquanto φιλοῦμενος (*philōūmenos*) é o amado, aquele que sofre a ação do verbo, particípio da forma passiva do verbo φιλοῦμαι; estes são sentidos que depreendemos da gramática e que não são cambiáveis.

Assim, Sócrates utiliza ao longo dessa argumentação os vários sentidos possíveis, porém sem assinalar a qual deles está se referindo, deixando a decisão a nós, leitores. Posto isso, o argumento inicia-se com o tema da reciprocidade, quando Sócrates pergunta se o amigo é aquele que ama (φιλῶν), aquele que é amado (φιλοῦμενος) ou se isso não faz diferença (212b). Menêxeno, por sua vez, replica que não faz diferença. Porém, Sócrates conduz o argumento de modo a fazer com que Menêxeno concorde que nenhum deles será amigo se não houver correspondência na afeição e, portanto, reciprocidade (212d). Nesse momento, o termo é usado com sentido recíproco, o sentido que conferimos ao termo *amigo* atualmente.

A discussão prossegue e Sócrates argumenta que há a possibilidade de amarmos coisas sem sermos amados por elas, como é o caso dos amantes de cavalos (φίλιππος), de vinho (φίλοινος) ou da própria sabedoria (φιλόσοφος) (212d-e). Assim também ocorre com as crianças quando são castigadas pelos pais: mesmo que elas ainda não sejam capazes de amar, são queridas por eles (212e-213a). Portanto, o objeto amado (ὁ φιλοῦμενος) seria sempre amigo (φίλος) do amante (ὁ φιλῶν), mesmo que odeie quem o ama; assim, o amigo é aquele que é amado e não aquele que ama (213a). Se o amigo é aquele que sofre a ação de ser amado, da mesma forma o inimigo é aquele que é odiado e não aquele que odeia. Em suma, o indivíduo que pode ser considerado amigo é o objeto da afeição do outro. O problema desse raciocínio é a sua contrapartida, pois ele produz o seguinte resultado:

- p1) Alguém ama mesmo que o objeto não o ame;
- p2) Chama-se amigo aquele que é amado e não aquele que ama;

p3) Aquele que é amado é o amigo, mesmo que odeie quem o ama;

p4) O inimigo, por conseguinte, é aquele que é odiado e não aquele que odeia;

Conclusão: Pode haver casos em que indivíduos sejam amados por seus inimigos e odiados por seus amigos. Podemos traduzir o raciocínio na seguinte equação: se A é amado por B, mas A odeia B, então B torna-se inimigo de A por ser odiado por ele, assim como A torna-se amigo de B por ser amado por ele, mesmo B sendo seu inimigo. Portanto, o amigo odeia aquele que o ama e o inimigo ama aquele que o odeia. Porém, ser amigo de quem é seu inimigo é impossível e absurdo.

Logo, sendo tal situação impossível, o amante é quem deve ser o amigo do amado, e não o objeto amado, conforme o argumento anterior assegurava. Em outras palavras, aquele que realiza a ação de amar é quem pode ser chamado de amigo, e não quem a sofre. Seguindo a mesma estrutura lógica do argumento anterior, a saber, que o amigo pode amar quem não o ama e mesmo quem o odeia, conclui-se que, muitas vezes, alguém é amigo de quem é seu inimigo e odeia quem é seu amigo (213c). Na realidade, o argumento procede exatamente como no caso anterior, porém com as situações invertidas. Assim, estamos diante da primeira grande aporia do diálogo: o amigo não é nem o que ama e nem o que é amado (213c). É uma argumentação antilógica, que pode nos remeter às discussões erísticas ou aos argumentos sofisticos, como vemos, por exemplo, no *Eutidemo*; mas é uma grande demonstração da habilidade de Platão de manipular logicamente os argumentos a partir da ambiguidade de uma palavra¹².

O próprio Sócrates reconhece a imperícia na condução da investigação e encaminha a argumentação em outro sentido (213d-e). Deixando de lado a questão da definição de quem seria o amigo (φίλος), ao mesmo tempo em que troca de interlocutor e se dirige agora a Lísis, ele investigará a natureza da amizade. A discussão passa a ser sobre como dois indivíduos tornam-se amigos. Assim, emerge a questão da semelhança e da dessemelhança. Estaria a amizade baseada na semelhança ou na diferença entre os pares? Invocando trechos de poetas, Sócrates sugere que o semelhante é amigo do semelhante (214a-b). Porém, ele mesmo rejeita ser a amizade baseada na semelhança, pois se o bom é amigo do bom, o mesmo não sucede com o indivíduo mau, que é incapaz de sentir amizade (214d). Contudo, o bom basta-se a si mesmo e não teria necessidade da amizade (215a) – Sócrates julga que deve haver algum interesse

¹² Obviamente, Platão tem um objetivo diverso dos sofistas ou dos erísticos aos usar esse procedimento.

envolvido na amizade – e o semelhante não oferece nenhum benefício ao outro semelhante.

Logo, seria a dessemelhança o motivo da amizade. Sócrates utiliza alguns exemplos para sustentar tal argumento (o pobre e o rico, o fraco e o forte, o doente e o médico), outros para ironizá-lo (o seco e o úmido, o amargo e o doce, o frio e o quente) e, finalmente, lança mão de outros exemplos para refutá-lo (o temperante e o intemperante, o bom e o mau) (215d-e). Nesse exame, Sócrates tampouco consegue chegar a uma conclusão definitiva, pois, segundo o modo como a investigação foi conduzida, tanto a semelhança quanto a dessemelhança não podem ser o fundamento da amizade: o semelhante não buscaria a amizade em algo/alguém semelhante e nem em algo/alguém dessemelhante.

Trabattoni sugere que isso “demonstra precisamente que a amizade não se define a partir da relação, mas a partir de um único objeto que pode ser amado (...)”¹³. Assim, para se alcançar uma conclusão positiva sobre a amizade deve-se empreender um exame que deixe de lado o caráter bilateral e relativo desse vínculo e procurar por algo que conduza a um conceito unívoco e absoluto que represente o fundamento da disposição que há em uma relação de amizade.

Sócrates, então, tem uma 'intuição' de que deve haver algo de diverso já que, se houvesse somente homens bons e homens maus no mundo, a amizade seria impossível segundo as conclusões alcançadas até o momento. Assim, em 216c2-3, ele examina a hipótese de haver um estado intermediário: o que é nem bom nem mau (τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν). Portanto, já que os interlocutores não conseguem chegar a uma conclusão satisfatória, a hipótese surge naturalmente por exclusão da amizade entre semelhantes e entre dessemelhantes. Levando-se em consideração que o mau, por sua natureza, não pode ser parte de uma relação de amizade, deve-se examinar, portanto, a relação entre o que é bom e o que é nem bom nem mau. Sócrates a exemplifica da seguinte maneira (217a3-b6):

— Será, então, que o que foi dito, meus jovens, está agora seguindo o caminho correto? – disse eu. Se, por exemplo, considerarmos um corpo saudável, ele não precisa nem da medicina nem de assistência, pois ele é autossuficiente. De modo que, tendo boa saúde, ninguém será amigo do médico por causa de sua saúde, não é?

— Ninguém.

¹³ Trabattoni, 2003, p. 120.

- A não ser o doente por causa da enfermidade, creio eu.
— Como não?
— E a enfermidade é algo mau, enquanto a medicina é algo útil e bom.
— Sim.
— O corpo, ao menos enquanto corpo, não é nem bom nem mau, suponho eu.
— Concordo.
— E o corpo é obrigado a acolher e a amar a medicina por causa da enfermidade.
— Parece-me que sim.
— Logo, o que é nem bom nem mau vem a ser amigo do que é bom por causa da presença de um mal.

Ἄρ' οὖν καὶ καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, ὃ παῖδες, ὑφηγεῖται ἡμῖν τὸ νῦν λεγόμενον; εἰ γοῦν θέλομεν ἐννοῆσαι τὸ ὑγιαῖνον σῶμα, οὐδὲν ἱατρικῆς δεῖται οὐδὲ ὠφελίας; ἱκανῶς γὰρ ἔχει, ὥστε ὑγιαίνων οὐδεὶς ἱατρῷ φίλος διὰ τὴν ὑγίειαν. ἦ γάρ; Οὐδεὶς.
Ἄλλ' ὁ κάμων οἶμαι διὰ τὴν νόσον.
Πῶς γὰρ οὔ;
Νόσος μὲν δὴ κακόν, ἱατρικὴ δὲ ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν.
Ναί.
Σῶμα δέ γέ που κατὰ τὸ σῶμα εἶναι οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν.
Οὔτως.
Ἀναγκάζεται δέ γε σῶμα διὰ νόσον ἱατρικὴν ἀσπάξασθαι καὶ φιλεῖν.
Δοκεῖ μοι.
Τὸ μήτε κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν φίλον γίγνεται τοῦ ἀγαθοῦ διὰ κακοῦ παρουσίαν.

A solução, nesse momento, consiste em fazer uma distinção de bem absoluto/mal absoluto e bem relativo/ mal relativo. Se a amizade não pode dar-se nem entre bons e nem entre maus, será em um plano intermediário que ela deve atuar: logo, aquele (ou aquilo) que contém em si o mal (mas não o mal absoluto a ponto de ser completamente mau) e o bem (também não de forma a ser totalmente bom) é aquele que vai desejar a amizade do bem. É exatamente a presença tanto do bem quanto do mal que faz com que o indivíduo almeje o bem; ambas as presenças são a condição para que alguém se sinta atraído pelo bem. Por analogia, podemos pensar que assim também sucede ao homem sábio que não precisa da sabedoria e nem da filosofia, da mesma forma que o homem ignorante também não. Já o homem que não é nem sábio nem totalmente ignorante é capaz de reconhecer a sua porção de ignorância e perseguir a sabedoria. É precisamente a presença dessa dupla condição que vai fazer com que ele incline-se a buscar a sabedoria.

Toda a discussão sobre o intermediário está, na realidade, profundamente entrelaçada com a argumentação seguinte em que Platão irá, finalmente, esmiuçar o que está na raiz da amizade. Deixando para trás a discussão sobre o caráter dos vínculos envolvidos nessa relação, o raciocínio agora se volta para o que funda e o que objetiva uma ligação de amizade. Trabattoni resume esse passo da seguinte maneira: “Se, de fato, a *philia* é uma espécie de tensão, e a tensão é regulada pela qualidade do objeto ao qual se tende (se bom ou mau), então é claro que para realmente compreender a *philia* é necessário estudar o ato de tender e de desejar do ponto de vista objetivo, isto é, em relação a que coisa ama quem ama e à coisa a qual tende quem está neste estado de tensão”¹⁴. Em outras palavras, a discussão passa a ter um caráter mais genérico e vai procurar definir conexões de causa e efeito que sejam válidas para qualquer tipo de relação em que haja uma tensão, e não mais se concentrará, como antes, em um nível formal de definição terminológica com respeito à amizade. A discussão que até então concentrou-se em definir a amizade a partir do sujeito, volta-se agora para o seu objeto.

O primeiro amigo (218c4-220b8)

A argumentação de Sócrates, desse modo, passa a considerar 'amigo' o objeto no qual se projeta a afeição, apesar de ele já ter discutido junto à Lísias e Menêxeno, conforme vimos, as dificuldades de assumir que o amigo é aquele que é amado ou o objeto ao qual nós tendemos. Temos aqui, mais uma vez, a ambiguidade que permeia todo o diálogo entre *amigo* com sentido passivo em alguns casos e sentido ativo em outros.

Platão sugere que algo que exerce uma atração, exerce-a em vista de algo e por causa de algo (ἔνεκά του καὶ διὰ τι) (218d6-9):

- Examinemos então – disse eu – da seguinte forma: quem é amigo, é amigo de alguém ou não é?
- É necessário que seja – respondeu.
- Em vista de nada e por causa de nada, ou em vista de algo e por causa de algo?
- Em vista e por causa de algo.

ἽΩδε, ἦν δ' ἐγώ, σκοπῶμεν· φίλος ὅς ἂν εἴη, πότερόν ἐστίν τῷ φίλος ἢ οὐ;

¹⁴ Trabattoni, 2003, p. 120.

Ἀνάγκη, ἔφη.
Πότερον οὖν οὐδενὸς ἔνεκα καὶ δι' οὐδέν, ἢ ἔνεκά του καὶ διὰ τι;
Ἐνεκά του καὶ διὰ τι.

A argumentação segue e Sócrates vai chegar ao seguinte esquema: alguém é amigo de algo sempre em razão de alguma coisa má e em vista de obter alguma coisa boa (218e3-219a2).

— O doente, dizíamos há pouco, é amigo do médico, não é?
— Sim.
— Então, ele é amigo do médico por causa da doença e em vista da saúde?
— Sim.
— A doença é um mal?
— Como não?
— E quanto à saúde? – indaguei. Ela é um bem, um mal ou nenhum dos dois?
— Um bem – disse ele.

ὁ κάμνων, νυνδὴ ἔφαμεν, τοῦ ἱατροῦ φίλος· οὐχ οὕτως;
Ναί.
Οὐκοῦν διὰ νόσον ἔνεκα ὑγείας τοῦ ἱατροῦ φίλος;
Ναί.
Ἡ δέ γε νόσος κακόν;
Πῶς δ' οὐ;
Τί δὲ ὑγεία; ἦν δ' ἐγώ· ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ οὐδέτερον;
Ἀγαθόν, ἔφη.

Porém, o problema é que toda a ação tem um fim que pode, por sua vez, constituir o princípio de uma nova sequência causal. Sócrates exemplifica o raciocínio do seguinte modo (219c1-d5):

— (...) a medicina, afirmamos nós, é um amigo em vista da saúde.
— Sim.
— Sendo assim, a saúde também não é um amigo?
— Certamente.
— Se é um amigo, então é em vista de algo.
— Sim.
— Certamente em vista de algo amigo, seguindo o raciocínio com o qual concordamos previamente.
— Sem dúvida.
— Então também esse será amigo, por sua vez, em vista de um amigo, não é?
— Sim.
— Acaso não é necessário que renunciemos a esse caminho e encontremos algum princípio que não mais recaia sobre um outro

amigo, mas remeta àquilo que é o primeiro amigo em vista do qual, afirmamos nós, todas as outras coisas são amigas?

— É necessário.

— É isto o que quero dizer: temo que todas as demais coisas que dissemos serem amigas em vista dele, estejam nos iludindo, como se fossem apenas simulacros, e que seja aquele primeiro amigo o que é verdadeiramente amigo.

ἡ ἰατρική, φαμέν, ἔνεκα τῆς υἰγιείας φίλον.

Ναί.

Οὐκοῦν καὶ ἡ υἰγεία φίλον;

Πάνυ γε.

Εἰ ἄρα φίλον, ἔνεκά του.

Ναί.

Φίλου γέ τινος δὴ, εἴπερ ἀκολουθήσει τῇ πρόσθεν ὁμολογία.

Πάνυ γε.

Οὐκοῦν καὶ ἐκεῖνο φίλον αὖ ἔσται ἔνεκα φίλου;

Ναί.

Ἄρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἤξει ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἔνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμέν πάντα φίλα εἶναι;

Ἀνάγκη.

Τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τᾶλλα πάντα ἃ εἵπομεν ἐκεῖνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾶ, ἧ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον.

Assim, a amizade teria um primeiro princípio, o primeiro amigo: ele seria condição primeira e não condicionada por outra para que a relação de amizade possa, de fato, realizar-se. Para tornar mais claro esse argumento, retomemos o exemplo do próprio Sócrates (219d-e). O pai coloca o filho acima de todas as coisas, porém se esse filho viesse a tomar veneno, ele daria mais valor a algo que curasse o seu filho do que ao próprio filho naquele preciso momento; se a cura proviesse de um copo de vinho, ele colocaria o vinho e até mesmo o copo acima de todas as outras coisas. Porém, ele faria isso com a intenção final de salvar o filho, de modo que o filho seria o primeiro princípio em relação ao qual todas as outras coisas são, de fato, estimadas. Segundo Sócrates, com a amizade acontece esse mesmo fenômeno: há uma razão maior que deve ser colocada acima de todas as outras e em função da qual todas as coisas são potencialmente amigas. Essa razão maior, ou primeiro amigo, a qual todas as coisas amigas tendem é, para Sócrates, justamente o bem¹⁵.

¹⁵ Aqui é importante ressaltar que o *bem* não está carregado ainda da noção de *bem* que Platão vai desenvolver nos diálogos posteriores, como a *República*. Poderíamos pensar que Platão está, nesse momento, operando com um princípio do qual todas as coisas que nos são boas compartilham, ou seja, algo que é bom, algo que nos traz algum benefício. Assim, todas as relações de amizade têm como

A falta e o οἰκεῖον

Uma vez que o bem é o primeiro amigo, Sócrates passa então a analisar o que move um indivíduo a sentir afeição ou a amar ou a desejar algo ou alguém. A relação de causa da amizade (ou seja, aquilo que motiva o sujeito a sentir amizade) estabelece-se a partir de διὰ + acusativo e, conforme observa Ferrari¹⁶, essa preposição “exprime em geral a exigência de que a condição de partida do sujeito seja caracterizada por uma condição de deficiência”. Então, o que motiva o sujeito a desejar ou a amar um objeto (uma pessoa ou uma coisa) é a ausência em si mesmo de algo que tal objeto possua. Quem ama ou deseja algo, ama ou deseja porque vê no objeto amado algo que lhe falta, caso contrário não obteria nenhuma vantagem ou nenhum benefício quando alcançasse a sua amizade. À tal noção de ausência, Sócrates vai relacionar, ainda, a noção de οἰκεῖον, ou seja, do que é próprio ou familiar (221d6-e5):

- Todavia, o que deseja, deseja aquilo de que carece? Ou não? –
 perguntei
 — Sim.
 — Então, o que carece é amigo daquilo de que carece?
 — Parece-me que sim.
 — E vem a ser carente daquilo que, de algum modo, esteja privado?
 — Como não?
 — Assim, o amor, a amizade e o desejo dizem respeito ao que lhes é familiar, como parece, Menêxeno e Lísias?

Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ἦ, τούτου ἐπιθυμεῖ. ἦ γάρ;
 Ναί.
 Τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεὲς ἦ;
 Δοκεῖ μοι.
 Ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἂν τι ἀφαιρῆται.
 Πῶς δ' οὗ;
 Τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι.

A afirmação de que alguém deseja aquilo de que foi privado permite a Sócrates estabelecer então a conexão entre a privação e a amizade. Eles seriam desejos de alguma coisa com a qual possuímos afinidade, algo que nos pertence de alguma forma.

princípio esse 'algo bom' que pode ser partilhado por quem desfruta daquela amizade. Todavia, esse 'algo bom' não precisa ser, necessariamente, exatamente a mesma coisa para todas as relações entre amigos.

¹⁶ Ferrari, 1998, p. 25.

O nosso desejo é impulsionado por alguma coisa que nos é própria por natureza, algo com o qual possuímos um sentimento de familiaridade, ao passo que aquilo que nos é estranho não nos provoca tal desejo. Um exemplo seria uma criança da qual tirássemos a mamadeira; ela sentiria falta e desejaria ter a mamadeira, pois aquilo lhe é próprio ou familiar, ao passo que se a privássemos de um livro, isso não a faria sentir desejo, pois é um objeto estranho à criança.

Em suma, Sócrates propõe que o objeto imediato do amor e do desejo é aquilo de que alguém carece, ou seja, aquilo de que alguém foi privado, de modo que o desejo seria a causa da amizade (221d-e). Daí chega-se à premissa de que o que se deseja é o que nos é próprio (οἰκεῖον) (222a). Bem, o que nos é próprio nos é também semelhante? Tal pergunta nos remete ao início do argumento em que ficou estabelecido que o semelhante não poderia ser amigo do semelhante por não lhe ser útil. Mas, se amamos – e desejamos – o que nos é próprio, temos de admitir que amamos o que nos é semelhante¹⁷.

Essa ausência de algo de que se foi privado como a motivação principal da amizade, conforme também sugere Ferrari¹⁸, é uma das sugestões mais importantes do diálogo, já que a ausência é também um traço distintivo do filosofar. A posição em que está o filósofo é justamente intermediária, ele não é sábio e nem ignorante. Portanto, o filósofo encontra-se na mesma posição de deficiência que se encontra o que é nem bom nem mau quando deseja o bem, procurando-lhe a amizade.

Assim, Sócrates e seus interlocutores não conseguem chegar a nenhuma conclusão positiva do que seja, com efeito, a amizade e o amigo, pois todas as suas tentativas levam a proposições antes acordadas que conduzem a uma contradição no argumento. Contudo, tanto o diálogo encarado em sua totalidade, bem como a argumentação analisada pormenorizadamente, pode sugerir a busca por tal conhecimento e provocar a reflexão no leitor. O exercício refutatório que conduz à aporia tem a função positiva de produzir no leitor/interlocutor a busca pela resposta mediante um processo interno. Tal processo pode ser estimulado justamente através dessa conversação amigável que Sócrates estabelece com seus interlocutores. É um exercício do raciocínio filosófico de forma a prepará-los para a busca do conhecimento.

¹⁷ Assim se estabelece a aporia final do diálogo.

¹⁸ Ferrari, 1998, p. 26.

Os diálogos aporéticos, e neles se inclui o *Lísis*, parecem se concentrar mais em como se deve responder uma pergunta ou como se deve fazê-la, e em analisar as proposições e os argumentos suscitados pelas perguntas, do que na resposta propriamente dita. Nesse sentido, qualquer indivíduo estaria capacitado a reconhecer a sua porção de ignorância, mediante a refutação, e empreender uma busca pelo conhecimento. Assim, a aporia, tanto quanto a refutação, tem a função de evidenciar ao interlocutor os seus limites. E esse é o primeiro passo na aquisição do conhecimento se pensarmos na dialética platônica, assim como na refutação socrática. No *Lísis*, temos logo no início do diálogo uma demonstração de como se dava de forma positiva esse processo. Antes de iniciar a discussão propriamente sobre a amizade, Sócrates demonstra a Lísis as suas limitações, desvelando mediante um processo interno de autorreflexão crenças e opiniões que nunca foram devidamente postas em xeque. Ao fazer isso, Sócrates mostra a Lísis a importância de tal processo e a sua ignorância em relação às coisas que acreditava serem verdadeiras. Esse procedimento permeia todo o diálogo com os dois adolescentes (por exemplo, conforme vimos acima na intrincada argumentação de Sócrates com Menêxeno), evidenciando assim que havia positividade nessa prática, desde que as condições estivessem todas favoráveis ao estabelecimento de uma discussão amigável.

Conforme sugere Trabattoni¹⁹: “a aporia e a contradição têm o escopo de conduzirem o leitor a uma situação de impasse da qual emerge dialeticamente a necessidade de encontrar uma via de evasão”, assim o *elenchos* socrático e a aporia estabeleceriam uma estreita ligação entre si e perante o processo de conhecimento do indivíduo. Os diálogos aporéticos, embora terminem sem uma conclusão, podem trazer, ao longo da argumentação, sugestões positivas. A técnica aporética pode levar o interlocutor/leitor ao primeiro estágio do esclarecimento filosófico: o reconhecimento de um problema cuja importância e dificuldade ele não tinha compreendido. Portanto, a aporia, embora seja um resultado negativo em si, pode ser encarada como um recurso positivo no processo de conhecimento. Segundo Kahn²⁰, “esses diálogos incorporam em sua forma literária a noção de perplexidade criativa que é a reinterpretação de Platão do *elenchos* socrático”, ou seja, a dialética platônica e o método refutatório socrático entrelaçados na construção de um novo fazer discursivo: a filosofia.

¹⁹ Trabattoni, 2003, p. 64

²⁰ Kahn, 1996, p. 100.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FERRARI, F. *L'oikeion dell'anima e la conoscenza filosofica: il motivo gnoseologico del Liside*. Acta Universitatis Carolinae – Philologica 3. Graecolatina Pragensia XVI-XVII, 1998, pp. 21-27.

GIANANTONNI, G. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. (Edizione postuma a cura di Bruno Centrone). Napoli: Bibliopolis, 2005.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LUALDI, M., KRAMER, H. *Liside*. Milano: Rusconi, 1998.

PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

ROBINSON, David B. *Plato's Lysis: the structural problem*. ICS, n. 11, 1986.

SCOTT, Gary Alan. *Plato's Socrates as Educator*. New York: New York University Press, 2000.

SEDLEY, D. *Is the Lysis a dialogue of definition?* Phronesis, n.34, 1989, pp. 107-108.

TRABATTONI, F. (a cura di) *Platone. Liside I*. Edizione critica, traduzione e commento di Stefano Martinelli Tempesta. Milano: LED, 2003.

TRABATTONI, F. (a cura di) *Platone. Liside II*. Testo italiano con saggi di Mauro Bonazzi, Andrea Capra e Franco Trabattoni. Milano: LED, 2003.